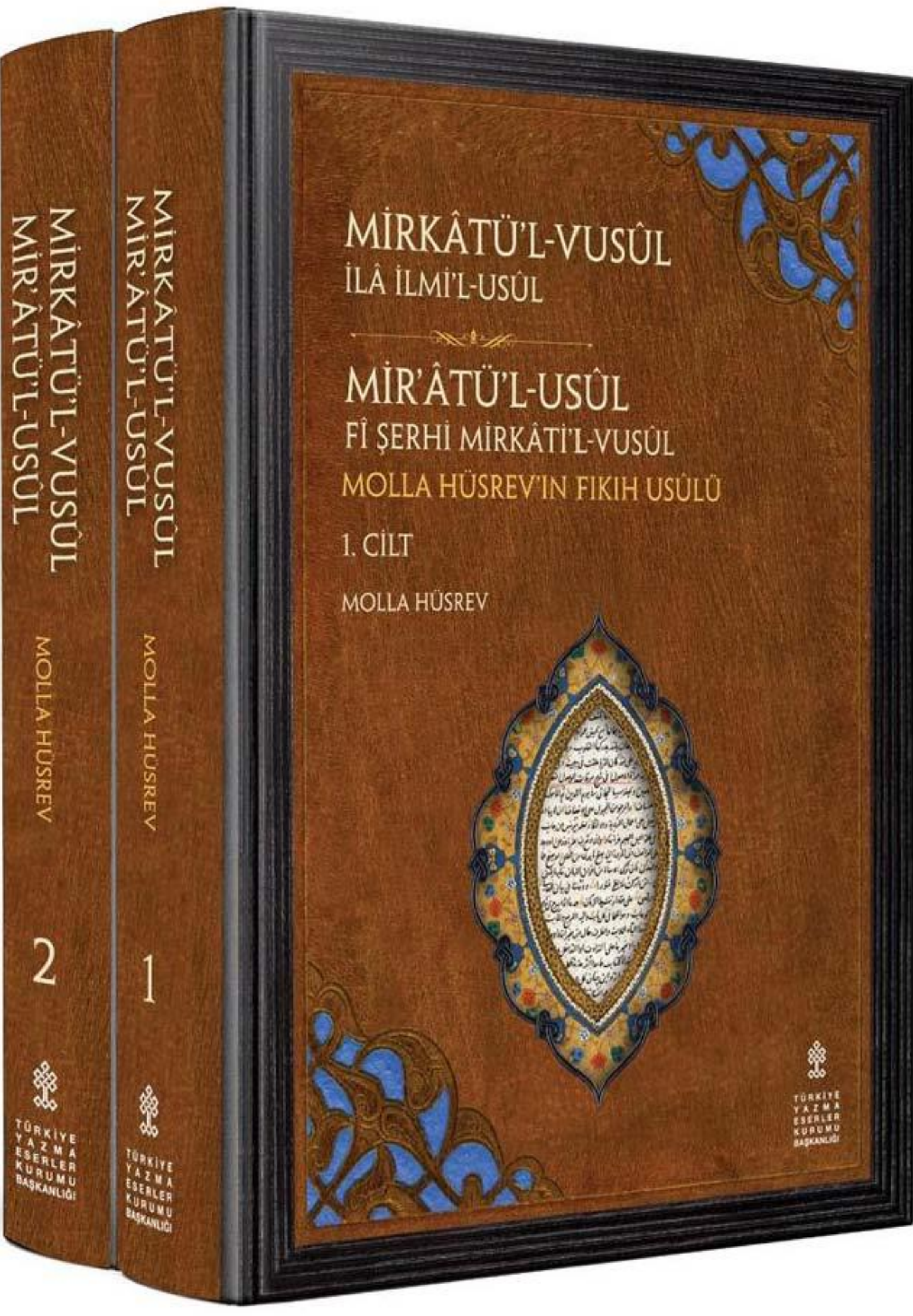


MİRKÂTÜ'L-VUSÛL
İLÂ İLMİ'L-USÛL
MİR'ÂTÜ'L-USÛL
FÎ ŞERHİ MİRKÂTİ'L-VUSÛL
MOLLA HÜSREV'IN FIKIH USÛLÜ
1. CİLT
MOLLA HÜSREV
TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI
MİRKÂTÜ'L-VUSÛL MİR'ÂTÜ'L-USÛL
MOLLA HÜSREV
1
MİRKÂTÜ'L-VUSÛL MİR'ÂTÜ'L-USÛL
MOLLA HÜSREV
2

MİRKÂTÜ'L-VUSÛL
İLÂ İLMİ'L-USÛL

MİR'ÂTÜ'L-USÛL
FÎ ŞERHİ MİRKÂTİ'L-VUSÛL

Molla Hüsrev'in Fıkıh Usûlü

MOLLA HÜSREV

1. CİLT

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 228

Dinî İlimler Serisi : 37

Kitabın Adı : MİRKÂTÜ'L-VUSÛL İLÂ İLMİ'L-USÛL
MİR'ÂTÜ'L-USÛL FÎ ŞERHİ MİRKÂTİ'L-VUSÛL

Molla Hüsrev'in Fıkıh Usûlü

1. Cilt (2 Cilt)

Müellifi : Molla Hüsrev Mehmed b. Ferâmurz b. Ali (ö. 885/1480)

Özgün Dili : Arapça

Çeviri ve Eleştirmeli Metin : Doç. Dr. Davut İltaş
Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku)

Son Okuma : Hüseyin Örs, Yazma Eser Uzmanı
Seher Erdem Örs, Yazma Eser Uzmanı

Arşiv Kayıt : Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Fazıl Ahmed Paşa, Nr. 527

Kapak Görseli : Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Damad İbrahim Paşa, Nr. 479, 22[b]

Kitap Tasarım : Yüksel Yücel

Baskı : Matsis Matbaa A.Ş.
Tevfikbey Mh. Dr. Ali Demir Cd. No: 51 Sefaköy - İstanbul
Tel: 0 (212) 624 21 11- Sertifika No: 75309

Baskı Yeri ve Yılı : İstanbul 2024

Baskı Miktarı : 1. Baskı, 1000 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Molla Hüsrev

Molla Hüsrev'in Fıkıh Usûlü, *Mirkâtü'l-Vusûl - Mir'âtü'l-Usûl*

1. Fıkıh, 2. Fıkıh Usûlü, 3. Hanefi Fıkhı, 4. Osmanlı Hukuku, 5. Molla Hüsrev

ISBN: 978-975-17-5883-5 (Tk) / 978-975-17-5884-2 (1. c)

T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
Süleymaniye Mh. Kanuni Medresesi Sk. No: 5 34116 Fatih / İstanbul
Tel.: +90 (212) 511 36 37
Faks: +90 (212) 511 37 00
tuyek@ktb.gov.tr
www.yek.gov.tr

MİRKÂTÜ'L-VUSÛL
İLÂ İLMİ'L-USÛL

MİR'ÂTÜ'L-USÛL
FÎ ŞERHİ MİRKÂTİ'L-VUSÛL

MOLLA HÜSREV'İN FIKIH USÛLÜ

(İNCELEME - ÇEVİRİ - ELEŞTİRMELİ METİN)

1. CİLT

MOLLA HÜSREV
(ö. 1480)

Çeviri ve Eleştirmeli Metin
Davut İltaş



TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

TAKDİM

İnsanlık tarihi, akıl ve düşünce sahibi bir varlık olan insanın kurduğu medeniyetleri, medeniyetler arasındaki ilişkileri anlatır. İnsan, zihnî faaliyetlerde bulunma kabiliyetiyle bilim, sanat ve kültür değerleri üretir, ürettiği kültür ve düşünce ile de tarihin akışına yön verir.

Medeniyetler, kültürler, dinler, ideolojiler, etnik ve mezhebî anlayışlar arasındaki ilişkiler kimi zaman çatışma ve ayrışmalara, kimi zaman da uzlaşma ve iş birliklerine zemin hazırlamıştır.

İnsanların, toplumların ve devletlerin gücü, ürettikleri kültür ve medeniyet değerlerinin varlığıyla ölçülmüştür. İnsanoğlu olarak daha aydınlık bir gelecek inşâ edebilmemiz, insanlığın ortak değeri, ortak mirası ve ortak kazanımı olan kültür ve medeniyet değerlerini geliştirebilmemizle mümkündür.

Bizler, Selçuklu'dan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet'e kadar büyük devletler kuran bir milletiz. Bu büyük devlet geleneğinin arkasında büyük bir medeniyet ve kültür tasavvuru yatmaktadır.

İlk insandan günümüze kadar gök kubbe altında gelişen her değer, hakikatin farklı bir tezahürü olarak bizim için muteber olmuştur. İslam ve Türk tarihinden süzülüp gelen kültürel birikim bizim için büyük bir zenginlik kaynağıdır. Bilgiye, hikmete, irfana dayanan medeniyet değerlerimiz tarih boyunca sevgiyi, hoşgörüyü, adaleti, kardeşlik ve dayanışmayı ön planda tutmuştur.

Gelecek nesillere karşı en büyük sorumluluğumuz, insan ve âlem tasavvurumuzun temel bileşenlerini oluşturan bu eşsiz mirasın etkin bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bugünkü ve yarınki nesillerimizin gelişimi, geçmişimizden devraldığımız büyük kültür ve medeniyet mirasının daha iyi idrak edilmesine ve sahiplenilmesine bağlıdır.

Felsefeden tababete, astronomiden matematiğe kadar her alanda, Medine'de, Kahire'de, Şam'da, Bağdat'ta, Buhara'da, Semerkant'ta, Horasan'da, Konya'da, Bursa'da, İstanbul'da ve coğrafyamızın her köşesinde üretilen değerler, bugün tüm insanlığın ortak mirası hâline gelmiştir. Bu büyük emanete sahip çıkmak, bu büyük hazineyi gelecek nesillere aktarmak öncelikli sorumluluğumuzdur.

Yirmi birinci yüzyıl dünyasına sunabileceğimiz yeni bir medeniyet projesinin dokusunu örecek değerleri üretebilmemiz, ancak sahip olduğumuz bu hazinelerin ve zengin birikimin işlenmesiyle mümkündür. Bu miras bize, tarihteki en büyük ilim ve düşünce insanlarının geniş bir yelpazede ürettikleri eserleri sunuyor. Çok çeşitli alanlarda ve disiplinlerde medeniyetimizin en zengin ve benzersiz metinlerini ihtiva eden bu eserlerin korunması, tercüme ya da tıpkıbasım yoluyla işlenmesi ve etkin bir şekilde yeniden inşâ edilmesi, Büyük Türkiye Vizyonumuzun önemli bir parçasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, hiç şüphesiz tarihe, ecdadımıza, gelecek nesillere ve insanlığa sunacağımız eserleri üretmeye yönelik fikrî çabaların hasılası olacaktır. Her alanda olduğu gibi bilim, düşünce, kültür ve sanat alanlarında da eser ve iş üretmek idealiyle yeniden ele alınmaya, ilgi görmeye, kaynak olmaya başlayan bu hazinelerin ülkemize ve tüm insanlığa hayırlar getirmesini temenni ederim. Aziz milletimiz, bu kutsal emaneti yücelterek muhafaza etmeyi sürdürecektir.

Recep Tayyip Erdoğan
Cumhurbaşkanı

İÇİNDEKİLER

MİRKÂTÜ'L-VUSÛL İLÂ İLMİ'L-USÛL

فهرست

مرقاة الوصول
إلى علم الأصول

MİR’ÂTÜ’L-USÛL FÎ ŞERHİ MİRKÂTİ’L-VUSÛL

مرآة الأصول في
شرح مرقاة الوصول

ÖNSÖZ

İslam düşünce tarihi açısından bakıldığında aklî ve şer'î ilimlerin birleştiği bir ilim dalı olan Fıkıh Usulü, esas itibariyle Fıkıh ilmiyle irtibatlı olsa da Kitap ve Sünnet metinlerini konu edinen tüm şer'î ilimleri ilgilendiren bir ilim olup onlar arasında ortak bir dil ve zemin oluşturmak gibi bir işleve de sahip olmuştur. Şer'î hükümlerin dayanağı olan delillerin ve bu delillerin hükümlere delalet yönlerinin incelendiği Fıkıh Usulü ilmi etrafında zengin bir literatür oluşmuştur.

Her disiplinde olduğu gibi fıkıh usulünde de bu ilme yön veren temel metinler mevcuttur. Hicrî dördüncü asrın sonlarından altıncı asrın başlarına kadar olan dönemde fıkıh usulü alanında şaheser sayılacak eserler kaleme alınmıştır. Daha sonraki dönemde yazılan usul eserleri büyük ölçüde bu dönemde yazılan eserler esas alınarak yazılmış, eksik kalan kısımlar ikmal edilmiş, konu tertibi bakımından daha düzenli ve sistemli hale getirilmiştir. Medrese eğitiminin yaygınlaşmasıyla birlikte her ilimde olduğu gibi fıkıh usulü alanında da kısa sürede okunacak ve okutulacak muhtasar metinlere ihtiyaç duyulmuş ve birçok muhtasar metin kaleme alınmış, bunlardan çok tutulanlar üzerine şerh ve haşiye türünden birçok çalışma yapılmıştır.

Molla Hüsrev'in yaşadığı dönem fıkıh usulü alanında bir yandan müstakil eserlerin yazılmaya devam ettiği, diğer yandan da şerh ve haşiye geleneğinin yaygınlaştığı geç klasik dönemdir. Osmanlı âlimleri tarafından fıkıh usulü alanında yazılan müstakil eserler içerisinde en çok tutulanı, üzerine en çok haşiye türünden çalışma yapılanı ve medreselerde uzun yıllar okutulanı hiç kuşkusuz Molla Hüsrev'in *Mirkât* ve *Mir'ât*'ı olmuştur. Bugün de bu metin ve şerh halen okunmakta ve okutulmaktadır. Fıkıh usulünün bir ders olarak İlahiyat Fakültelerinin müfredatında yer alması sebebiyle eserin hem çevirisinin hem de tahkikinin fıkıh usulü ile ilgilenenlere ve lisans ve lisans üstü öğrencilerine faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira fıkıh usulü alanında çevrilen klasik eserlerin sayısı bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar azdır.

Müstakil olarak okutulması sebebiyle *Mir'ât*'tan önce tahkik kısmında *Mirkât* metnine yer verilmiş, çeviride de şerhten önce metnin çevirisi yapılmıştır. Şerh içeresindeki metnin mümkün olduğunca başta verilen metnin çeviri-

sine uygun olmasına özen gösterilmekle birlikte yer yer farklılıklar söz konusudur. Bunun nedeni, metindeki ifadeler arasına şerhte bazen uzun açıklamaların girmiş olmasıdır. Şerhte metne ait cümlelerin bölünme imkânı olduğu yerlerde metin, şerhle uyum sağlayacak şekilde bölünmüş, aksi durumda metnin çevrisi anlam bütünlüğü korunarak konu başına veya ilgili yere toplanmak suretiyle verilmiştir. Hem *Mirkât* hem de *Mir'ât* dil olarak anlaşılması zor metinlerdir. Bu yüzden kimi yerlerde parantez içi açıklamalara yer verilmekle birlikte okuyucuyu bıktırmamak için mümkün olduğunca parantez içi açıklamalardan kaçınılmıştır.

Mirkât'ın hazırlanmasında müellife ait biri müstakil, ikisi *Mir'ât* nüshalarının başında yer alan üç nüsha kullanılmıştır. *Mir'ât*'ın hazırlanmasında ise çok sayıda müstensih nüshası bulunmasına rağmen müellife ait olduğuna kani olduğumuz farklı tarihlerde yazılmış dört nüsha kullanılmıştır. Bu nüshalarla ilgili giriş kısmında bilgi verilmiştir. *Mir'ât*'ta müellifin koyduğu başlıklar olmakla birlikte bu başlıkların yeterli olmaması ve kimi başlıkların şerhle karışık olarak verilmesi sebebiyle konunun içeriğine uygun olarak hem çeviride hem de tahkikte yeni bir başlıklandırma yapılmıştır. Nüshalar arasındaki farklılıklar dipnotta belirtilmiştir. *Mir'ât*'ın müellif tarafından yazılan ilk nüshasında varak kenarlarında bulunan müellife ait notlar (minhuvât) çeviri ve tahkikte dipnotta gösterilmiştir. Metinde geçen âlimlerin kısa biyografileri isimlerinin geçtiği ilk yerde verilmiştir. Eserde zikredilen ayetlerin geçtikleri sûre ve ayet numaraları parantez içinde verilmiştir. Eserin kaynaklarına inilmek suretiyle atıfta bulunulan âlimlerin görüşleri ve alıntı yapılan yerler ilgili kaynaklar taranmak suretiyle dipnotta gösterilmiştir.

Eserin hazırlanması ve basılmasındaki katkılarından dolayı Türkiye Yazma Eserler Kurumunun kurucu başkanı Prof. Dr. Muhittin Macit ile mevcut kurum başkanı Prof. Dr. Ferruh Özpilavcı Beylere, son okumasını yapan Hüseyin Örs ile Seher Erdem Örs'e ve tüm kurum çalışanlarına en kalbî duygularımla teşekkür ederim.

Davut İltaş
Kayseri, 2024

GİRİŞ

I. MOLLA HÜSREV ve ESERLERİ

A. Hayatı: *Mirkât* ve *Dürerü'l-Hükkâm* isimli eserlerinin sonunda kendisinin de açıkça belirttiği üzere Molla Hüsrev'in asıl adı Mehmed'dir. Babasının adı Ferâmurz (Ferâmerz), dedesinin adı ise Ali'dir (Hoca Ali). Babasının adından ve hakkında kullanılan *rûmiyyü'l-asl* (Rum asıllı) ifadesinden hareketle babasının daha sonra müslüman olduğuna ilişkin bazı kaynaklarda yer alan bilgi doğru değildir. Zira dedesinin adının Ali/Hoca Ali olması, değil babasının dedesinin de müslüman olduğunu göstermektedir. Babasının *rûmiyyü'l-asl* olarak nitelendirilmesi ise bugünkü Sivas, Tokat, Çorum ve Amasya'nın dâhil olduğu bölgenin tarihte *Vilâyet-i Rûm* olarak adlandırılması sebebiyledir. Babası, bu bölgede bulunan ve bir Türkmen boyu olan Varsak kabilesinin beylerindendir. Hüsrev ise eniştesinin ismidir. Babasını küçük yaşta kaybettiği için eniştesi Hüsrev'in gözetiminde yetişmiş olup bu süreçte önce "Hüsrev'in kaynı" şeklinde meşhur olmuş, daha sonra "kayın" kelimesi terk edilerek doğrudan eniştesinin ismiyle alınır olmuş ve *Molla Hüsrev* diye şöhret bulmuştur. Doğum yeri hakkında farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte Tokat ile Sivas civarında bir köyde doğduğu genel kabul görmüştür. Doğum tarihi hakkında da kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte 802/1400 yılından sonra doğduğu tahmin edilmektedir.

İlk eğitimini eniştesi Hüsrev'in gözetiminde alan Molla Hüsrev, Bursa'da Molla Fenârî'nin oğlu ve Bursa kadısı olan Yusuf Bâlî'den icazet almıştır. Ayrıca Edirne'de Teftâzânî'nin öğrencilerinden olan Burhâneddin Haydar Herevî'nin (ö. 830/1426) yanı sıra Molla Yegân ve Şeyh Hamza gibi Osmanlı âlimlerinden de ders almıştır. İlk resmî görevine Edirne'de Şah Melek Medresesinde müderris olarak başlamış, yine Edirne'de bulunan Halebiyye Medresesinde de müderrislik yapmıştır. Edirne'de müderrislik yaptığı sırada Sultan II. Mehmed'in (Fâtih) 847/1444'te tahta ilk çıkışında kazasker olarak atanmıştır. Sultan'ın azli sırasında gösterdiği vefa üzerine II. Mehmed'in 855/1451'de ikinci defa tahta çıkışında, sultan tarafından aynı göreve getirilmiştir. İstanbul'un fethinden sonra kiliseden camiye çevrilen Kalenderhâne'de müderrislik yapmıştır. İstanbul kadısı Hızır Bey'in 863/1459'da vefatının ardından ondan boşalan kadılık görevine tayin edilmiş ve uzun bir süre bu görevi sürdürmüştür. Bu görevinin

yanında Eyüp, Galata ve Üsküdar kadılıkları ile Ayasofya müderrisliğini de yürütmüştür. Bir düğün merasiminde Fâtih Sultan Mehmed'in dönemin önde gelen âlimlerinden olan Molla Gürânî'ye sağında, kendisine de solunda yer vermesini ilmî mevkiine uygun bulmayan Molla Hüsrev, İstanbul'u terk edip Bursa'ya gitmiştir. Burada Emir Sultan'a yakın Zeynîler semtinde bir arsa satın alarak Hüsrev Medresesi diye bilinen medresesini yaptırıp tedris faaliyetlerine burada devam etmiştir. 878/1473 yılında Fâtih Sultan Mehmed'in ricası ve daveti üzerine İstanbul'a dönerek zamanın ulemâsı için en saygın makam olarak görülen İstanbul Müftülüğü'ne atanmış ve vefatına kadar da bu görevi sürdürmüştür. 885 yılı Şaban ayında (Ekim 1480) bir Cuma günü İstanbul'da vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine cenazesi Bursa'ya götürülerek burada kendi yaptırdığı Hüsrev Medresesi'nin haziresine defnedilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin Yıldırım Bayezid'den sonra geçirdiği fetret döneminde (1402-1413) dünyaya gelen ve sırasıyla Çelebi Mehmed (I. Mehmed), II. Murad, Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid zamanlarını idrak etmiş olan Molla Hüsrev eğitim, öğretim, iftâ ve yargı faaliyetleriyle dolu bir ömür geçirmiştir. Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan Sahn-ı Semân Medreselerinin programının hazırlanmasına da iştirak etmiştir. Kaynaklarda Ayasofya Camii'nde mihraba geçtiği zaman Fâtih'in vezirlerine "Zamanımızın Ebû Hanife'si" diyerek böyle bir âlimin himayesinde bulunmasından dolayı övündüğü aktarılır. Hocazâde (ö. 893/1488) ile Molla Zeyrek (ö. 903/1497) arasında cereyan eden bir münazarada Fâtih'in isteği üzerine reîsülulemâ sıfatıyla hakemlik yapması da Molla Hüsrev'in ilmî otoritesi ve Fâtih nazarındaki saygınlığını göstermesi bakımından önemlidir. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Samsûnizâde Hasan, Fenârî Hasan Çelebi, Muhyiddin İbn Manisa ve Zenbilli Ali Efendi gibi sonraki nesilde tanınmış isimler vardır.

B. Eserleri: Molla Hüsrev, medrese kökenli bir Osmanlı âlimidir. Çeşitli medreselerde müderris olarak görev yapmasının yanında kadılık ve iftâ görevleriyle de meşgul olmuş, çoğu fıkıh ve fıkıh usulüne dair olmak üzere birçok eser telif etmiş velûd bir müelliftir. Bunlar arasında özellikle fıkıh usulüne dair yazdığı *Mirkât* ve şerhi *Mir'ât*, fürû'a dair yazdığı *Gurer* ve şerhi *Dürer*, ilim ehlinin övgüsüne mazhar olan ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan en önemli eserleridir.

Molla Hüsrev ilmî mesaisinin önemli bir bölümünü fıkıh usulü ile ilgili çalışmalara harcamıştır. Uğraştığı diğer alanlarla karşılaştırıldığında fıkıh usulü alanında verdiği eserler sayıca daha fazladır. Fıkıh usulü alanında yazdığı eserler şunlardır:

1. Mirkâtü'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl: Molla Hüsrev'in fıkıh usulüne dair ilk yazdığı muhtasar bir metindir. Müellif nüshasının ferağ kaydında eseri, h. 839 yılında tamamladığı şeklindeki ifadesi dikkate alındığında Molla Hüsrev'in bu muhtasar metni genç sayılabilecek bir yaşta yazdığı anlaşılır. Bu eser yine kendisi tarafından *Mir'ât* ismiyle şerh edilmiştir. Yaptığımız *Mir'ât* neşri ve çevirisinin başında *Mirkât*'ın da neşir ve çevirisi yer almaktadır.

2. Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl: Muhtasar bir metin olarak yazılan *Mirkât*'ın şerhi olan eser, müellif nüshasının ferağ kaydındaki bilgiye göre h. 850 yılı Ramazan ayının 27. gecesi tamamlanmıştır. *Mirkât* ve *Mir'ât* hakkında aşağıda daha ayrıntılı şekilde durulacaktır.

3. Hâşiye ale't-Telvîh: Teftâzânî tarafından Sadrüşşerîa'nın *Tenkîh* ve *Tavzîh*'i üzerine yazılan *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh* isimli eser üzerine yapılmış bir haşiye çalışmasıdır. Mukaddimesindeki ifadesine göre Molla Hüsrev, bu haşiyeyi *Mirkât* ve *Mir'ât*'tan sonra yazmıştır. Bu eseri yazmadaki amacının da *Telvîh*'in problemli olan yerlerini gidermek, kapalı olan yerlerini açmak, *Teftâzânî*'nin ihmal ettiği konulara yer vermek, kısa geçtiği yerleri açmak, bazı yerler hariç Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'ya yönelik itirazlarını boşa çıkarmak ve yanlış anlamadan kaynaklanan itirazları gidermek olduğunu belirtir. Haşiye, kıyas konusunun "İlletin Bilinme Yolları" konusuna kadardır.[1]

4. Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Muhtasar li's-Seyyid Şerîf: İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulüne dair yazdığı *Muhtasaru'l-Müntehâ* isimli muhtasar fıkıh usulü metni kendisinden sonra farklı mezheplere mensup önde gelen birçok usulcü tarafından şerh edilmiştir. Bu şerhler arasında en çok rağbet gören ve üzerine çok sayıda haşiye yazılan şerh, Adudüddîn el-Îcî tarafından yazılanıdır. Îcî'nin şerhi

1 Molla Hüsrev'in *Telvîh* haşiyesi hakkında daha ayrıntılı değerlendirmeler için bk. İmam Rabbani Çelik, "*XV. YY. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Haşiyeleri"* (Basılmamış doktora tezi), s. 75-78; Çelik İmam Rabbani, "Molla Hüsrev'in *Telvîh* Haşiyesi", *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh*, İsar Yayınları, genişletilmiş 2. Basım, İstanbul 2022, s. 47-74. Molla Hüsrev'in *Telvîh* üzerine yaptığı bu haşiyenin tahkiki, danışmanlığı tarafımızdan yürütülen yüksek lisans tezi olarak hazırlanmakta olup bitmek üzeredir.

üzerine yapılan haşiye çalışmalarından iki tanesi Osmanlı âlimleri arasında revaç bulmuştur. Bunlardan biri Teftâzânî'ye ait olanı diğeri de Seyyid Şerîf Cürcânî'ye ait olanıdır. Eserdeki ifadelerinden bu haşiyeyi, *Telvîh* üzerine yazdığı haşiyeden sonra kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Bu haşiye, Cürcânî'nin haşiyesinin tamamı üzerine olmayıp baş tarafına aittir. Yazma nüshaları mevcuttur.

5. Şerhu Usûli'l-Pezdevî: Molla Hüsrev'in bu çalışması Hanefî usul geleneğini derinden etkilemiş olan Fahrulislam Pezdevî'nin usulünün baş tarafına ait 17 varaklık bir şerhtir.[1] *Mir'ât*'ın mukaddimesinde belirttiği üzere Pezdevî'nin usulünün Molla Hüsrev nazarında ayrı bir yeri ve değeri vardır. Molla Hüsrev şerhin dibacesinde bu şerhi Pezdevî'nin usulündeki kapalılıkları gidermek için kendisinden önce hiç kimsenin yapmadığı ve Pezdevî'nin eseri üzerine kafa yoranların hiçbirinin hatırına gelmeyecek bir şekilde şerh edeceğini ifade etmiştir. *Mir'ât*'da olduğu gibi bu şerhte de önceki şarihlerden özellikle Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330), kimi zaman da Ekmeleddîn Bâbertî'nin (ö. 756/1355) değerlendirmelerine yer vermiş, bu ikisine yönelik birçok yerde eleştiri getirmiştir. Diğer eserlerine yaptığı atıflar göz önüne alınırsa Molla Hüsrev'in bu şerhi ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı ancak tamamlamaya muvaffak olamadığı anlaşılmaktadır.[2]

6. Risâle fi'l-İctihâd: İçtihadın yanı sıra bazı usul konularını da içeren yedi varaklık bir risale olup müellif nüshası olan tek nüshası *Gurerü'l-Ahkâm* adlı fıkıh eserinin sonunda yer almaktadır. Molla Hüsrev ferağ kaydında bu risâleyi h. 878 yılında Zilhicce ayının 11. günü tamamladığını belirtmektedir. Molla Hüsrev risalenin mukaddimesinde Fatih Sultan Mehmed'in kendisinden içtihadın manasının ve şer'î hükümlerin Kitab ve Sünnet'ten ibare, işaret, delâlet ve iktizâ yoluyla nasıl istinbat edildiğinin açıklamasını istediğini ve bu konuda bir yazı yazmasını emrettiğini, kendisinin de bunlara müçtehidin iki kısmını ve kıyas konusunu ilave ettiğini ifade ederek bu emre uyduğunu belirtir.[3] Yazı-

1 Eserin bilinen tek nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi 1141 numaralı eserin 191a-208b varakları arasındadır.

2 Bu değerlendirmeler ve eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kozalı, Abdurrahim, "Molla Hüsrev'in *Şerhu Usûli'l-Pezdevî* Eseri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, cilt 11, sayı 22, 2013, s. 285-304. Eserin mevcut kısmı Kozalı tarafından neşredilmiştir. Bk. "Molla Hüsrevs Werk: Šarhu Usūl al-Pazdawī", *Hikma Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik*, Freiburg, Oktober 2012, Jahrgang: 3, Heft: 5, s. 140-173.

3 Molla Hüsrev risâleye bir isim koymamış, mukaddimesindeki bu bilgiden hareketle risâle, tarafımızdan *Risâle fi'l-ictihâd* olarak isimlendirilmiştir.

lış amacına uygun olarak risale, sade ve anlaşılır bir dille kaleme alınmış olup mukaddime, iki fasıl ve hâtime kısmından oluşmaktadır. Mukaddime kısmında içtihadın sözlük ve terim anlamı, müçtehidin iki kısmından ve şartlarından söz edilmektedir. Birinci fasılda lafzın dörtlü taksimlerinden manaya delalet keyfiyeti itibariyle yapılan nassın ibâre, işaret, delâlet ve iktizâsıyla istidlâl şeklindeki taksim, örneklerle anlatılmıştır. İkinci fasılda ise kıyasın sözlük ve terim anlamından sonra şer'î kıyas, ribâ örneği üzerinden izah edilmiştir. Hâtime kısmında ise Fatih Sultan Mehmed'in ilme verdiği değer üzerinden nail olduğu saltanata değinilerek şer'î ilimlere teşvikten bahsedilmekte ve sultana dua ile sona ermektedir.[1]

7. el-Muhâkemâtü'l-Adûdiyye: Kaynaklarda rastlamamakla birlikte Molla Hüsrev, bu eserine *Mir'ât*'ta bir ilmin adı olması itibariyle *fıkıh usulü* tamlamasında nakil olup olmadığından bahsederken Adudüddîn el-Îcî'nin yaptığı bir değerlendirmeye düştüğü *minhuvât* kaydında şu şekilde değinmiştir:

Minhuvât: "Bu ilmin özel adı haline getirildiğinde başka bir anlama nakledilmiş bir isim olur" sözü. Nakle ihtiyaç duyulmuştur, çünkü usûlü'l-fıkhın sözlük anlamı -bu da fıkhın dayandırıldığı şeylerdir- tafsîlî delilleri de kapsar. Bunun yanlışlığı ise açıktır. Dolayısıyla tafsîlî delillerin fıkıh usûlünün kapsamından çıkarılması için nakle başvurmak gerekir. Bu da ya tağlib yoluyla olur ya da ıstılahı kullananların onun için vazettiklerini açıkça belirtmeleriyle olur. Bu ifadede Muhakkik Adudü'l-mille ve'd-dîn'e (Îcî) bir reddiye söz konusudur. Çünkü o şöyle demiştir: "*Usûl* kelimesi, anlamı fıkhın kendisine dayandığı şey şeklinde olacak şekilde sözlük anlamına hamledilecek olsa bütün kısımları kapsar ve nakle de ihtiyaç kalmaz." Biz bu meseleyi *el-Muhâkemâtü'l-Adûdiyye*'de etraflı bir şekilde ele aldık."

İçeriğine tam olarak vakıf olamamakla birlikte bu açıklamalardan ve isminden hareketle söz konusu çalışmanın Îcî'nin *Muhtasar* şerhiyle ilgili bir çalışma olduğu düşünülebilir. *Adûd Haşiyesi* olarak geçen[2] eserle aynı olması muhtemeldir.

---

1 Risâle, Hasan Özer tarafından Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi nr. 1032 kayıtlı müellif hattı olan tek nüshası esas alınarak neşredilmiştir. Bk. "Hanefî Fakîhi Molla Hüsrev'in (885/1480) Fıkıh Usulüne Ait Bir Risâlesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 8, 2006, s. 271-284.

2 Bu ifade *Mir'ât* nüshalarının birinin (Damad İbrahim Paşa 480) içinde bulunduğu bir mecmuada yer alan Molla Hüsrev'in Teftâzânî'nin *Telvîh*'i üzerine yazdığı haşiyenin yazma nüshasının başında geçmektedir.

Molla Hüsrev'in, fıkıh usulüne dair bu eserleri dışındaki diğer önemli eserleri de şunlardır:

8. Gurerü'l-Âhkâm: Fıkıh meselelerinin Hanefî mezhebindeki muteber görüşler esas alınarak hazırlandığı eser, özellikle kadılar için el kitabı mahiyetinde muhtasar bir eserdir.

9. Dürerü'l-Hükkâm fî şerhi Gureri'l-Âhkâm: Bir önceki eserin müellif tarafından yapılan şerhi olup Molla Hüsrev bu eseri ömrünün sonlarına doğru tamamlamıştır. Eser üzerine çok sayıda şerh ve haşiye çalışması yapılmış olup Türkçeye de çevrilmiştir.[1]

10. Risâle fi'l-Velâ (Risâle fî Bahs Men Tevellede min Hürreti'l-Abd ve'l-İrs): İstanbul'un fethinden sonra şehrin civarında iskan edilecek "ortakçı kullar" meselesiyle ilgili olarak azat edilmiş erkek köle ile aslen hür bir kadının evliliklerinden doğan çocuğun velâsını konu edinen bir risale olup başta Molla Gürânî olmak üzere dönemin Osmanlı âlimlerinin eleştirilerine maruz kalmıştır. Molla Hüsrev, *Ecvibe alâ Molla Gürânî* (*Risâle fî Tahsisi Mesâili'l-Velâ Redden ale'l-Gürânî*) ismiyle Molla Gürânî'nin eleştirilerine cevap vermiştir.[2]

12. Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl li'l-Beyzâvi: Kadı Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl* isimli tefsiri üzerine Bakara sûresinin 142. âyetine kadar yapılmış bir haşiye olup Muhammed b. Abdülmelik el-Bağdâdî tarafından Bakara sûresinin sonuna kadar tamamlanmıştır.

13. Hâşiye ale'l-Mutavvel (Hâşiye alâ Şerhi'l-Mutavvel): Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserinin üçüncü kısmı üzerine Kazvînî (ö. 739/1338) tarafından yapılan özet (*Telhîs/Telhîsü'l-Miftâh*) üzerine Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından *Mutavvel* (*Muhtasarü'l-Meânî*) adıyla yapılan şerh üzerine yapılmış bir çalışmadır. Molla Hüsrev, haşiyenin mukaddimesinde Teftâzânî'yi övgü dolu ifadelerle andıktan sonra bu eserinin sadece *Telhîs* üzerine yapılmış bir şerh olmadığını, bu alana ilişkin tüm eserler üzerine olduğunu ifade etmiştir.

---

1 Eser ve üzerine yapılan çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ençakar, Orhan, "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12/23 (Mayıs 2017), s. 223-277.

2 Molla Hüsrev'in velâ meselesine dair yazdığı bu iki risale hakkında ayrıntılı bilgi ve risalelerin tenkitli neşri için bk. Özer, Hasan, "Molla Hüsrev'in er-Risâle fi'l-Velâ'sı, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir", *İslam Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), s. 173-207.

16. Esâsü'l-İktibâs Tercümesi: Molla Hüsrev'in usul ve fıkıh dışında mantıkla da ilgilendiğini gösteren bu çalışma, Fâtih'in isteği üzerine Nasîrüddîn Tûsî'nin (ö. 672/1274) Farsça yazdığı mantık kitabı olan *Esâsü'l-İktibâs*'ın Arapçaya çevirisi olup Fâtih Sultan Mehmed'e takdim edilmiştir.[1]

17. Vasiyetnâme: Molla Hüsrev'in Türkçe olarak yazdığı tek metin olan vasiyetnâme, ölümünün ardından defnedilinceye kadar yapılmasını istediği işleri anlatmaktadır.

Molla Hüsrev'in bunlar dışında çoğu risale türünden olmak üzere değişik konularda eserleri bulunmaktadır.[2]

II. MİRKÂTÜ'L-VUSÛL ve MİR'ÂTÜ'L-USÛL

A. *Mir'ât*'a Kadar Oluşan Fıkıh Usulü Literatürünün Genel Bir Tasviri

Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* isimli eseriyle başlayan fıkıh usulünün tedvini, Cessâs'ın (ö. 370/981) bu alanda kaleme aldığı *el-Fusûl fi'l-Usûl* isimli eseriyle ilk olgun örneğini vermiştir. Şâfiî ile Cessâs arasında geçen bu sürede fıkıh usulünün birçok konusu tartışılmış ve nihayetinde bu alanda fıkıh usulü ismini taşıyan eserler kaleme alınmaya başlamıştır. Takip eden süreçte Cessâs'tan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) yaşadığı döneme kadar her mezhep ve ekolden fıkıh usulünün şaheserleri olan temel usul eserleri kaleme alınmıştır.

Hanefîlerden Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmü'l-Edille*, Fahrulislâm Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/4090) usul eserleri, Mâlikîlerden Kadı Ebû Bekir el-Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, Bâcî'nin (ö. 474/1081) *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, Şâfiîlerden Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Fakîh ve'l-Mütefakkih*, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *el-Lüma'* ve *Şerhu'l-Lüma*, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân*, Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) *Kavâtı'u'l-Edille*, Hanbelîlerden Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) *el-Udde*, Kelvezânî'nin (ö. 510/1116) *et-Temhîd*, İbn Akîl'in (ö. 513/1119) *el-Vâdıh*, Mutezileden Kadı Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025)

---

1 Eser *Esâsü'l-İktibâs fi'l-Mantık* adı ile Prof. Dr. Ferruh Özpilavcı tarafından tahkik edilerek basılmıştır.

2 Molla Hüsrev'in hayatı ve eserlerine ilişkin yukarıdaki bilgiler konusunda Prof. Dr. Ferhat Koca'nın *Molla Hüsrev* adlı kitabından ve İmam Rabbani Çelik'in "Molla Hüsrev'in Telvîh Haşiyesi" (*Osmanlı'da İlm-i Fıkıh*, İsar Yayınları, genişletilmiş 2. Basım, İstanbul 2022, s. 47-74) adlı çalışmalarından yararlanılmıştır. Daha fazla bilgi için bu çalışmalara bakılabilir.

el-Umed, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *el-Mu'temed*, Şiâdan Şeyh Müfîd'in (ö. 413/1022) *et-Tezkire*, Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044), *ez-Zerî'a*, Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Uddetü'l-Usûl*, Zeydilerden Nâtık-Bilhak'ın (ö. 424/1033) *el-Müczî*, Zahirilerden İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-İhkâm* isimli eserleri bu dönemde farklı ekollere mensup usulcüler tarafından yazılan eserlerin başlıcalarıdır.

Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sı, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl*'ü ve Seyfeddîn Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ı da dâhil sonrasında yazılan usul eserleri, bazı istisnalar dışında yukarıda belirtilen eserler esas alınarak yazılmıştır. Bu açıdan bakıldığında kimi usulcüler, kendinden önce yazılan bir veya birkaç eseri esas alıp kendi bakış açılarını, kanaat ve tercihlerini de yansıtmak suretiyle eserlerini yazmışlardır. Kimi usulcüler de önceki bir eseri ihtisar etme veya üzerine şerh veya haşiye yazma şeklinde eser vermişlerdir. Bütün bu yazım tarzlarının başarılı örnekleri mevcuttur. Diğer birçok ilimde olduğu gibi fıkıh usulü alanında da medrese eğitimine bağlı olarak muhtasar metinlere ihtiyaç duyulması, fıkıh usulü yazımında birbirine bağlı metin, şerh, haşiye geleneğinin yaygınlaşmasına yol açmış ve takriben hicrî altıncı yüzyılın sonlarından itibaren artık fıkıh usulü literatürü büyük ölçüde bu üçlü gelenek çerçevesinde şekillenmeye başlamıştır.

Diğer yandan usulcüler fıkıh usulü yazımında esas itibariyle iki yöntem takip etmişlerdir. Bunlardan biri özellikle kelamcıların yazdıkları usul eserlerinde takip ettikleri *kelamcılar yöntemi* (tarîkatü'l-mütekellimîn), diğeri ise fakihler tarafından kaleme alınan usul eserlerinde takip edilen *fıkıhçılar yöntemidir* (tarîkatü'l-fukahâ). Birinci yöntem kimilerince *tarîkatü'ş-Şâfiiyye* olarak adlandırılırken ikinci yöntem de *tarîkatü'l-Hanefiyye* olarak adlandırılmaktadır. Kelamcılar yönteminde asıl olan usul kaidelerinin fürû' fıkıhtan soyutlanarak delillerin gösterdiği doğrultuda ele alınmasıdır. Bu yüzden kelamcı usulcüler tarafından yazılan usul eserlerinde usulcünün, bağlı olduğu mezhebin imamının benimsediği usul kaidelerine aykırı düşen görüşleri benimsediği görülür. Fıkıhçılar yönteminde ise usul kaideleri mezhebin fürû' görüşleri doğrultusunda ele alınır ve esas amaç da fürû'u desteklemektir. Usul kaideleri mezhebin fürû'undan hareketle ortaya konulduğu için fıkıhçılar yöntemine göre yazılan usul eserlerinde usulcünün, bağlı olduğu mezhebin imamının benimsediği usul kaidelerine

aykırı bir görüş benimsemesi söz konusu değildir. Usul yazımında fıkıhçılar yöntemi özellikle Hanefî usulcüler tarafından kullanılırken kelamcılar yöntemi daha çok Eş'ârî ve Mu'tezilî usulcüler tarafından kullanılmıştır. Bununla birlikte Şâfiî mezhebine mensup olmalarına rağmen Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Sem'ânî gibi Hanefî mezhebi dışında başka mezheplere mensup usulcüler tarafından da fıkıhçılar yöntemine göre eser yazanlar mevcuttur. Bu yüzden bu yöntemin *tarîkatü'l-fukâha* şeklinde nitelendirilmesi, *tarikatü'l-Hanefiyye* şeklinde nitelendirilmesinden daha isabetlidir. Aynı şekilde kelamcılar yöntemine göre usul eseri yazan sadece Şâfiîler olmadığı için bu yöntemin de *tarikatü'l-mütekellimîn* olarak nitelendirilmesi daha isabetlidir.

İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *el-Bedî'*i ile başlayan süreçte fıkıh usulü yazımında özellikle bazı Hanefî usulcülerin takip ettiği yeni bir usul yazımı ortaya çıkmıştır. İbnü's-Sââtî, söz konusu eserinin mukaddimesinde Fahrulislam Pezdevî'nin usul eseri ile Seyfüddîn Âmidî'nin *el-İhkâm* adlı eserinin içerdiği önemli meseleleri özetlediğini, iki tarafın terminolojisini de tanıttığını ifade eder. Aynı şekilde Hanefî usulcülerden Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) da *Tenkîh* ve şerhi *Tavzîh*'de Pezdevî'nin usulünü esas almakla birlikte Râzî'nin *el-Mahsûl* ve İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ının içerdiği konuların özünü verdiğini belirtir. Yine Osmanlı âlimlerinden Molla Fenârî (ö. 834/1431) *Fûsûlü'l-Bedâyi'* isimli usul eserini yazarken her iki yönteme göre yazılmış onlarca usul eserinden yararlandığını belirtir.

İbn Haldun'un da işaret ettiği bu yazım tarzı[1] daha sonra memzûc/karma metod olarak adlandırılmıştır. Ancak bu yazım tarzını diğer iki yöntemden ayırmak gerekir. Diğer iki yöntem arasında fıkıh usulünün işlevine ilişkin esaslı bir farklılık söz konusu iken[2] bu yazım tarzı daha ziyade kelamcı usulcüler tarafından yazılan usul eserlerinde yer alan bazı nazarî konu ve tartışmaların Hanefî usulüne taşınarak Hanefî usul anlayışı açısından değerlendirilmesini ve usul konularının sistematiğinde belli ölçüde bir değişikliğe gidilmesini ve konuların kelamcı usulcülerin eserlerinde olduğu gibi soyut bir şekilde ele alınmasını hedeflemiştir. Diğer bir ifadeyle bu yeni yazım tarzında iki yöntem mezcedilerek eklektik bir usul anlayışı oluşturma gibi bir amaç söz konusu değildir.

---

1 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 456.

2 İki yöntem arasındaki farklılık için bk. İltaş, Davut, "Fıkıh Usûlü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimname*, XVII/2, 2009.

Bu çerçeveden bakıldığında Molla Hüsrev, her ne kadar bazı kelamcı usulcülerin görüş ve değerlendirmelerine yer verse de selefi Molla Fenârî'den farklı olarak *Mirkât* ve *Mir'ât*'ı fakihler yöntemine göre kaleme almıştır. *Mirkât* ve *Mir'ât*'ın içeriğine geçmeden önce bunların arka planını oluşturması itibariyle Molla Hüsrev zamanında Osmanlı dönemi usul anlayışına yön veren temel eserlerden de kısaca bahsetmek yerinde olur.

Osmanlı dönemi âlimlerinin usul çalışmalarını, birincisi usul tarihinde çok tutulan temel metinler üzerine yazılan şerh ve haşiyeler, ikincisi ise -birincisine nazaran sayıca daha az olsa da- şerh ve haşiye niteliği taşımayan müstakil eserler şeklinde iki grupta değerlendirmek mümkündür.

Molla Hüsrev öncesinde Osmanlı âlimleri tarafından müstakil olarak yazılan en göze çarpan ve *Mir'ât* da dahil sonra yazılan eserlere kıyasla en kapsamlı ve derinlikli eser hiç kuşkusuz Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûli'ş-Şerâyi'* isimli eseridir. Molla Fenârî, eserinin mukaddimesinde bu eseri Hanefî ve Şâfiî mezhebinin seçkin örneklerinden yararlanarak bu eserlerdeki usul birikimini yansıtmak, fıkıh usulünün birbirine karıştırılan *mebâdî* ve *mesâil*ini birbirinden ayırmak, önceki usulcülerin üstesinden gelemediği kapalı konuları açmak amacıyla yazdığını belirtir. Molla Fenârî, sadece görüşleri aktarmakla kalmamış, yer verdiği her görüşün gerekçelerini de sıralayarak bunları değerlendirmiş ve itirazlarını sıralamıştır. İbnü's-Sââtî'yi de görüşlerin gerekçelerine yer vermediği için eleştirmiştir. O, mensup olduğu mezhebin usul görüşlerini körü körüne değil, sağlam olduğu gerekçesiyle savunduğunu, zira zayıf olduğu açık olan bir görüşü taklit etmenin caiz olmadığını, hele hele fâsid olduğu teyit edilmiş bir içtihadın hiçbir şekilde savunulamayacağını belirtir. Usul konuları arasında net bir şekilde *mebâdî* ve *mesâil* ayırımı yaptığı için eserinde daha çok kelamcı usulcülerin eserlerindeki tertibi özellikle de Âmidî'nin *el-İhkâm*'ının tertibini izlemiştir. *Fusûlü'l-Bedâyi'*'nin konu sistematiği bir *fâtiha*, bir *matlab*dan ibaret olup bunların açılımı şöyledir:

Fâtiha: Dört Maksat

Birinci maksat: Usûl-i fıkhın mahiyeti
İkinci maksat: Usûl-i fıkhın faydası
Üçüncü maksat: Usûl-i fıkhın konusu

Dördüncü maksat: Usûl-i fıkhın yararlandığı ilimler

Matlab: İki Mukaddime, İki Maksat, Hâtime

Birinci mukaddime: Usûl-i fıkhın konularının sayısı

İkinci mukaddime: Üç maksat

Birinci maksat: el-Mebâdiu'l-Kelâmiyye

İkinci maksat: el-Mebâdiu'l-Lugaviyye

Üçüncü maksat: el-Mebâdiu'l-Ahkâmiyye (Dört kısım)

Birinci kısım: Hâkim

İkinci kısım: Hüküm

Üçüncü kısım: Mahkûmun fîh

Dördüncü kısım: Mahkûmun aleyh

Birinci maksat: Dört rükün (Deliller)

Birinci rükün: Kitab

İkinci rükün: Sünnet

Üçüncü rükün: İcmâ

Dördüncü rükün: Kıyas

İkinci maksat: İki rükün

Birinci rükün: Teâruz

İkinci rükün: Tercih

Hâtime: İctihâd ve Fetva ile İlgili Meseleler

Molla Fenârî'den farklı olarak Molla Hüsrev, eserinde konu tertibi itibariyle büyük ölçüde Sadrüşşerîa'nın *Tenkîh*'ini esas almakla birlikte ictihâd konusuna eserin sonunda "Hâtime" başlığı altında yer verme konusunda Molla Fenârî'yi izlemiştir.

Molla Hüsrev'in *Mirkât* ve *Mir'ât*'ı ile karşılaştırıldığında *Fusûlü'l-Bedâyi*''in daha üst düzeyde ve daha orijinal bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Bu yüzden Osmanlı'da usul tahsilinde bir ihtisas kitabı olarak kabul görmüştür.[1] Ulema nezdinde itibar görmekle birlikte bu eser, *Mirkât* ve *Mir'ât*'ın sahip olduğu şöhreti kazanamamıştır. Bunun birtakım nedenleri mevcuttur.

1 Bk. Okur, Kaşif Hamdi, *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hâdimî Örneği*, s. 45.

Birincisi, *Fusûlü'l-Bedâyi'*'in oldukça hacimli bir eser olmasıdır. *Mir'ât* ile karşılaştırıldığında nerdeyse onun üç katı hacimde bir eserdir. Yazılış amacı açısından bakıldığında Molla Fenârî daha çok usul ilminin meselelerini müdellel olarak yeni bir bakış açısı ve üslupla ele alan bir eser yazmayı hedeflemiştir ki, eserin *Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûli'ş-Şerâyi'* şeklindeki ismi de bu amacı yansıtacak şekilde konulmuştur. Dolayısıyla *Mirkât* ve *Mir'ât* gibi medrese eğitimi sırasında tedris edilmesi kolay bir eser değildir.

İkincisi, *Fusûlü'l-Bedâyi'*'in içerdiği yoğun konu ve tartışmalardır. Molla Fenârî'nin yararlandığı çok sayıdaki kaynaktan aktardığı zengin konu ve tartışmalar, bu konu ve tartışmalara aşina olmayanlar açısından ayrı bir zorluk taşımaktadır. Molla Fenârî sanki okuyan kişi bunlardan haberdarmış gibi bu konu ve tartışmaları ele alıp anlatmaktadır. Dolayısıyla usul, fıkıh, mantık, kelam ve Arap diliyle ilgili literatüre hâkim olmayan ve bu literatürdeki girift tartışmaları bilmeyen kimseler açısından anlaşılması ve istifadesi çok zor bir eserdir. Diğer bir nokta eserle yakından ilgilenmeyenler açısından ana konuların bulunması kolay olmakla birlikte detay konu ve tartışmaların eserin neresinde ele alınıp işlendiğini bulmak pek o kadar kolay değildir. Molla Hüsrev ise bu konuların ve tartışmaların hepsini eserinde ele almayıp mukaddimesinde belirttiği üzere başlıca usul meselelerini ve tartışmalarını ele aldığı bir eser yazmıştır. Bu yönüyle *Fusûlü'l-Bedâyi'*'den daha fazla rağbet görmüş ve tutulmuştur.

Üçüncüsü, müellifin *Fusûlü'l-Bedâyi'*'de kullandığı dil ve üsluptur. Molla Fenârî mantıkçı olması sebebiyle ele aldığı konularda klasik mantığın dilini kullanmıştır. Bunun yanında eserin giriş kısmında kimi mantık konularına yer verilmiş olması sebebiyle de klasik mantığa belli düzeyde hâkim olmayan kimselerin kolay kolay anlaması mümkün değildir. Diğer yandan gramer kurallarına uygun olmakla birlikte okuyanı son derece yoran ifade biçimlerinin yer aldığı, akıcı olmayan bir dile sahiptir. Kimi zaman cümlenin nerde başlayıp nerde bittiğini kestirmek son derece güç olup çok dikkatli bir okumayı gerektirmektedir. Yer yer satırlar sonra, öncesine yapılan atıflar anlamayı zorlaştıran diğer bir husustur. Molla Hüsrev'in *Mirkât* ve *Mir'ât*'ta kullandığı dil yer yer zor olmakla birlikte *Fusûlü'l-Bedâyi'* ile karşılaştırıldığında nispeten daha kolay ve anlaşılır bir dildir. Anlamayı zorlaştıran yerler de çoğunlukla *Fusûlü'l-Bedâyi'*'den yapılan iktibasların olduğu yerlerdir.[1]

1 Belirttiğimiz bu nedenlerden dolayı olsa gerek *Fusûlü'l-Bedâyi'*'i üzerine çok fazla çalışma yapılmamıştır.

Yazmalarının çok olmasına ve basılmış olmasına rağmen günümüz akademik çalışmalarında bu eserden çok fazla istifade edilmemesi ve üzerinde değişik açılardan henüz derinlikli ve yeterli düzeyde çalışma yapılmaması da muhtemelen yukarıda belirttiğimiz nedenlerden dolayıdır.[1]

Osmanlı dönemi usul çalışmalarının karakteristik özelliklerinden biri de usul alanında yaygın etkiye sahip eserler üzerine yapılan şerh ve haşiye çalışmalarıdır. Bu şerh ve haşiyelerin kimisi belli başlı eserlerin ders kitabı olarak takriri esnasında alınan notların gözden geçirilmesiyle kimisi de müellifin bu alandaki yetkinliğini göstermek amacıyla entelektüel bir çabanın sonucunda yazılmıştır. Osmanlı döneminde bir kısmı yapılan fıkıh usulü çalışmalarda kullanılan bir kısmı da medreselerde okutulan ve üzerine şerh ve haşiye çalışmaları yapılan belli başlı eserler mevcuttur. Molla Hüsrev'in *Mirkât* ve *Mir'ât*'ının da ana kaynakları olan çoğu Hanefî usulcüler tarafından yazılan bu eserlerden yaygın etkiye sahip olanları şu şekilde sıralamak mümkündür.

Usûlü'l-Pezdevî: Fahrulislâm Ebü'l-'Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) tarafından fukaha metoduna göre yazılan eser, yazıldığı dönemden itibaren Hanefî usul anlayışını ve kendisinden sonra yazılan Hanefî usul eserlerini en çok etkilemiş olan eserdir.[2] Pezdevî'nin usul eseri Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmasa da yapılan çalışmalarda kendisinden çok istifade edilen bir eser olarak etkisini sürdürmüştür. Musannifek (ö. 875/1470), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Manisavî (ö. 1000/1591) Pezdevî'nin usulü üzerine şerh yazan Osmanlı âlimlerindendir. Pezdevî'nin usulü aynı zamanda Molla Fenârî ve Molla Hüsrev'in temel kaynakları arasında yer almaktadır. Teftâzânî de *Telvîh* haşiyesinde Pezdevî'nin usulüne oldukça fazla atıfta bulunmuştur. Nesefî'nin *Menâru'l-Envâr*'ının temel kaynağı olan Pezdevî'nin usulü, Sadrüşşerîa'nın *Tenkîh* ve şerhi *Tavzîh*'in, Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-Bedâyi'*inin, Molla Hüsrev'in *Mirkât ve Mir'ât*'ının da temel kaynaklarından biridir.

Eser üzerine oğlu Fenârîzâde Mehmed Şah tarafından bir muhtasar ve bir haşiye yazılmış, Yusuf b. İbrahim el-Mağribî de önce eseri ihtisar etmiş sonra da bu muhtasar üzerine bir şerh yazmıştır. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II, 1268.

1 Molla Fenârî ve *Fusûlü'l-Bedâyi'* üzerine Hakkı Aydın tarafından yapılan *Molla Fenârî ve Fusûlü'l-Bedâyi' fî Usûli'ş-Şerâyi'deki Metodu* adlı bir çalışma mevcuttur (Atatürk Ü. Sosyal Bilimler E. 1989). Çalışma daha sonra kitap olarak basılmıştır.

2 Pezdevî'nin usulünün değeri ve etkisi konusunda bk. Mürteza Bedir, Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *DİA*, XXXIV, 265-266.

Tenkîh, Tavzîh, Telvîh: Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Tenkîh* isimli metni ile üzerine yazdığı *Tavzîh* isimli şerhi ve Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) bunlar üzerine kaleme aldığı *Telvîh* haşiyesi, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan eserlerin başında gelmektedir. Gerek *Tenkîh* ve *Tavzîh* üzerine[1] gerekse *Telvîh* üzerine[2] kimisi tam kimisi kısmî onlarca şerh ve haşiye kaleme alınmıştır. *Telvîh* üzerine yazılan haşiyelerden biri de yukarıda değinildiği gibi Molla Hüsrev'e aittir.

Menâru'l-Envâr: Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn en-Nesefî (ö. 710/1310) tarafından yazılan ve Nesefî'nin kendisinin de *Keşfü'l-Esrâr* ismiyle şerh ettiği bu muhtasar metin, Pezdevî'nin usulünden sonra en çok tutulan; şerh, haşiye ve ihtisara konu olan, muhtasarları üzerine de çok sayıda şerh ve haşiye yazılan eser olmuştur. Bu şerhler arasında Osmanlı döneminde en çok tutulan ve medreselerde ders kitabı olarak okutulan şerh, İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra) tarafından yazılanı olmuştur.

Muhtasaru'l-Müntehâ: Malikî usulcü İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) tarafından yazılan bu muhtasar metin, yazıldığı dönemden itibaren farklı mezheplerden pek çok âliminin takdirini kazanmış ve üzerine onlarca şerh ve bu şerhler üzerine de haşiyeler, haşiyeler üzerine de haşiyeler yazılmıştır. *Muhtasar* üzerine yapılan şerhlerden özellikle Îcî'ye (ö. 756/1355) ait olanı ve bunun üzerine Cürcânî'nin (ö. 816/1413) yazdığı haşiye Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulduğu gibi bunlar üzerine çok sayıda haşiye yazılmıştır.

el-Muğnî: Habbâzî (ö. 691/1292) tarafından yazılan ve kendisinin de şerh ettiği bu muhtasar metin de çok sayıda şerhe konu olmuş ve diğerleri kadar yaygın olmasa da medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. İlk dönem Osmanlı müderrislerinden Alâeddîn Esved (ö. 800/1397) *el-Muğnî* üzerine hacimli bir şerh yazmıştır.[3]

---

1 *Tenkîh* ve *Tavzîh* üzerine yapılan şerh, haşiye ve ihtisar çalışmaları için bk. Özen, Şükrü, "Tenkîhu'l-usûl", *DİA*, XL, 457-458.

2 *Telvîh* üzerine yapılan çalışmalar için bk. Özen, Şükrü, "Teftâzânî", *DİA*, XL, s. 305-306; Osmanlı döneminde *Telvîh* üzerine yapılan belli başlı tam ve eksik haşiyeler için bk. Çelik, İmam Rabbanî, "XV. Yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Haşiyeleri: Teklife Dair Tartışmalar", (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2020, s. 73-82.

3 Osmanlı döneminde medreselerde okutulan ve üzerine şerh, haşiye ve talik çalışmaları yapılan bu eserler hakkında daha detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Okur, Kaşif Hamdi, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hâdimî Örneği*, Mizan Yayınları, İstanbul, s. 38-49.

B. Molla Hüsrev'in *Mirkât* ve *Mir'ât*'ı

1. *Mirkât* ve *Mir'ât*'ın Mukaddimeleri

Molla Hüsrev hem metnin hem de şerhin ismini mukaddimelerinde açıkça belirtmiştir. Metnin tam adı *Mirkâtü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, şerhin tam adı da *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*'dür.[1]

Molla Hüsrev'in gerek *Mirkât*'ın gerekse *Mir'ât*'ın mukaddimesinde edebî bir dil kullanması sebebiyle üzerine yazılan haşiyelerde bu mukaddimeler üzerinde önemle durulmuş ve ayrıntılı açıklamalar yapılmıştır. Deyim yerindeyse Molla Hüsrev, Arap diline vukufiyetini *Mirkât* metninin ve *Mir'ât* şerhinin mukaddimelerinde göstermek istemiştir. Her iki mukaddimede de kullandığı dil edebî bir üsluba sahip olup *teşbih*, *istiare*, *tanzîr*, *tevcîh*, *seci*' ve *berâat-i istihlâl* gibi birçok edebî sanat ve nükteyi içermektedir.

Mirkât mukaddimesinin hamd ve salât kısmında önce *usûl* ve *fürûu*, ardından *usûl*ün kapsamına giren şer'î delilleri *Kitab*, *Sünnet*, *icmâ*, *istihsân* ve *istıshâb* olarak zikretmiştir. *Kitab*, *Sünnet* ve *icmâ* üzerinde ittifak edilen ve hükmü ispat eden deliller olduğu için açıkça zikredilmiştir. Dördüncü delil *kıyas*ı ise hükmü ispat eden değil, ızhar eden delil olduğu için açıkça zikretmeyip gizli kıyas olan istihsan kapsamında zikretmiştir. Bu dört delilden sonra Hanefîler ile Şâfiîler arasında ihtilaflı olan iki delili yani *istihsan* ve *istıshâb*ı zikretmiştir. Esas itibariyle kıyas olması ve Hanefîler tarafından hüccet kabul edilmesi sebebiyle de istihsâna öncelik vermiştir.

Bu girişin ardından Molla Hüsrev, metne koyduğu isme de yer vermek suretiyle *Mirkât*'ın hangi özellikleri taşıdığını, ne amaçla yazıldığını secîli bir şekilde yazdığı şu ifadelerle ortaya koyar:

> "Bundan sonra bu, usul meselelerinin başlıcalarını, akıl ve nakil denizlerinin incilerini içeren; kusurlu ifadelerden uzak ve makbul işaretlerle bezenmiş; usul delillerinin terazisini usûlün seçkin hakikatlerine ulaşmada faydalı bir şekilde dengeleyen bir mecelledir. Metnin nazmı, sağlamlığının yanı sıra iyi bir şekilde gözden geçirilip düzeltil-

1 Kâtip Çelebi, Molla Riyâdî'nin usul konusunda telif edilmiş bir eser olması sebebiyle metnin *Mir'âtü'l-Usûl* olarak, talibi de manasına ulaştırması sebebiyle şerhin de *Mirkâtü'l-Vûsul* olarak isimlendirilmesinin daha münasip olduğunu söylediğini ifade etmiştir. Bk. *Keşfü'z-Zünûn*, II, 1657.

diği için ayıklanma ve ihtisara ihtiyaç duymaz. Anlamı, maksadı son derece iyi açıkladığı için sırları keşfetmenin yolunu açıklamak için bir işarettir. Bu metni sözün takrir ve tahkiki konusunda her şeyin sahibinin ve her şeyi bilenin inayet ve tevfikine dayanarak düzenledim ve ***Mirkâtü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*** diye isimlendirdim. Allah Teâlâ'dan hidayet hazinesinden yetecek olanı isteyerek ve ondan bu eserin başında ve sonunda sürçmelerden korumasını niyaz ederek bu metni tertip ettim. Çünkü O, yakındır ve işitendir. Sadece O'na dayandım ve sadece O'na döneceğim."

Bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere Molla Hüsrev, fıkıh usulünün önemli konularını içeren, bunların aklî ve naklî delillerle desteklendiği Sadrüşşerîa'nın *Tehkîh* isimli usul metnine benzer muhtasar bir metin kaleme almayı hedeflemiştir. Eyyûbîzâde Mustafa (Mostarî) (ö. 1119/1707) *Miftâhu'l-Husûl* isimli haşiyesinde yukarıda geçen "muğnin ani't-tenkîh" ifadesini izah ederken burada *tevcîh* sanatı bulunduğunu zira bu ifadenin "bu metnin ayıklanmaya ihtiyaç duymayacak şekilde olduğu" anlamına gelebileceği gibi "*Tenkîh* kitabına ihtiyaç bırakmayacak şekilde olduğu" anlamına da gelebileceğini ve bunun güzel bir ifade olduğunu belirtir.

Molla Hüsrev şerh kısmında belirttiği üzere *Mirkât* mukaddimesinin bu kısmını on dördü usûl, on dördü fürû' olmak üzere yirmi sekiz kitabın ismini sözlük anlamlarını kastederek kullanmak suretiyle yazmıştır. Şerhte metnin bu kısmında geçen usul kitaplarını ve fürû' kitaplarını şu şekilde sıralamıştır: Fıkıh usulü eserleri *Takvîm, Mîzân, Burhân, Mahsûl, İhkâm, Muğnî, Tenkîh, Tebyîn, Menâr, Tavzîh, Minhâc, Keşfü'l-Esrâr, Takrîr, Tahkîk;* fürû' fıkıh eserleri de *Dürer, Bihâr, Nâfi*', *Müstasfâ, Hakâik, Tehzîb, Gâye, İnâye, Kifâye, Kenz, Hidâye, Vikâye, Bidâye, Nihâye*'dir.[1]

Molla Hüsrev'in berâat-i istihlâl sanatını kullanarak *Mirkât* mukaddimesinde sıraladığı bu eserlerle ilgili olarak *Mirkât* ve *Mir'ât* üzerine tahkik ve değerlendirme yapanların düştüğü iki hataya değinmek yerinde olur.

Birincisi, *Mir'ât* üzerine yapılan çalışmalarda bu eserlerin Molla Hüsrev'in *Mir'ât*'ı yazarken yararlandığı kaynaklar olarak verildiğinin ileri sürülmüş olmasıdır.[2]

---

1 Eserlerin tam isimleri ve müellifleri, çeviri ve tahkik kısmında dipnotta verilmiştir.

2 Bu değerlendirme için bk. Özket, Hasan, "Molla Hüsrev ve Mir'âtü'l-Usûl Adlı Eserenin Kaynakları" (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Ü. S.B.E, Erzurum 1992, s. 31; Koca, Ferhat, "*Mir'âtü'l-Usûl*", *DİA* 2005, XXX, 148; Câmiatü Ümmü'l-Kurâ neşri, Suudi Arabistan 2008, s. 108; Dâru'l-Man-

Molla Hüsrev, eserini yazarken bu eserlerin önemli bir kısmından yararlanmış olmakla birlikte bu iddia doğru değildir. Zira Molla Hüsrev, bu eserleri sıraladığı yerde sadece bu eserlerden yararlandığına ilişkin herhangi bir ifade kullanmamıştır. Aksine sözlük anlamları açısından maksadını ifade etmeye elverişli gördüğü usul ve fürû' eserlerinin isimlerinden bir seçki yapmıştır. Diğer yandan yararlandığı kaynaklar açısından eserinin ana omurgasını oluşturan Teftâzânî'nin *Telvîh* haşiyesi, Pezdevî'nin usulü, Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-Bedâyi'*'i Kâânî'nin *Şerhu'l-Muğnî*'si, Kâkî'nin *Câmiu'l-Esrâr* isimli *Menâr* şerhi ve benzeri önemli usul kaynakları bu eserler içerisinde yer almamaktadır. Bu durum fürû' fıkıh eserleri için de geçerlidir. Molla Hüsrev'in eserinde yararlandığı usul ve fürû'a ilişkin kaynakların mukaddimede sayılan bu eserlerden ibaret olmadığı, neşirlerin muhakkikleri tarafından belirtilmiş olmasına rağmen böyle bir değerlendirme yapmış olmaları hayret vericidir.

Berâat-i istihlâl şeklindeki bu edebî sanatın kullanımına Molla Hüsrev'in *Mir'ât*'ından önce ve sonra yazılan diğer birçok eserde de rastlamak mümkündür. Mesela Teftâzânî de *Telvîh* haşiyesinin mukaddimesinde besmele, hamdele ve salveleden sonra Sadrüşşerîa'nın *Tenkîh* ve *Tavzîh*'ine neden haşiye yazdığını açıklarken benzer bir üslup kullanarak birçok usul ve fürû' eserinin ismini kullanmıştır. Aynı şekilde usul ve fürû' eserlerinin isimleriyle aynı secili üslubun daha zengin bir biçiminin kullanımını, Mostârî'nin *Miftâhu'l-Husûl* haşiyesinin mukaddimesinde Molla Hüsrev'in *Mir'ât*'ını tavsif ederken görmekteyiz. Dolayısıyla sayılan bu eserleri Molla Hüsrev'in eserini yazarken yararlandığı kaynaklar olarak değil, *berâat-i istihlâl* sanatının sergilendiği edebî bir üslup özelliği olarak değerlendirmek daha doğrudur.

İkincisi, fürû' eserlerinin başında geçen *Dürer* isimli eserin, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ tahkikinde Molla Hüsrev'in fürû'a dair yazdığı *Gurerü'l-Ahkâm* isimli muhtasar metne yine kendisi tarafından yazılan *Dürerü'l-Hükkâm*

---

zûme neşri, Libya 2009, s. 16. Recep Cici ise "Molla Hüsrev'in Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri" (*Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu* içinde, Bursa 2013, s. 153-177) isimli basılı tebliğinde (s. 158) "Eserini iki *maksad*/bölüm ve bir *hâtime*den belirten müellif, bunu Pezdevî'nin metodunu esas alarak hazırladığını ifade etmekte ve çoğu usule dair olmak üzere yararlandığı yirmi altı kaynak zikretmektedir." diyerek aynı değerlendirmeyi yapmış ve 27. dipnotta bu 26 eserin ismini sıralamıştır. Hâlbuki Molla Hüsrev, *Mir'ât* şerhinde yukarıda belirttiğimiz üzere 14 usul, 14 fürû' eseri olmak üzere toplam 28 eserin ismini kullandığını bizzat kendisi ifade etmektedir.

isimli eser olduğunun ifade edilmiş olmasıdır.[1] Muhakkik aynı isimde kendisine ait bir eserin olması sebebiyle araştırma ihtiyacı duymadan bu eserin Molla Hüsrev'in eseri olduğunu düşünmüş olmalıdır. Ancak bu değerlendirme de doğru değildir. Çünkü ferağ kayıtlarında belirttiği üzere Molla Hüsrev, *Mir'ât*'ı h. 850 yılında bitirmiş, *Dürerü'l-Hükkâm* ise h. 877-883 yılları arasında yazılmıştır. Yani *Mir'ât* yazıldığında *Dürer* henüz ortada yoktur.

Molla Hüsrev, *Mirkât*'ta olduğu gibi *Mir'ât*'ın mukaddimesine de yine berâat-i istihlâl sanatının bir örneği olarak hamd kısmından sonra Kitab, Sünnet, icmâ ve rey kelimelerini kullanarak başlamıştır. *Mirkât* gibi *Mir'ât*'ın mukaddimesi de baştan sona seçili ifadelerden oluşmaktadır. Molla Hüsrev *Mir'ât*'ın mukaddimesinde oldukça fazla garip kelime kullanmıştır. Bu kelimelerin önemli bir bölümünü kenara düştüğü *minhuvât* kayıtlarında özellikle Cevherî'nin (ö. 400/1009 *Sıhâh*'ına atıfta bulunarak açıklama ihtiyacı hissetmiştir. Aynı şekilde *Mir'ât* üzerine haşiye yazanlar da bu kelimelerin açıklanmasına ayrı bir önem vermişlerdir.

Molla Hüsrev, eserini methetme sadedinde *Mir'ât*'ın mukaddimesinin sonlarına doğru şu dizeleri yazmıştır:

Lütuf ve kerem sahibi Allah'ın hamd ve yardımı ile
Doğdu, doğudan yükselen dolunay gibi bu mecelle

Aydınlandı sayesinde fürûun yolları
Açıldı sayesinde usûlün kolları

Sayesinde tazelendi fürûun dalları
Sayesinde sağlamlaştı usûl binası

Baktığında yüzünün beyazlığına ehli
Tecelli eder bir gerdanlık ve inci dizisi

Şayet nazar etseler akl-ı selim ile bu metne
Şahit olurlar tamamının nakille desteklendiğine

Kim ciddiyet gösterirse bu metnin anlaşılmasında
Galip gelir hasmına, yardımcısı Hind Kılıcı olsa da

İlâhî, muvaffak kıldığın gibi toparlamaya
Makbul kıl sonsuza dek bu metni ashab katında

---

1 Molla Hüsrev, *Mir'ât*, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, (Birinci Kısım), s. 111.

Belki Allah'ın dil uzatmaktan koruduğu bir lisan
Şânı yüce İlâha dua ederek şöyle der benim için

"Hayır versin yaptığına karşılık bu dünyada
Müreffeh bir hayat bahşetsin ukbâda da"

Bu da esasında edebî bir sanat olan *tanzîr*in bir örneği olup Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-Bedâyi*'sinin mukaddimesinde kendi eserini methettiği dizelere benzemektedir.

2. *Mirkât* ve *Mir'ât*'ın Yazılış Amacı

Molla Hüsrev medresede yetişmiş, aynı zamanda medreselerde hocalık yapmış bir âlimdir. İlmî icazetinden sonra Edirne'de Şah Melek Medresesinde ardından yine Edirne'de Halebiyye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Muhtemelen medresedeki eğitim ve öğretim faaliyeti esnasında fıkıh usulü alanında medreselerde okutulmak üzere selefleri olan Hanefî usulcülerden Ahsîkesî'nin (ö. 644/1246) *el-Müntehâb*'ı, Habbâzî'nin (ö. 691/1292) *el-Muğnî*'si, Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Menâru'l-Envâr*'ı ve Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Tenkîhu'l-Usûl*'ü tarzında muhtasar bir metin kaleme alarak bu metinlerde gördüğü bazı yerleri ıslah etmeyi düşünmüş olmalıdır. *Mirkât*'ın metninin *Menâr* ve özellikle *Tenkîh* ile büyük benzerlikler içermesi bu düşünceyi destekler niteliktedir. Diğer bir amaç ise muhtasar metin müelliflerinin yaptığı gibi bazı ekleme, çıkarma ve tadilatlarla Pezdevî'nin usulünün yeniden üretilmesidir. Çünkü Habbâzî'nin *el-Muğnî*'si istisna edilecek olursa bu muhtasar metinleri, Pezdevî'nin usulünün yeni ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden üretilmiş muhtasarları olarak değerlendirmek mümkündür.

Bununla birlikte Molla Hüsrev'in yazdığı bu muhtasar metnin ilim ehli arasında birtakım eleştirilere ve dedikodulara yol açtığı anlaşılmaktadır ki, bunu Molla Hüsrev'in mukaddimedeki şu ifadelerinden anlamak mümkündür:

"Sonra insanların tabiatlarına haset ve inadın hâkim olduğu, kulların yaptıkları sebebiyle karada ve denizde fesadın yayıldığı bir zamanda yaşamam sebebiyle bu metni hicran zaviyelerine attım, nisyan örümcekleri de üzerine ağlarını ördü. Zira tabiatlarına haset ve inadın hâkim olduğu bu kişilerin en üstün meziyetleri, insanları doğru ve düzgün yoldan çevirmek, örnek tutumları da keskin dişleri ve

> sivri dilleri ile deriyi parçalamaktır. Bunlar, hakka ulaştıran bir hidayet rehberi ve kılavuz bulmaksızın dalaletin çıkmaz dar sokaklarına daldılar. "*Yoksa sen, onların çoğunun hakkı dinleyeceğini ya da düşüneceğini mi sanıyorsun. Onlar ancak hayvanlar gibidirler, hatta izledikleri yol bakımından daha da sapıktırlar.*" (Furkân, 25/44). Ta ki, ilham diliyle -ki bu bir vehim değildi- bu metnin yüzünden örtüyü kaldırıp insanların arasına çıkarmam emredildi. Bunun üzerine bu işi yapmak için kolları sıvadım, gündüzleri ve geceleri uykusuz geçirdim."

Molla Hüsrev'in bu metni h. 839 yılında bitirdiği göz önüne alındığında *Mirkât*'ı yazdığı sıralarda henüz kırk yaşına ulaşmamış otuzlu yaşların ortalarında genç bir âlim olması sebebiyle bu tür eleştirilere maruz kalmış olması mümkündür. Bu eleştiriler sebebiyle olsa gerek *Mirkât*'ı yazdıktan sonra bir süre bir kenara koymuştur. Yukarıdaki alıntıda ilham diliyle bu metni gün yüzüne çıkarmasının kendisine emredildiğini belirttiği yerin kenarına müellif nüshasında düştüğü *minhuvât* kaydında metni gün yüzüne çıkarması ve üzerine şerh yazmasını şu şekilde açıklamaktadır:

> "*Ta ki, ilham diliyle bana emredildi* sözü, metni yazdıktan sonra vukû bulan hadiseye işaret etmektedir ki, bu hadise şudur: Rüyamda kendimi bir yolda giderken gördüm. Yolda büyüklerin tavırlarına sahip beyaz elbiseli birtakım adamların bana doğru geldiklerini gördüm. Derken bana iyice yaklaştılar. Reisleri beni karşıladı ve onunla musafahada bulundum. Bana "Usul konusunda bir metin yazdın, niye onu gün yüzüne çıkarmıyorsun." dedi. Ben de mazeret beyan ederek "Bunu gün yüzüne çıkarmak için yazmadım, aksine ashabımızın sözlerini araştırmak ve maksatlarına vakıf olmak için yazdım." dedim. O zât benim bu mazeretimi kabul etmeyip istifade edilmesi için metni gün yüzüne çıkarmam konusunda son derece ısrar etti. Onun bu ısrarını görünce emrettiği şeyi kabul ettim. Uyandıktan sonra bu rüyayı salihlerden bir arkadaşıma anlattım. O da "O zât sana bu metni şerh etmeni emretmiş, çünkü yazdığın metnin şerhe ihtiyacı var, şerh olmadan bu metinden tam anlamıyla istifade edilemez." dedi. Bunun üzerine ben de şerhe başladım. Bu şerhi tamamlamayı nasip eden Allah'a hamd olsun."

Şerhte de *Mirkât*'ın şerhe olan ihtiyacına şu şekilde temas etmiştir:

> "Metni yazdıktan sonra bilmece seviyesine varmasa da kısa olduğunu anladım. Maksadı ihlal etme derecesine ulaşmasa da birtakım problemlerinin olduğunu gördüm. Bunun üzerine idrak etmekle gönüllerin hoşnut olacağı, göğüslerin ferahlayacağı birtakım anlamlarla ve satırları arasında parıldayan birtakım kelimelerle -meramı istenilen şekilde ortaya koyan ve konuları alışılmışın dışında bir tetkikle- metnin nüktelerini keşfetmek ve ortaya çıkarmak suretiyle kısa olan yerlerini açmak, anlaşılması zor yerlerini gidermek ve kapalı olan yerlerini açıklamak suretiyle problemli yerlerin çözümünü içeren bir şerh yazdım. Böylece metin üzerine yazılan bu şerh ile metin, sanki nur üstüne nur oldu."

Açıkça ifade etmese de Molla Hüsrev, *Mirkât* metnini yazarken üzerine şerh yazmayı da düşünmüş olmalıdır. Çünkü muhtemelen şerhte biraz daha açacağını düşünerek metinde birçok konuya çok kısa bazen bir cümle ile değinmiştir. Sonuç olarak metin ve şerh bütünleşmiş vaziyettedir. Bu konuda da İbn Ankâ el-Fezârî'nin (ö. 620/1224) şu beytine atıfta bulunmuştur:

Sanki asılıydı Süreyyâ alnında
Burnunda Şi'râ, Ay vardı yanağında

Molla Hüsrev, eserinde hata ve kusur bulunması durumunda mürüvvet sahibine yakışan davranışın hatayı düzeltmesi ve bu hatanın gerektirdiği kınamadan yüz çevirmesi olduğunu ifade ederek buna mazeret olarak şu dizelere yer vermiştir:

Şayet görürsen bir gevşeklik nazmımda
Ve bir zayıflık, anlamları açıklamamda

Nispet etme bunu benim noksanlığıma
Zira raksım bağlıdır zamanın canlılığına

Molla Hüsrev, *Mir'ât* şerhine ne zaman başladığına ilişkin bir bilgi vermemekle birlikte ferağ kaydında h. 850 yılının Ramazan ayının 27. gecesi (16 Aralık 1446) tamamladığını ifade etmektedir.

Sonuç olarak Molla Hüsrev'in Pezdevî'nin usulünü merkeze alıp kendisine kadar gelen usul birikiminin önemli konularını yansıtan, mütekaddimûn ve müteahhirûnun bu konulardaki görüşlerini aklî ve naklî gerekçeleriyle bir araya

getiren nispeten farklı bir tertip içeren ve medreselerde okutulmasını düşündüğü muhtasar bir metin ve orta hacimli bir şerh yazmayı tasarladığını ve buna da muvaffak olduğunu söylemek mümkündür.

3. *Mirkât* ve *Mir'ât*'ın İçeriği ve Konu Sistematiği

Fıkıh usulü, isminin de çağrıştırdığı üzere fıkha yani şer'î hükümlerin bilgisine ulaştıran asıllardan/delillerden ibarettir. Burada esas itibariyle kastedilen de şer'î delillerdir. Şer'î hükmün bilgisine ulaşma konusunda aklın bir asıl olup olmadığı usulcülerin kelamî anlayışlarıyla bağlantılı ihtilaflı bir konu olup *hüsün-kubuh* ve *hazr ve ibâha* konuları çerçevesinde fıkıh usülünde tartışılmıştır. Bu açıdan bakıldığında fıkıh usulünün esas itibariyle deliller hiyerarşisinden ibaret bir disiplin olduğunu söylemek mümkündür.

Böyle olmakla birlikte fıkıh usulünün konularının neler olduğu ve nasıl bir tertiple ele alınacağı konusunda usulcülerin mezhebî anlayışlarının etkisi olduğu gibi usulcülerin kişisel tercihlerinin de etkili olduğu görülür. Usulün konularının neler olduğu, tertibi ve birbiriyle bağlantısını Bâkıllânî, Basrî ve Gazzâlî gibi kimi usulcüler, eserlerinin giriş kısmında bizzat açıklarken[1] çoğu zaman usulcüler bu konuyu doğrudan ele almayıp bunu eserlerinde ele aldıkları konular ve bu konuların ele alındığı yer ile göstermişlerdir.

Detay konular söz konusu olduğunda ise usulcülerin kişisel bakış ve tercihlerinin daha etkili olduğu söylenebilir. Mesela Gazzâlî, birçok usulcünün şer'î hükümlerin istinbatında bilinmesinin gerekli olduğu düşüncesiyle fıkıh usulü kapsamında üzerinde durdukları "Hurûfü'l-meânî" konusuna, usulün değil dilin konusu olduğu gerekçesiyle eserinde yer vermemiştir.[2] Yine Gazzâlî, usulcülerin geneli tarafından bir delil olarak Kitab, Sünnet ve icmâdan sonra ele alınan kıyası, *el-Müstasfâ*'da nazmın ma'kûlü ile delâlet eden bir delâlet şekli olarak düşündüğü için deliller içerisinde değil, mantûk ve mefhûmun delâletinden sonra delâlet konusunun sonunda ele almıştır. Kıyasın bir delil olarak değil, bir delâlet türü olarak ele alınması, mantıkî açıdan tutarlı olmakla birlikte Gazzâlî'den sonra hiçbir

---

1 Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998, I, 310; Basrî, *el-Mu'temed*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, I, 6-9; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, (nşr. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 7-9.

2 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 9.

usulcü bu konuda onu izlememiştir. Aksine İbn Reşik gibi bazı usulcüler kıyası delilller arasından çıkarmasından dolayı Gazzâlî'yi eleştirmiştir.[1] Yine Cüveynî (ö. 478/1085) *el-Burhân*'da "Te'vilât" başlığı altında bir bab açarak te'vilin tarifinin yanı sıra çok sayıda fâsid te'vil örneklerini sıralayıp bunları izah ederken[2] aynı mezhepten olan çağdaşı Sem'ânî (ö. 489/1096), bu konunun yerinin fıkıh usulü değil, hilâfiyât olduğu gerekçesiyle Cüveynî'yi eleştirmiştir.[3] Şâtıbî (ö. 790/1388) ise fıkıh usulünün kat'î olduğu düşüncesinden hareketle zan ifade ettiği gerekçesiyle *el-Muvâfakât*'da "Kıyas" konusuna yer vermemiştir. Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Mirkât ve *Mir'ât*'ın usule ilişkin ele aldığı konular ve konu sistematiği, fıkıh usulünün tanımı ile doğrudan irtibatlıdır. Molla Hüsrev'e göre fıkıh usulü, şer'î delillerin ve şer'î hükümlerin hallerinin kendisi sayesinde bilindiği bir ilim olup bu da söz konusu hallerin, hükümlerin delillerle ispatında etkisinin bulunması açısından ele alınması demektir. Yani ister mutlak olarak ister çatışma halinde olsun şer'î hükümlere delalet etmesi açısından şer'î delillerin ele alınması, şer'î delillerden çıkarılması açısından da şer'î hükümlerin ele alınmasıdır. Şöyle ki, fıkhî meseleler muayyen delillere dayanır. Meselelerin delillerden çıkarılması noktasında ise delillerin ve hükümlerin hallerinin bilinmesine ihtiyaç duyulur. Bu haller ayrıntıları itibariyle kurala bağlanacak bir sayı ile sınırlı değildir. Dolayısıyla bu hallerin hüküm çıkarımı amaçlandığında başvurulacak genel bir biçimde bilinmesine ihtiyaç vardır. İşte fıkıhtan farklı olarak gerek delillere ve gerekse hükümlere ilişkin bu hallerin genel biçimde tanıtılmasını üstlenen ilim, fıkıh usulü ilmidir.

Molla Hüsrev, usûl ilminin konusunun ne olduğu konusunda ihtilaf edildiğini belirterek Gazzâlî'nin *Mi'yâru'l-İlm*'de deliller ile sabit olması açısından *hükümler* olduğunu tercih ettiğini, Âmidî'nin (ö. 631/1233) ise kendilerinden hükümlerin çıkarılması açısından *deliller* olduğunu tercih ettiğini belirtir.

Hem delillerin hem de hükümlerin usûl ilminin konusu olduğunda kuşku yoktur. Ancak bir ilmin konusunun birden fazla olup olmayacağı tartışma-

1 İbn Reşîk, *Lübâbü'l-Mahsûl*, (nşr. Muhammed Gazalî Ömer Câbî), Dâru'l-Buhûs, Dubai 2001, I, 269.
2 Cüveynî, *el-Burhân*, (nşr. Abdülazîm Mahmude d-Dîb), Dâru'l-Vefâ, 1997, I, 336-366.
3 Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-Edille*, (nşr. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî), Mektebetü't-Tevbe, 1998, III, 57.

sına bağlı olarak ve hangisinin öne çıkarılıp esas kabul edileceği, hangisinin diğerine bağlı olarak ele alınacağı açısından fıkıh usulünün esas konusunun ne olduğu tartışılmıştır.

Bu konuda Sadrüşşerîa'yı izleyen Molla Hüsrev, asıl olanın bir ilmin konusunun birden fazla olmaması olduğunu kabul etmekle birlikte iki şey arasında özel bir nispetin bulunması durumunda söz konusu özel nispet açısından bu iki şeyin de o ilmin konusu olmasının mümkün olduğunu ifade eder. Fıkıh usulündeki özel nispet delillerle hükümler arasındaki bağlantı olup bu bağlantı deliller açısından *ispat*, hükümler açısından ise *sübut* diye ifade edilir. Dolayısıyla birincinin ikinciyi sabit kılan olması, ikincinin de birinci ile sabit olan olması açısından ikisi arasında özel bir nispet bulunmaktadır.

Bu açıklamalar doğrultusunda Molla Hüsrev fıkıh usulünün konularını "maksat" kelimesiyle ifade ettiği iki ana konu çerçevesinde düzenlemiştir. Birinci maksat delillere, ikinci maksat da hükümlere ayrılmıştır. İki maksattan her birini de "rükün" kelimesiyle ifade ettiği dört ana konuya ayırmıştır. İctihâd ve ictihâdla ilgili konulara ise "hâtime" başlığı altında eserin sonunda yer vermiştir. Fıkıh usulünün tanımı, konusu ve gayesinin ele alındığı "mukaddime" kısmıyla birlikte eserin ana planı şu şekildedir:

Mukaddime: Fıkıh Usulünün Tanımı, Konusu, Gayesi

Birinci Maksat: Deliller

Birinci rükün: Kitab
İkinci rükün: Sünnet
Üçüncü rükün: İcmâ
Dördüncü rükün: Kıyas

İkinci Maksat: Hükümler

Birinci rükün: Hüküm
İkinci rükün: Hâkim
Üçüncü rükün: Mahkûmun bih
Dördüncü rükün: Mahkûmun aleyh
Hâtime: İctihâd

Mirkât ve *Mir'ât*'ın konu tertibini, bir fikir vermesi açısından Molla Hüsrev'in eserinden çokça istifade ettiği Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhu'l-Usûl* isimli eserindeki konu tertibi ile karşılaştırmak yerinde olur. *Tenkîh*'in konu sistematiği şu şekildedir:

Mukaddime: Fıkıh Usulünün Tanımı ve Konusu

Birinci Kısım: Şer'î Deliller

Birinci rükün: Kitab

İkinci rükün: Sünnet

Üçüncü rükün: İcmâ

Dördüncü rükün: Kıyas

Bâb: İctihâd

İkinci Kısım: Hüküm

Bâb: Hüküm

Bâb: Mahkûmun bih

Bâb: Mahkûmun aleyh

Görüldüğü üzere iki eserin konu sistematiği birbirine oldukça yakın olmakla beraber bazı bakımlardan farklılıklar söz konusudur. *Tenkîh*'de ilk bakışta ictihâd konusunun seçildiği yer iğreti gibi duruyor olsa da Teftâzânî'nin açıklamasına göre usulcünün incelemesi, kendisinden şer'î hükümlerin istinbat edilmesi açısından deliller hakkında olup bunun yolu da ictihâd olduğu için Sadrüşşerîa deliller konusunu ictihâd konusu ile noktalamıştır. Ancak Molla Hüsrev, ictihâd konusunda Molla Fenârî'yi izleyerek bunu onun yaptığı gibi "hâtime" başlığı altında son konu olarak verir.

Molla Fenârî ve Molla Hüsrev'in ictihâd konusunu "Hâtime" başlığı altında son konu olarak vermeleri, bu konuya daha uygun bir yer bulamamalarından değil fıkıh usulünün tanımı ve konusuna bakışlarıyla ilgili bilinçli bir tercihin sonucudur. Bununla birlikte Molla Hüsrev ile Molla Fenârî arasında da bir farklılık söz konusudur. Şöyle ki yukarıda fıkıh usulünün tanımında belirtildiği üzere Molla Hüsrev'e göre fıkıh usulünün birbiriyle bağlantılı deliller ve hükümler olmak üzere iki temel konusu vardır.

İctihâd ise fıkıh usulünün temel bir konusu değil, talî bir konusudur. Molla Fenârî'ye göre ise hüküm konusu da fıkıh usulünün temel konusu değildir. Ona göre fıkıh usulünün temel konusu delillerdir. Bu yüzden Molla Fenârî, hüküm ve hükümle ilgili konuları esas konuyu ele almadan önce "Mebâdî" başlığı altında esas konunun mukaddimeleri kapsamında ele almıştır.

Diğer yandan Sadrüşşerîa "hâkim" konusunu hüküm konusu içinde değil, birinci delil olan Kitab'ın emir bahsinde "Hüsün-Kubuh" konusunun içinde ele almıştır. Molla Fenârî ise "Hâkim" konusunu, hükümle ilgili diğer konularla birlikte bir yerde ele almıştır. Ancak Molla Fenârî hüküm ve hükümle ilgili konuları "el-Mebâdiu'l-Âhkâmiyye" başlığı altında deliller konusundan önce ele alırken Molla Hüsrev, deliller konusundan sonra ele almayı tercih etmiştir. Çünkü Molla Hüsrev'e göre itibar noktasında öncelik delillere aittir.

Molla Hüsrev "Deliller", "İstidlâl Şekilleri" ve "Tercih Yolları" konularını kendi içinde sahih ve fâsid olarak ikiye ayırmış, önce bunların sahih olanlarını sonra da her konunun sonunda fâsid olanlarını *fasıl*, *teznîb* ve *tezyîl* gibi başlıklar altında ele almıştır. Bu doğrultuda Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyası (istihsânı da kıyas konusunda ele alır) hüküm çıkarımında sahih deliller olarak; istıshâb, delillerin yokluğu ile istidlâlde bulunma ve taklit konularını da fâsid deliller olarak incelemiştir. Deliller konusu gibi delillerin delaleti konusunda da aynı yöntemi izleyerek önce sahih istidlâl şekillerini Hanefîlerdeki dörtlü elfâz taksimi çerçevesinde ele almış, ardından fâsid istidlâl şekillerine yer vermiştir.

Delillerin delaleti konusunda Molla Hüsrev, Pezdevî'nin usulündeki çizgiyi takip ederek *elfâz bahisleri*ni, birinci asıl olan *Kitab* içerisinde "Kitab ve Sünnet'in Müşterek Olduğu Konular" başlığı altında ele almıştır. Burada Pezdevî'den ayrıldığı bir nokta söz konusudur. Pezdevî nazım ve manânın kısımları olarak *elfâz* bahislerini ele alırken klasik mantığın *tasavvur* ve *tasdik* ayırımına denk düşecek şekilde önce bu kısımların her birini sözlük anlamları ve terim anlamları açısından tanıtmış ardından tekrar sırasıyla bunlara ilişkin alt kısımları ve bunların hükümlerini ele almıştır.[1] Pezdevî'nin bu ikili tutumunun, ken-

1 Pezdevî'nin elfâz bahislerine ilişkin Hanefî usul anlayışına katkısı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Güman, Osman, "Hanefi Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi,* 2012, cilt: XVII, sayı: 33, s. 103-132.

disinden sonraki Hanefî usulcüler tarafından pek kabul gördüğü söylenemez. Görebildiğimiz kadarıyla bu konuda sadece Molla Fenârî *Fusûlü'l-Bedâyi*''de aynı yöntemi izleyerek *elfâz bahisleri*ni önce tanım, sonra hükümleri olmak üzere iki ayrı yerde ele almıştır. Molla Hüsrev ise her bir kısma ilişkin kısım ve hükümlerini, tanımlarının ardından vermek suretiyle diğer Hanefî usulcüleri izlemiştir.

Usûlün önemli konularından olan "Emir ve Nehiy" konusu Hanefî usulcüler tarafından farklı yer ve şekillerde ele alınmıştır. Pezdevî'nin çağdaşı Serahsî, öneminden dolayı eserine doğrudan bu konularla başlarken Pezdevî, emir ve nehiy konusunu hâs lafzın kapsamında değerlendirerek hâssın hükümlerini verdikten sonra önce emir sonra nehiy konusunu ele almıştır. Sadrüşşerîa bu konuda Pezdevî'den ayrılarak emir ve nehiy konusunu diğer taksim ve kısımlardan ayrı olarak müstakil bir başlık altında incelemiştir. Sadrüşşerîa da klasik mantığın *tasavvur* ve *tasdik* ayırımını çağrıştıracak şekilde *elfâz* taksimini önce kendi arasında ikiye ayırmıştır. Birinci kısımda müfret lafızların delaleti olarak değerlendirdiği dörtlü taksim ve kısımlarını "Lafzın Mana Açısından Taksimi" başlığı altında; emir ve nehyi ise inşâ anlamını içermesinden dolayı "Lafzın Şer'î Hükmü İfade Etmesi" başlığı altında incelemiştir. Ancak Sadrüşşerîa'nın yaptığı bu yenilik kendisinden sonraki Hanefî usulcüler tarafından pek kabul görmemiştir. Molla Fenârî gibi Molla Hüsrev de bu konuda Pezdevî'yi izleyerek uzun olmasına rağmen emir ve nehiy konusunu hâs lafzın alt konusu olarak ele alıp incelemişlerdir. Yine vacibin değişik açılardan yapılan taksimi de hüküm konusunda değil, emir konusunun içinde işlenmiştir.

Molla Hüsrev hâs lafız kapsamında değerlendirilen "Mutlak ve Mukayyet" konusunu ise ikiye ayırmıştır. Mutlak ve mukayyedi tanımları ve hükümleri itibariyle emir ve nehiy konusundan sonra hâs lafzın kısımları olarak ele almış, ancak "Mutlakın Mukayyede Hamli" konusunu, yukarıda belirtildiği üzere "Fâsid İstidlal Şekilleri" başlığı altında incelemiştir. Bu şekilde ele alması da Hanefîlerin prensip olarak mutlakın mukayyede hamlini kabul etmemeleriyle açıklanabilecek bir tutumdur.

Elfâz taksiminin birincisi lafzın vaz' açısından taksimi olup Debûsî ile başlayan *hâs*, *âm*, *müşterek* ve *müevvel* şeklindeki bu taksim, Sadrüşşerîa'ya kadar Hanefî usulcüler tarafından yaygın kabul görmüştür. Sadrüşşerîa ise bu taksimden *müevvel*i çıkararak onun yerine *cem-i münekker*i koymuştur. Molla Hüsrev bu konuda Sadrüşşerîa'yı izlemekle birlikte *müevvel*in taksimde yer almamasının gerekçesi konusunda Sadrüşşerîa'dan ayrılır ve onun ileri sürdüğü gerekçeyi eleştirir.

Sadrüşşerîa, lafzın konulduğu anlamda kullanılıp kullanılmaması açısından yapılan taksime ikinci taksim olarak yer verirken Molla Hüsrev, Pezdevî'yi izleyerek açıklık ve kapalılık açısından yapılan taksimi, ikinci taksim olarak -Sadrüşşerîa bunu üçüncü taksim olarak vermiştir- konulduğu anlamda kullanılıp kullanılmaması açısından yapılan taksimi ise üçüncü taksim olarak vermiştir.

Üçüncü taksim hakikat, mecaz, sarih ve kinaye kısımlarından oluşmaktadır. Molla Hüsrev bu konuda Sadrüşşerîa'yı izleyerek hakikat ve mecazla ilgili konulara yer verdikten sonra uzun bir konu olmasına rağmen hakikat ve mecazla ilişkisinden dolayı "Hurûfü'l-Meânî" konusunu ele almış, sarih ve kinayeye bunlardan sonra yer vermiştir.

İbarenin, işaretin, delaletin ve iktizanın delaletinin yer aldığı lafzın anlama vakıf olma açısından yapılan dördüncü taksimiyle sahih istidlâl şekilleri sona ermiştir.

Molla Hüsrev bu taksimin ardından fâsid istidlâl şekilleri olarak nitelediği mefhûmu'l-muhalefe, nazımda birlikteliğin hükümde eşitliği gerektirmesi, âmmın sebebi ile tahsisi, âmmın konuşanın maksadı ile tahsisi ve mutlakın mukayyede hamli konularını incelemiştir.

Sadrüşşerîa Sünnet'i de ilgilendirdiği için beyan konusunu Sünnet'le ilgili konulardan sonra icmâ konusundan önce ele alırken Molla Hüsrev beyan konusunu, delâletle ilgili konulardan sonra Kitab ve Sünnet'in müşterek olduğu konular çerçevesinde Sünnet'ten önce ele almış ve bu şekilde Kitab ve Sünnet'in ortak olduğu delâlet ve beyanla ilgili konulara birinci rükün olan Kitab içerisinde yer vermiştir.

İkinci delil olan Sünnet ile ilgili konuları bitirdikten sonra Sadrüşşerîa'nın yaptığı gibi Kitab ve Sünnet'le bağlantısından dolayı öncekilerin şeriatı ve sahabî sözü ve tabiî sözüne yer vermiştir. Ardından icmâ ve kıyas konularını ele alarak sahih delilleri noktalamıştır. Sahih delillerden sonra da fâsid deliller altında istıshâb, delillerin yokluğu ile istidlâlde bulunma ve taklitle ilgili konulara yer vermiştir.

Molla Hüsrev, yine Sadrüşşerîa'yı izleyerek "Muâraza ve Tercîh" konusuna delillerle ilgili konuların sonunda yer vermiştir ve bu şekilde değişik açılardan incelendiği birinci maksat olan deliller konusunu tamamlamış, hüküm ve hükümlerle ilgili konulara geçmiştir.

Hüküm ve hükümlerle ilgili konular da delil ve delillerle ilgili konular gibi dört rükün çerçevesinde ikinci maksat kapsamında ele alınmıştır. Hâkim konusu istisna edilecek olursa hükümle ilgili diğer üç konuda Molla Hüsrev, Sadrüşşerîa'nın *Tenkîh*'indeki konu tertibini izlemiştir. Son olarak da hâtime kısmında Sadrüşşerîa'nın delillerden sonra hüküm konusundan önce ele aldığı ictihâd konusuna yer vermiştir.

4. *Mirkât* ve *Mir'ât*'ta Usul Konularının Ele Alınış Biçimi

Molla Hüsrev, usul konularını ele alırken birçok konuda Şafiî'nin görüş ve gerekçesine de yer vermekle birlikte esas itibariyle *Mirkât* ve *Mir'ât*'ı Hanefîlerin usul görüşlerini veciz bir şekilde ifade etmek ve gerekçelendirmek üzere kaleme almıştır. Bu yüzden *Mirkât*'ta mezhep içinde tercih edilen görüşleri esas almıştır. Mezhepler arasındaki ihtilaflı usul meselelerini ve hangi mezhebin hangi görüşü savunduğunu gerekçeleriyle birlikte *Mir'ât*'ta ele alıp değerlendirmiştir.

Hanefî imamlar arasında ihtilaf olması durumunda ihtilaflı görüşlere metinde kısaca işaret etmiş, ayrıntılarını ise şerhte açıklamıştır. Ebû Hanîfe ile diğer Hanefî imamlar arasında ihtilaf olması halinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunarak diğerlerine cevap vermiştir. Mukaddime kısmında belirttiği üzere ihtilaflı usul meselelerinde bütün görüşlere yer vermemiş, belli başlı görüşlere ve gerekçelerine yer verip değerlendirmiştir.

Savunduğu görüşe yöneltilen veya yöneltilmesi muhtemel belli başlı itirazlara da yer vererek onları cevaplandırmıştır. Bu itiraz ve cevapların büyük çoğunluğu yararlandığı eserlerden özellikle Teftâzânî'nin *Telvîh* haşiyesinden iktibas edilmiş olup kendine mahsus olan cevap ve değerlendirmeleri daha çok "derim ki" ifadesiyle vermiştir. Kendisinden önceki Hanefî usulcülerden farklı şekilde ele aldığı konuların sonunda ise bu konuları farklı bir şekilde ele aldığını, bu ele alış tarzının daha güzel olduğunu özellikle belirterek bunun Allah'ın kendisine bir lütfu ve ilhamı olduğunu ifade etmiştir.

Mirkât ve *Mir'ât* Hanefîlerde hâkim olan fakihler yöntemi doğrultusunda yazıldığı için ele alınan her bir usul kaidesi bazen bir, bazen birkaç örnekle açıklanmıştır. Bu açıdan eserde fürû'a ait çok sayıda örnek meseleye yer verilmiştir.

Usul konularını ele alırken ele aldığı konunun mahiyetine bağlı olarak bir kısmının ismini açıkça zikrettiği, bir kısmının ise ismini zikretmediği pek çok usulcü, fakih, kelamcı ve dilciye referansta bulunmuştur.

Molla Hüsrev'in nazarında Pezdevî'nin ve usul eserinin ayrı bir yeri ve değeri olduğunu vurgulamak gerekir. Deyim yerindeyse *Mir'ât*'ı Pezdevî'nin eserinin anlaşılmasını kolaylaştırmak, maksadını ortaya koymak ve onun görüşlerini savunmak amacıyla yazmıştır. Mukaddimesinde Pezdevî ve usul eseri hakkında şu övgü dolu ifadeleri kullanmıştır:

"Usul ilminde büyük âlimlerin, şerefli fazilet sahibi kişilerin *-Allah hepsini selam yurduna yerleştirsin-* her biri, hastaya şifa veren ve susuzluktan yananı suya kandıran uzun ve kısa kıymetli pek çok kitap telif etmişlerdir. Bunlar içinde Fahrulislam Pezdevî'nin *Usul*'ü özellikle anılmalıdır. Bu eser, usul çölünün şaşmaz sağlam kayası ve yapılması kolay iş değildir. İlim ve kemal sahiplerinin sözleri, kadrinin yüceliğine şehadet etmiş, rezillerin mızrak gibi sivri dilleri, konumunu küçültmekten imtina etmiştir. Bundan sonra usul ilminde eser yazmak, bab ve fasıllar düzenlemek, denize ihtiyaç duyulduğunda bir avuç su ile yağmura ihtiyaç duyulduğunda da bir damla su ile yardım etmek gibidir. Evet, durum böyle olsa da şayet bir kimse, ifadeyi gözden geçirip düzeltmeyi, kolayca anlaşılmasını sağlamayı, maksadını ortaya koyarak imamın görüşünü keşfetmeyi, meselenin hakikatini ortaya koyarak onu savunmayı amaçlarsa kı-

nayan hasetçiler hoşlanmasa da bu kimsenin bu alanda eser yazmaya azmetmesi ve yönelmesi câizdir."

Görüldüğü üzere Molla Hüsrev, fıkıh usulü ilminin Pezdevî'nin eseri ile kemal noktasına ulaştığı düşüncesindedir. Bundan sonra yapılabilecek şey onun ifadelerini gözden geçirip anlaşılmasını sağlamak ve maksadını açıklamak, tertip ve düzene koymak ve bazı konuları ikmal etmektir. Usul ilmi konusunda kendi konumunu, Pezdevî'nin konumu ile kıyaslarken de şu beyte yer vermiştir:

"Aslanın izlerini takip eden, bu sayede yaban eşeklerinden
Arta kalanlara ulaşır, zira aslan dilediği kadar yer."

Bu yüzden ele aldığı konuyla ve savunduğu görüşle ilgili Pezdevî'nin ifadelerine yer vermeye özen göstermiş; onun izaha muhtaç olan, yanlış anlaşılan veya itiraza açık olan ifadelerine de atıfta bulunmuştur. Çok fazla olmamakla birlikte bazı konularda Pezdevî'ye yönelik eleştirileri de mevcuttur. Mesela Pezdevî'nin hâs lafzın delâletinin kesinliğiyle ilişkilendirdiği elin kesilmesi halinde çalınan malın dokunulmazlığının düşeceği meselesinde şöyle demektedir:

> "*Denildi ki*,[1] çalınan malın dokunulmazlığının batıl olması, sirkat âyetindeki (Mâide, 5/38) *fakta'û* sözü ile değil, *cezâen* lafzının mutlaklığı sebebiyledir.
>
> Fahrulislam Pezdevî dedi ki, "Şâfiî şöyle demiştir: "Kesmek anlamına gelen *kat'* kelimesi, özel anlamı olan hâs bir lafızdır. Bu hâs lafız ile amel ederek malın dokunulmazlığının iptali nasıl söz konusu olabiliyor! Dolayısıyla kaçtığınız şeye yakalandınız (yağmurdan kaçarken doluya tutuldunuz)." Buna verilecek cevap şudur: Bize göre bu hüküm, *fakta'û* ifadesine bitişik olan bir nas ile sabittir. Bu da Allah Teâlâ'nın "yaptıklarına karşılık olarak" sözüdür. Çünkü *mutlak karşılık*, kulun fiili mukabilinde Allah hakkı olarak vâcip olan şeyin ismidir. Allah hakkı olarak vâcip olması, cezaya sürükleyen suçun sadece onun hakkı üzerinde gerçekleştiğini gösterir. Bunun zorunlu sonucu olarak da dokunulmazlık Allah hakkına dönüşür."

1 "Denildi ki, (kîle)" ifadesi, Molla Hüsrev'in Pezdevî'nin verdiği bu örneğin söz konusu mesele çerçevesinde ele alınmasına katılmadığını gösterir.

> Fahrulislam'ın bu cevabı tartışmaya açıktır. Çünkü Şâfiî tarafından ileri sürülen itiraz böyleyse bu itirazı gidermek için böyle bir zorlamaya gerek yoktur. Aksine şöyle deriz: Bizim bu konudaki gerekçemiz, Hz. Peygamberin "*Sağ eli kesildikten sonra hırsız için tazmin yükümlülüğü yoktur.*" sözüdür. Çünkü nassın sükût ettiği bir hükmün haber-i vâhid ile ispatının caiz olduğu konusunda ihtilaf yoktur."

Molla Hüsrev kimi zaman şarihlerin Pezdevî'nin bazı konulara ilişkin sözlerindeki maksadını anlayamadıklarını belirterek onları eleştirmiştir. Mesela Pezdevî'nin dörtlü taksimi yaparken kullandığı "şer'in hükümlerinin bilinmesine yönelik hususlarda" kaydı Sığnâkî, Abdülaziz el-Buhârî ve Babertî gibi şârihler tarafından "Bu kayıt hükümlerin bilinmesinin kendisi ile ilgisi olmayan kıssalar, meseller, hikmetler ve benzeri şeylerden kaçınmak içindir" şeklinde açıklanmış olup Molla Hüsrev bu konuda şöyle demektedir:

> "Buna göre lafzın, şer'î hükümlerin bilinmesine yönelik halleri gereğince bu dört açıdan dört taksimi söz konusudur. Çünkü usulcü, nazmın halleri hakkında mutlak olarak araştırma yapmaz, aksine nazmın, şer'î hükümleri ifade etmesinde etkisi olan kısımlarının halleri hakkında araştırma yapar. Bu haller de malum olduğu üzere istikrâ hükmü gereğince dört kısmın hallerine münhasırdır. İşte Fahrulislam'ın "şer'in hükümlerinin bilinmesine yönelik hususlarda" sözü ile kastettiği şey bu haller olup şarihlerin "Bu kayıt, hükümlerin bilinmesinin kendisi ile ilgisi olmayan kıssalar, meseller, hikmetler ve benzeri şeylerden kaçınmak içindir." şeklindeki sözleriyle ifade ettikleri şey değildir. Çünkü onların bu ifadelerinde terk edilmesi gereken şeye yönelmek ve zikredilmesi gereken şeye yönelmeyi terk etmek söz konusudur."

Pezdevî kadar olmasa da ele aldığı konularda Serahsî'nin görüş ve değerlendirmelerine de atıfta bulunmuştur. Aynı şekilde yer yer Cessâs, Debûsî, Semerkandî, Habbâzî, Abdülazîz Buhârî, gibi önde gelen Hanefî usulcülerin görüş ve değerlendirmelerine de yer vermiştir.

Molla Hüsrev'in ele aldığı konularda görüş ve değerlendirmelerine sıklıkla yer verdiği Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'yi ayrı değerlendirmek gerekir. *Mirkât* ve

Mir'ât'ta bu iki usulcüden oldukça fazla yararlanmakla ve otoritelerini kabul etmekle birlikte kimi zaman ileri sürdükleri görüş, kimi zaman gerekçelendirmeleri konusunda ikisine de yönelik oldukça fazla eleştirileri söz konusudur. Tabir caizse Teftâzânî ve Sadrüşşerîa'nın açığını bulduğu hiçbir yerde fırsatı kaçırmayıp eleştirmiştir. Bu yerlerden birinde Teftâzânî'yi insaf sınırlarını zorlayacak şekilde eleştirmiştir. En'âm suresinin 158. ayetindeki "veya" anlamına gelen "ev" edatının kullanımı konusunda Teftâzânî'nin *Keşşâf* şerhindeki ifadesiyle *Telvîh*'deki ifadesinin birbirine zıt olduğunu belirterek şu şekilde eleştirmiştir:

> "İyice düşündüğünde buradaki ifadeyle *Telvîh*'deki ifade arasında tam bir zıtlık olduğunu anlarsın. Fakat "*Allah'ın nur vermediği kimse için artık bir nur yoktur*" (Nûr, 24/40)."

Bu eleştiriye dayanamayan Mostarî, *Miftâhu'l-Husûl* haşiyesinde önce Molla Hüsrev'in konuyu bu üslup ile *Telvîh*'ten aldığını sonra da Teftâzânî'nin iki yerdeki sözü arasında çelişki olmadığını ifade ederek o da aynı üslupla Molla Hüsrev'i eleştirmiştir:

> "Açıktır ki, musannif *Telvîh*'te söyleneni doğru kabul etmiştir. Çünkü bu bahsi bu üslup ile *Telvîh*'ten almıştır. Dahası bu kitapta zikrettiği bahislerin çoğunu ondan almıştır. İşin hakikatini öğrenmek istersen şu söyleyeceğime kulak ver! Deriz ki, … Bu şekilde musannifin *Telvîh* sahibinin iki sözü arasında vehmettiği çelişki giderilmiş olup bu, son derece açıktır. Fakat "*Allah'ın nur vermediği kimse için artık bir nur yoktur*" (Nûr, 24/40)."

Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'yı eleştirdiği kimi konularda ise Teftâzânî'yi eleştirerek Sadrüşşerîa'yı savunmuştur. Mesela fıkıh usulünün konusunun neden deliller ve hükümler olduğu konusunu ele aldıktan sonra bu konuyu şu ifadeleriyle noktalar:

> "İşte *Tenkîh* sahibinin sözünün özü budur. Bu açıklama ile *Telvîh* sahibinin ona yönelttiği itirazlar da giderilmiş olur ki bu, insaflı düşünen ve zorlamadan kaçınan kimse açısından açıktır."

Kelamî konular söz konusu Sadrüşşerîa gibi Mâtürîdî çizgiye yakın durmakla birlikte kimi konularda Mâtürîdî'nin benimsediği görüşü değil, Hanefîlerde hâkim olan görüşü tercih etmiştir. Mesela henüz büluğa ermemiş âkil çocuğun

îmân ile yükümlü tutulması meselesinde Mâtürîdî ve bazı Iraklı Hanefîlerin âkil çocuğun îmân ile mükellef tutulacağı ve îmân etmesinin vâcip olduğu görüşünde olduğunu ifade eder. Ancak nassın zâhirine ve zâhirürrivayeye aykırı olduğu gerekçesiyle doğru olan görüşün bu değil, Debûsî, Fahrulislam Pezdevî ve Şemsüleimme Serahsî gibi ehl-i sünnet meşâyıhının kabul ettiği görüş olduğunu belirtir.

Yine bazı usul meselelerinde Mâtürîdî'nin görüşüne yer vermekle birlikte onun görüşünü değil, Hanefîlerdeki hâkim görüşü tercih etmiştir: Mesela Mâtürîdî'nin yasaklamadan sonra gelen emir konusunda ibâha görüşünü tercih ettiğine değinmiş, doğru olan görüşün ise ister yasaklamadan sonra gelmesin ister yasaklamadan sonra gelsin emrin vücup ifade ettiği görüşünün doğru olduğunu belirtmiştir. Yine içtihadında hata eden müçtehidin başlangıç itibariyle doğruyu tutturduğunu ancak sonuç itibariyle hata ettiği görüşünü tercih ettikten sonra Mâtürîdî'nin bu müçtehidin başlangıç itibariyle de doğruyu tutturamadığı görüşünde olduğunu belirterek bunun doğru olmadığını belirtmiş ve bu itiraza cevap vermiştir.

Molla Hüsrev, ele aldığı usul konularında sadece Hanefî usulcülerin görüşlerine yer vermemiş aynı zamanda Bâkıllânî, Cüveynî, Gazzâlî, Razî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib ve Adudüddîn el-Îcî gibi kelamcı usulcülerin görüş ve değerlendirmelerine de yer vermiştir.

Molla Hüsrev, eserinde sadece usulcülerden yararlanmamıştır. Bunun yanında dille ilgili bahisler söz konusu olduğunda Ferrâ, Sîbeveyhi, Ebû Ali el-Fârisî, Sekkâkî, Abdülkâhir Cürcânî, Kazvînî, İbn Hişâm gibi otorite dilcilerin eserlerinden ve görüşlerinden de yararlanmıştır.

Molla Hüsrev, hem kelamî hem de usulle ilgili konularda Hanefîlerin görüşlerinin yanında Eş'arilerin ve Mu'tezilenin görüşlerine de yer vererek Hanefîlerin görüşlerine aykırı olan konularda iki grubun görüşlerine birtakım eleştiriler yöneltmiştir. Bu kapsamda görüşlerine atıfta bulunduğu Mu'tezilî âlimler arasında Anberî, Câhiz, Nazzâm, Ka'bî el-Belhî, Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Müslim el-İsfahânî, Ebû Abdillah el-Basrî, Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Zâhidî gibi önemli isimler yer almaktadır.

5. *Mirkât* ve *Mir'ât*'ın Kaynakları

Molla Hüsrev kendisine kadar gelen usul birikimini derleyip toparlayarak özetlemiş, tenkit süzgecinden geçirmiş ve gerekli gördüğü birtakım düzeltme ve düzenlemeler yapmıştır. Bu açıdan bakıldığında eserine koyduğu *Mir'âtü'l-Usûl* ismi de özenle seçilmiş olup yazdığı eser, gerçekten usûlün aynası konumundadır. Molla Hüsrev'in *Mir'ât*'ta yararlandığı kaynaklar, atıfta bulunduğu isimlerden hareketle yüksek lisansa tezi olarak çalışılmıştır.[1]

Ancak *Mir'ât*'ın kaynakları söz konusu olduğunda üzerinde durulması gereken önemli bir nokta daha mevcuttur. Bu da Molla Hüsrev'in *Mir'ât*'ta atıfta bulunmadan yararlandığı kaynaklardır. Bunu da kendi içinde iki kısımda değerlendirmek gerekir:

Birincisi, bu kaynakların bir kısmına belli konularda atıfta bulunmakla birlikte atıfta bulunmadığı birçok konuda da bu kaynaklardan yararlanmış olmasıdır. Mesela Sadrüşşerîa'nın *Tenkîh* ve *Tavzîh*'inden, Teftâzânî'nin *Telvîh*'inden, Abdülazîz Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ından, Îcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ından yaptığı alıntılar, atıfta bulunduğu yerlerden çok daha fazladır.

İkincisi ise ne ismine ne de eserine atıfta bulunmadığı usulcülerin eserlerinden yaptığı alıntılardır. Bunların başında Molla Fenârî ve *Fusûlü'l-Bedâyi'* isimli eseri gelmektedir. Birçok konuda *Fusûlü'l-Bedâyi'*den olduğu gibi veya ufak tefek ifade değişiklikleriyle alıntı yapmasına karşılık ne Molla Fenârî'nin ismine ne de eserine atıf söz konusudur. Sadece iki yerde "fazilet sahibi âlimlerden biri" (ba'dul efâdıl) diyerek Molla Fenârî'ye atıfta bulunmuştur. *Mir'ât*'ın anlaşılması en zor yerleri de aslında *Fusûlü'l-Bedâyi'*den alıntı yapılan yerlerdir. Atıfta bulunmadan çokça alıntı yaptığı diğer bir usulcü ise Nesefî'nin *Menâr*'ı üzere *Câmi'u'l-Esrâr* ismiyle şerh yazan Kâkî'dir (ö. 749/1348). Yer yer *Sâhibü'l-Muğnî* diyerek Habbâzî'ye atıfta bulunmakla birlikte *Muğnî* üzerine şerh yazan Kâânî'nin (ö. 775/1373) de ismine ve eserine atıfta bulunmadan oldukça fazla alıntı yapmıştır. Yine Îcî'nin *Muhtasar* şerhinden ve Teftâzânî'nin Îcî'nin *Muhtasar* şerhine haşiyesinden de isim vermeden alıntı yapmıştır. Esasında *Mir'ât*'ın büyük çoğunluğu, belirttiğimiz bu eserlerden atıfta bulunulmadan

---

1 Hasan Özket yaptığı atıflardan hareketle Molla Hüsrev'in *Mir'ât*'ta yararlandığı kaynakları yüksek lisans tezi olarak çalışmıştır. Bk. Özket, Hasan, "Molla Hüsrev ve Mir'âtü'l-Usûl Adlı Eserenin Kaynakları" (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Ü. S.B.E, Erzurum 1992.

iktibas edilen metinlerden oluşmaktadır. Molla Hüsrev bu kaynaklardan isim vermeden bazen olduğu gibi bazen küçük tasarruflarda bulunarak alıntılar yaparak bunu yazdığı metinle insicamlı hale getirmiştir.[1]

Molla Hüsrev'in isim vermeden bu kaynaklardan alıntı yapması günümüz açısından intihal olarak değerlendirilmeye müsait olmakla birlikte o dönem açısından bu durumu aynı şekilde değerlendirmek pek isabetli olmaz. Çünkü benzer yöntemi başka bazı usulcülerde de görmek mümkündür. Mesela Kâkî'nin *Câmi'u'l-Esrâr* isimli *Menâr* şerhi, hocası Abdülaziz Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr* isimli Pezdevî şerhinden bazen aynen bazen küçük değişiklerle alınan alıntılarla doludur. Aynı şekilde Mostârî'nin *Miftâhu'l-Husûl* isimli *Mir'ât* haşiyesi de *Telvîh*, *Câmi'u'l-Esrâr*, Îcî'nin *Muhtasar şerhi* ve benzeri eserlerden yapılan alıntılarla doludur.

6. *Mirkât* ve *Mir'ât* Üzerine Yapılan Çalışmalar:

Osmanlı âlimleri tarafından yazılan müstakil usul eserlerinden üzerine en çok çalışma yapılan eser, hiç kuşkusuz *Mirkât* ve *Mir'ât*'tır. Metin ve şerh üzerine haşiye, ihtisar ve tercüme türünden değişik çalışmalar yapılmıştır. *Mirkât* üzerine müellif tarafından *Mir'ât* şerhinin yazılmasıyla birlikte metin ve şerh adeta bütünleşmiş olup çalışmalar daha ziyade *Mir'at* üzerine yapılmıştır. Bunlar içerisinde özellikle haşiye çalışmaları önemli bir yer tutmaktadır. Bu haşiyelerin bir kısmı tam, bir kısmı ise belli bir bölüme kadardır. Ayrıca bu haşiyelerden bazıları üzerine yapılmış talik türünden çalışmalar mevcuttur. Ancak burada şunu belirtmekte fayda vardır. *Mir'ât* üzerine yapılan bu çalışmalar, sadece *Mir'ât*'a ait değil, aynı zamanda *Mirkât*'a da yöneliktir.

Mirkât metni üzerine tespit edebildiğimiz tercüme çalışmaları şunlardır:

1. *Teshîlü Mirkâti'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*: Bu, *Mirkât*'ın Osman b. Mustafa el-Gelibolî (ö. 1136/1728) tarafından yapılan Osmanlıca tercümesidir. 322 sayfa tutarındaki bu tercüme, *Mir'ât*'tan da istifade edilerek yapılmış mefhûmî bir tercümedir. Kullanılan dil itibariyle de günümüze hitap etmemektedir.

2. *Fıkıh Usûlü: Mirkâtü'l-Vüsûl Tercümesi ve Şerhi*: Haydar Sadıkoğlu tara-

---

1 Molla Hüsrev'in *Mir'ât*'ta yaptığı alıntılardan tespit edebildiklerimiz ayrı bir çalışmada gösterilecektir.

fından 2. Baskısı 2014 yılında yapılan tercüme de Gelibolî'nin tercümesi gibi *Mirkât*'ın tercümesi olmaktan ziyade başta *Mir'ât* olmak üzere klasik ve çağdaş birkaç eserden yararlanılarak yapılmış mefhûmî bir tercümedir. Bazı yerlerde mefhûmî tercüme de terkedilerek metinle çeviri arasındaki bağ kaybolacak şekilde konu, yararlanılan kaynaklardaki bilgiler doğrultusunda anlatılmıştır. (Örnek olarak bk. Hâkim konusu s. 410-418). Metinde olduğu halde kimi yerlere de hiç temas edilmemiştir. (Örnek olarak bk. s. 108 kazanın tarifi, s. 231 dâl bi'd-delâlenin tahsisi). Tercümede kullanılan metin ise tahkiksiz olup muhtemelen basılı bir *Mirkât* metni esas alınmıştır.Bu yüzden metinde de yer yer hatalar mevcuttur.

3. Prof. Dr. Halit Ünal tarafından yapılan not ve açıklamalı *Mirkât* tercümesi de Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisinde parça parça yayınlanmıştır. "Hurûfu'l-Meânî" konusunun sonuna kadar olan bu tercümenin üç parçasına ulaşma imkânımız oldu. Bu tercümede *Mirkât*'ın eski matbu bir nüshası kullanılmış ve *Mir'ât*'tan yararlanılarak bir kısmı metinde parantez içinde bir kısmı da dipnotta yapılmak suretiyle kısa bazı açıklamalarda bulunulmuştur.

4. *Mir'ât*'ın tahkik ve tercümesi esnasında tarafımızdan yapılan *Mirkât* tercümesi. Bu çalışmada önce müellife ait iki nüsha esas alınarak metin tahkik edilmiş, ardından da bu tahkik esas alınarak çeviri yapılmıştır. Metnin açıklamaya ihtiyaç duyduğu yerlerde ise çoğu *Mir'ât* şerhinden alınan kısa açıklamalara dipnotta yer verilmiş, tercümenin arasına parça parça dağıtılan Arapça metin, tercümenin sonuna da bir bütün olarak konulmuştur.[1]

Mir'ât üzerine yapılan belli başlı çalışmalar şunlardır:

1. Hâmid b. Mustafa Efendi (ö. 1098/1686). 2 ciltten oluşan haşiye, *Mir'ât*'ın en kapsamlı haşiyesi olup eski bir baskısı mevcuttur.

2. Mustafa b. Yûsuf b. Murâd el-Mostârî el-Bosnevî/Eyyûbîzâde Mustafa (ö. 1119/1707). *Miftâhu'l-Husûl li Mir'âti'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*: Hacimli bir haşiye olup müellif nüshaları mevcuttur.[2]

---

1 Bu tahkik ve tercüme *Fıkıh Usûlü: İzahlı Mirkâtü'l-Vusûl Tercümesi* ismiyle basılmıştır (Muallim Neşriyat, İstanbul 2019).

2 Eser, tarafımızdan iki müellif nüshası dikkate alınarak tahkik edilmiş olup neşredilmeye hazırdır.

3. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed et-Tarsûsî (1125/1714): Haşiyenin muhtelif baskıları mevcuttur.

4. Mehmed b. Velican el-Maraşî (ö. 1159/1746). Yazması mevcuttur.

5. Ebû Nuaym Ahmed el-Hâdimî (ö. 1160/1747). *Murğâtü'l-Husûl*: Yazması mevcuttur.

6. Feyzullah b. Receb b. İbrahim el-Ankaravî/Muhibzâde (ö. 1162/1749). *Medâricü'l-Vusûl ilâ Mir'âti'l-Usûl*: Mukaddimesinde ifade ettiği üzere Ankara müftüsü Feyzullah Efendi'nin *Mir'ât* tedrisi sırasında aldığı notların daha sonra gözden geçirilmesi ile yazılmış bir haşiye olup Ömer Faruk Korkmaz tarafından tahkik edilerek 2022 yılında İrşad Yayınları tarafından basılmıştır.

7. Mevlânâ Mehmed İzmirî (ö. 1165/1751). Mir'ât'ın en yaygın ve en çok okunan haşiyesi olup eski bir baskısı mevcuttur.

8. Hafîd en-Nisârî Mehmed b. Abdullah el-Kayserî/Hafîdü'n-Nisârî (ö. 1188/1774). *Vesîletü'l-Vusûl ilâ Mir'âti'l-Usûl*: *Mir'ât*'ın şart edatlarına kadar olup yazması mevcuttur.

9. Mustafa b. Abdullah el-Vidînî er-Rûmî (1271/1854). *Takrîru Mir'ât*: *Mir'ât*'ın kıyas bahsine kadar olup eski bir baskısı mevcuttur.

10. Abdurrezzâk b. Mustafa el-Antâkî (ö. 1279/1862). Haşiye, *Mir'ât*'ın nesih bahsinin sonuna kadar olup eski bir baskısı mevcuttur.

11. Mustafa Sıdkî b. Ahmed el-Mostârî (ö. 1292/1875). *Hidâdü'n-Nusûl*: *Mir'ât*'ın müteşabih konusunun sonuna kadar olup Osmanlı dönemi bir baskısı mevcuttur.

12. Fasihüddîn el-Haydârî (ö. 1299/1882). *Cilâu'l-Gışavât ani'l-Mir'ât*. Yazması mevcuttur.

13. Ahmed b. Muhammed el-Akhisâri (ö. 1043/1634): Müellifin kullandığı *Mir'ât* nüshası üzerine aldığı taliklerden oluşan çalışma bilahare toplanmış olup 82 varaktır. Yazması mevcuttur.

15. Eğinli Rahmi Efendi (ö. 1909): *Mir'ât*'ın tercümesi olup tercümenin ikinci kısmı 45 varak olarak mevcuttur.

16. Ahmed Hamdullah: *Muhtasaru Mir'âtü'l-Usûl*. *Mir'ât*'ın tamamı değil, elfâz bahsi özetlenmiştir.

Görüldüğü üzere bu haşiye çalışmalarının biri hariç diğerlerinin henüz tahkiki yapılmamıştır.

III. ÇEVİRİ ve TAHKİK ÜZERİNE

Yukarıda belirtildiği üzere *Mirkât* metninin daha önceden yapılmış birden fazla çevirisi mevcuttur. Ancak bu çeviriler iki açıdan bu metnin yeniden çevrilmesini gerekli kılmıştır. Birincisi kimi çevirilerin metinle bağ kopacak ölçüde serbest çevrilmiş olması, ikincisi de metne sadakatle birlikte anlaşılır bir çeviri olmamasıdır. Bu yüzden *Mirkât* metni tarafımızdan daha önce yaptığımız bir çalışma neticesinde yeniden çevrilmiştir. Burada sunduğumuz çeviride ise daha önce yaptığımız çeviri gözden geçirilerek daha açık ve anlaşılır hale getirilmeye gayret edilmiş, gözden kaçan kimi hatalar tashih edilmiştir.

Mir'ât'ın ise yine yukarıda belirtildiği üzere Eğinli Rahmi Efendi tarafından Osmanlıca bir çevirisi bulunmakla birlikte bu çeviriye ulaşamadık. Ancak bu çevirinin 45 varaklık bir kısmının olduğu bilgisine ulaştık. Detaylı bir değerlendirme yapmamız mümkün olmamakla birlikte çevrildiği dönem göz önüne alındığında bu çevirinin de en azından dil açısından günümüze hitap etmeyeceğini söylemek mümkündür.

Burada sunduğumuz *Mirkât* ve *Mir'ât*'ın çevirisi aralıklı olarak uzun yıllara yayılan bir çabanın ürünüdür. Bir kısmını araştırma görevliliğim sırasında bir grup öğrenciye okuturken, bir kısmını yüksek lisans ve doktora derslerinde öğrencilerime okuturken parça parça çevirdim. Daha sonra kalan kısımları çevirmek suretiyle tamamını çevirmeye muvaffak oldum. Daha önce çevirmiş olduğum yerleri tekrar gözden geçirdim. Mümkün olduğunca açık ve anlaşılır bir dil kullanmaya gayret ettim. Klasik fıkıh usulü eserleri içerik ve dil itibariyle anlaşılması ve çevrilmesi kolay olmayan eserlerdir. Bu yüzden fıkıh usulü eserlerinin sağlıklı bir şekilde çevrilmesi bu eserlerin diline belli düzeyde aşinalık kazanmayı ve hâkimiyeti gerektirmektedir. Metin ve şerh olarak günümüzde hala okunan ve okutulan bu iki metnin Türkçeye kazandırılması, akademik hayatımdaki en önemli çalışmalarımdan biridir.

Çeviri sürecinin başında *Mirkât* ve *Mir'ât*'ı tahkik etmek gibi bir düşüncem yoktu. Çünkü eserin eski ve yeni birçok baskısı olduğu gibi birden fazla tahkiki yapılmıştı. Ancak çeviri sırasında karşılaştığım bazı problemler oldu. Mevcut baskı ve tahkiklere müracaat etmeme rağmen bu problemlerin içinden çıkamayınca eserin yazma nüshalarına gitmek zorunda kaldım. Karşılaştığım sorunların başında mevcut baskı ve tahkiklerde metin ve şerhi birbirinden ayırmada yapılan hatalar geliyordu. Birinde metinde olan ifade, diğerinde şerhte, şerhte olan ifade de metinde yer alıyordu. Bunun üzerine ilk etapta ulaştığım ikisi müellif nüshası, biri de müellif nüshasıyla mukabele edilmiş üç nüsha üzerinden tahkik işine başladım. Bu süre zarfında bir yandan da ulaştığım diğer üç tahkiki de kontrol ederek yapılan hataları not etmeye başladım. Daha sonra yine müellife ait olduğuna kani olduğum biri sultanî nüsha olmak üzere iki nüshaya daha ulaştım. Bunun üzerine müellif nüshasıyla mukabele edilmiş nüshayı tahkikten çıkardım. Yazdığım metni bu iki nüshayla da karşılaştırmak suretiyle sonuçta dört nüsha üzerinden tahkik işini tamamladım.

İncelediğim ilk tahkikli neşir, 2011 yılında Dâr-ı Sader'den çıkan neşirdir. Bu neşir, biri müellif nüshası olmak üzere iki nüsha üzerinden yapılmıştır. Müellif nüshalarından biri kullanılmış olmasına rağmen bu neşirde anlamı ihlal edecek düzeyde değişik türden çok sayıda hata mevcuttur. İncelediğim ikinci tahkik, Libya'da 2009 yılında master tezi olarak yapılan tahkiktir. Diğeri gibi bu tahkikte de değişik türden çok sayıda hata mevcuttur. İncelediğim üçüncü tahkik ise Mekke'de Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde üç doktora öğrencisi tarafından birbirine yakın tarihlerde yapılan tahkiktir. Suudi Arabistan'daki müstensih nüshalarından yapıldığı için bu tahkikte de çok sayıda hata mevcuttur. Çeviri ve tahkik işini bitirdikten sonra 2022 yılında Siraç Yayınlarından çıkan dördüncü bir tahkiki de inceleme fırsatı buldum. Bu tahkikte de birinci tahkikte kullanılan müellif nüshası kullanılmış olmasına rağmen temel tahkik kuralının aksine metin yazımında müellif nüshası değil, kayıtlı metin olarak basılı olan, aslında bir müstensihe ait nüsha esas alınmıştır. Müellif nüshasıyla farklılık söz konusu olması durumunda müellif nüshasındaki farklılığa dipnotta işaret edilmiştir. Ancak bu da titiz bir şekilde yapılmamış sadece bazı yerlerde

yapılmıştır. Diğer tahkiklerden farklı olarak da metin kenarındaki açıklama ve notlar dipnota alınmıştır. Yaptığım tahkiki, bu neşirle de baştan sona karşılaştırdım ve diğerlerinde olduğu gibi bu neşirde de değişik türden birçok hata yapıldığını gördüm.

İncelediğim dört neşirde yapılan hataları genel olarak şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

Birincisi, *Mirkât* metnini *Mir'ât* şerhinden ayırmada yapılan hatalardır. Bu türden yapılan hataların büyük kısmı, müellif nüshası yerine müstensihlere ait nüshaların kullanılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Müellife ait birden fazla nüsha olmasına rağmen bu nüshaların yerine müstensih nüshalarının kullanılmış olması önemli bir eksikliktir. Müellife ait nüshalardan birinin kullanıldığı iki neşirde de bu türden çok sayıda hata mevcuttur. Biz bu hatalardan kurtulmak için önce *Mirkât*'ın müellif nüshalarını esas almak suretiyle tahkikini yaptık, ardından yaptığımız bu tahkiki, *Mir'ât* şerhinde yer alan *Mirkât* metni ile karşılaştırılarak görülen az sayıdaki farklılıkları hem *Mirkât*'ın hem de *Mir'ât*'ın tahkikinde dipnotlarda gösterdik.

İkincisi, müellif nüshalarında bulunmayan bazı kelime ve ifadelerin eklenmesi şeklindeki hatalardır. Bu tür hataların çoğu da müellif nüshaları yerine müstensih nüshalarının kullanılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Kimi zaman müstensih nüshalarında açıklama türünden yer alan ifadeler ya diğer müstensihler tarafından ya da muhakkikler tarafından metinden zannedilerek metne ilave edilmiştir.

Üçüncüsü, müellif nüshalarında mevcut olduğu halde bazı kelime ve ifadelerin metinden düşmesi şeklindeki hatalardır. Bunlar da yine çoğunlukla müstensih nüshalarının kullanılmış olmasından kaynaklanan hatalardır.

Dördüncüsü, bazı kelimelerin irabında yapılmış hatalardır. Müellif nüshalarında irabı göstermek için çok nadir olarak hareke konulmuştur. Bu yüzden bu tür hatalar muhakkikler tarafından yapılmıştır. Metni anlamayı kolaylaştıracağı yerde okuyucuyu yanlış yönlendirdiği için zorlaştırmıştır. Yapılan tahkiklerde bu türden azımsanmayacak kadar çok hata mevcuttur.

Beşincisi, bazı kelimelerin okunuşunda yapılan hatalardır. Bu tür hataların bir kısmı müstensihlerden bir kısmı da tahkik edenlerden kaynaklanmaktadır. Mesela Molla Hüsrev, yedi kıraatten bahsederken bunların mütevâtir mi yoksa meşhur mu olduğu konusunda İbnü's-Sââtî'nin bu kıraatlerin meşhur olduğu şeklindeki tercihine yer verirken kullandığı *Sâhibü'l-Bedî'* ifadesi, *Sâhibü'l-Bedâi'* şeklinde okunmuştur. Bununla da yetinilmemiş dipnotta bu kişi, tahkikin birinde *Fusûlü'l-Bedâyi'* sahibi Molla Fenârî, diğerinde ise *Bedâi'u's-Sanâi'* isimli eseriyle meşhur Hanefî fakihi Kâsânî olarak açıklanmıştır. Daha ilginç olanı, *Fusûlü'l-Bedâyi'* sahibi olarak açıklayan muhakkikin, Molla Fenârî'nin söz konusu eserine cilt ve sayfa olarak atıfta bulunmuş olmasıdır. Haliyle atıfta bulunduğu yerde böyle bir şeyden söz edilmemektedir. Yapılan neşirlerde bu ve benzeri anlamı bozacak oldukça fazla okuma hatası mevcuttur.

Altıncısı, bazı kelimelerin zabtında yapılan hatalardır. Mesela *muktezâ* şeklinde zabt edilmesi gereken kelimenin *muktezî* veya tersi şekilde, *mûcib* kelimesinin *mûceb* veya tersi şekilde zabt edilmesi böyledir.

Yedincisi, muhakkikin dipnotta yaptığı açıklamalarda yapılan hatalardır. Bu açıklamalar genelde metni daha açık ve anlaşılır hale getirmek için yapılmakla birlikte dikkat edilmediği takdirde yanlış anlamalara yol açmaktadır. Mesela hem kullanım açısından hem de metnin akışından Ebû Yûsuf ve Muhammed'in kastedilmediği açık olmasına rağmen muhakkik dipnotta Molla Hüsrev'in kullandığı *şeyhân* ifadesini Ebû Hanîfe'nin iki öğrencisi Ebû Yûsuf ve Muhammed olarak açıklamıştır. Hâlbuki Molla Hüsrev *Mir'ât*'ta onlarca yerde Ebû Yûsuf ve Muhammed için mezhepte alışılmış olan imâmân/imâmeyn ifadesini kullanmıştır. Belirtilen yerde şeyhân ifadesiyle kastedilen ise Serahsî ve Pezdevî'dir. Aynı şekilde *fî rivâyeti'l-Hasen* ifadesindeki Hasan'ın mezhep görüşlerini aktaran Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî olması gerekirken, muhakkik tarafından alakası olmayan bir şekilde meşhur tâbiûn âlimlerinden Hasan-ı Basrî olarak açıklanması da bu türden bir hatadır.

Sekizincisi, Molla Hüsrev'in isim vererek yaptığı alıntıların başlangıç ve bitiş yerlerinin doğru tespit edilememesidir. Bu da muhakkiklerden kaynaklanan bir

hatadır. Zira Molla Hüsrev'in atıfta bulunduğu esere bakılmış olsaydı alıntının nerede başlayıp nerede bittiği rahatlıkla görülebilirdi.

Dokuzuncusu, metnin paragraflara bölünmesinde yapılan hatalardır. Yazma eserlerin hemen hiçbirinde günümüzde olduğu gibi konu bütünlüğü gözetilerek yapılan metni paragraflara bölme işlemi yapılmamıştır. Bu, okumayı kolaylaştırmak amacıyla yapılan yeni bir yazım biçimidir. Metnin anlaşılmasına katkı sağlaması yönüyle de oldukça önemli bir iştir. Paragraflara bölme muhakkikin karar verdiği bir iştir. Ancak bunun gelişigüzel yapılmaması gerekir. Cümle henüz bitmemişken yeni paragrafa başlanması, bunun aksine konu bitip başka bir konuya başlanmasına rağmen paragrafın devam ettirilmesi gibi metni paragraflara bölme şeklinde birçok hata yapılmış olup okumayı kolaylaştırmanın aksine zorlaştırmaktadır.

Onuncu ve sonuncu olarak bir hususa daha dikkat çekmek yerinde olur. Bu da yapılan tahkiklerde ve Arapça metinlerde noktalama işaretlerinin keyfî kullanımıdır. Esasen yazımı açısından Arapça, Latin harfleriyle yazılan metinlerde kullanılan noktalama işaretlerine ihtiyaç duymayan bir dildir. Ancak günümüzde Arapça metinlerde oldukça fazla kullanılmakta ve neye göre kullanıldığı da pek belli değildir. Bazı noktalama işaretlerinin belli yerlerde kullanımı konusunda bir alışkanlık oluşmaya başlamış olsa da henüz yeterince oturmuş değildir. Paragraflara bölme gibi noktalama işaretleri de gelişigüzel kullanılmamalı, aksi takdirde metni anlamayı kolaylaştırmak yerine zorlaştırmaktadır. Atıf harfi *vâv* veya *ev* ile atfedilen kelime ve ifadelerin arasına virgül konulması, nokta ve noktalı virgülün rastgele kullanımı gibi hususlar okuyucuyu yormakta ve anlamayı zorlaştırmaktadır.

Bu ve benzeri hataların önemli bir bölümü, eserin Türkiye'deki yazma eserler kütüphanelerinde birden fazla müellif nüshası bulunmasına rağmen eseri tahkik edenlerin bu nüshaları değil de sonraki dönemlerde istinsah edilen nüshalarını kullanmış olmalarından kaynaklanmıştır. Ancak hataların tek sebebi bu değildir. Aksine birçok hata da muhakkiklerin kendilerinden kaynaklanmaktadır. Bunlar da ya fıkıh usulü konularına yeterince aşina olmamaktan veya yeterince araştırma yapmamaktan ve özen göstermemekten kaynaklanan hatalardır.[1]

---

1 ملاحظات هامة حول الأخطاء الواقعة في تحقيقات المرآة لملّا خسرو (١٤٨٠/٨٨٥) başlıklı bir yazı tarafımızdan kaleme alınmıştır. Bk. *Tahkik*, 2023 Aralık, Sayı:12, s. 291-338.

Bütün bu belirttiğimiz hatalar dikkate alınarak burada sunduğumuz metin, farklı açılardan defalarca gözden geçirilmiş ve mümkün olduğunca hata asgarî düzeye indirilmeye çalışılmıştır.

Bu neşirde *Mirkât* metni için üç müellif nüshası, *Mir'ât* için de dört müellif nüshası kullanılmıştır.

Mirkât nüshalarının niteliği şu şekildedir:

1) Birinci nüsha, müstakil bir nüsha olup her sayfasında "Original from University of Michigan" ve "Digitized by University of Michigan" kaşesi yer almaktadır. Bu nüshanın ilk varağı taranmamış olup toplam 16 varaktır. Her sayfada 25 satır mevcuttur. Yazı *Mir'ât* nüshalarındaki yazı karakteri ile aynı olup özenle yazılmış okunaklı bir yazıdır. Başlık olabilecek yerler ayrı bir renk ile yazılmıştır. Varaklarda yıpranma söz konusu değildir. Girişinde musannif hattıyla olduğuna ilişkin bir kayıt bulunmakta olup ferağ kaydının bulunduğu son sayfa tezhibli olup h. 875 yılı Şaban ayı sonlarında tamamladığı belirtildikten sonra eserin ilk tertip ve tasnifinin h. 839 yılı Safer ayı sonları olduğu bilgisi yer almaktadır. *Mirkât* tahkikinde bu nüsha م harfiyle gösterilmiştir.

2) İkinci nüsha, Atıf Efendi 718 numarada kayıtlı olan *Mir'ât* nüshasının başında yer almaktadır. Bu nüsha 13 varak olup her bir sayfa 25 satırdan oluşmaktadır. Yazı karakteri önceki ile aynı olup okunaklıdır. Varaklarda yıpranma söz konusu değildir. Ferağ kaydında müellifin eliyle h. 863 yılı Zilhicce ayının ortalarında tamamlandığı bilgisine yer verilmiştir. *Mirkât* tahkikinde bu nüsha ف harfiyle gösterilmiştir.

3) Üçüncü nüsha, Dâmâd İbrahim Paşa 479 numarada kayıtlı *Mir'ât* nüshasının başında yer almaktadır. Bu nüsha, sultanî nüsha olup girişinde süslemeli bir yuvarlak içinde Sultan II. Bayazıt'ın mütalaa etmesi için yazılmış olduğu bilgisi yer almaktadır. Nüsha 16 varaktan müteşekkil olup her sayfada 23 satır bulunmaktadır. Diğerleri gibi bu nüshada okunaklı olup varaklarda yıpranma söz konusu değildir. Ferağ kaydında müellif eliyle h. 875 yılı Şaban ayı sonlarında yazıldığı belirtildikten sonra ilk tertip ve tasnifinin h. 839 yılı Safer ayı sonları olduğu bilgisi yer almaktadır. *Mirkât* tahkikinde bu nüsha da د harfiyle gösterilmiştir.

Mirkât'ın müellif tarafından h. 839 tarihinde yazılan nüshasının ferağ kaydındaki bilgilere diğer nüshalarda da yer verildiği dikkate alınırsa birinci sırada yer verdiğimiz nüshasının ilk nüsha olduğu ve Molla Hüsrev'in farklı zamanlarda *Mirkât*'ı istinsah ettiği anlaşılmaktadır. *Mirkât*'ın müellif tarafından yazılan h. 839 tarihli ilk nüshasının varlığı da düşünülürse Molla Hüsrev'in farklı zamanlarda *Mirkât*'ı istinsah ettiği anlaşılmaktadır. Burada yer verdiklerimiz dışında da müellife ait başka *Mirkât* nüshalarının bulunması muhtemeldir.

Mir'ât nüshalarının niteliği de şu şekildedir:

1) Birinci nüsha, Fazıl Ahmed Paşa 527 numarada kayıtlı olan nüsha olup girişinde iki ayrı varakta musannif hattı olduğu bilgisi yer almaktadır. 192 varak olan bu nüshanın her sayfasında 23 satır mevcuttur. Ferağ kaydında h. 850 yılı Ramazan ayının 27'si Cuma gecesi tamamlandığı bilgisi yer almaktadır. Okunaklı ve düzgün bir yazıyla yazılan bu nüsha, kanaatimizce *Mir'ât*'ın müellif tarafından yazılan ilk nüshasıdır. Bu nüshanın kenarında müellif tarafından düşülmüş bazı notlar yer almaktadır ki, bu notların bir kısmının müellif tarafından sonradan düşüldüğü anlaşılmaktadır. *Mirkât* metni, şerh içinde kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Yazılan bazı ifadelerin üzeri ise çizilmiştir. Kıyas konusu bittikten sonra muhtemelen dalgınlıkla Sadrüşşerîa'nın yaptığı gibi "Babü'l-İctihâd" denilerek ictihâd konusuna başlanmış, ancak 13 satır yazıldıktan sonra bu kısmın üzeri çizilerek "İkinci Maksat Hükümler ve İlgili Konular" başlığıyla hüküm konusuna başlanmıştır. İctihâd konusu eserin sonunda "Hâtime" başlığı altında verilmiştir. Özellikle alt ve iç kısımdan rutubetlenmiş olan bu nüshanın aralıklı olarak 39 varaklık kısmı başka bir yazı ile yeniden yazılmıştır. Sonradan yazılan bu kısımlarda oldukça fazla hata söz konusudur. Tahkiklerinde bu nüshayı kullananların yaptıkları hataların bir kısmı da bundan kaynaklanmaktadır. Hataların çok olması sebebiyle tahkikte bu kısımlar dikkate alınmamıştır. Tahkikte bu nüsha م harfi ile gösterilmiştir.

2) İkinci nüsha, Atıf Efendi 718 numarada kayıtlı olan *Mir'ât* nüshasıdır. Bu nüshanın başında yukarıda belirtildiği üzere *Mirkât* metni de yer almaktadır. Bu nüshanın *Mir'ât* kısmının girişinde de müellif hattıyla yazıldığı bilgisi

yer almaktadır. *Mirkât* metninden sonraki kısım 128 varaktan oluşmakta olup her sayfa 25 satırdan müteşekkildir. *Mirkât* metninin ferağ kaydında müellifin eliyle h. 863 yılı Zilhicce ayının ortalarında tamamlandığı bilgisi yer almakla birlikte *Mir'ât* kısmının sonunda "Temmet" kaydından sonra herhangi bir tarih verilmemiştir. Bu nüshada da *Mirkât* metni, *Mir'ât* şerhi içinde kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Genel olarak iyi ve okunaklı olmakla birlikte bu nüshanın yaklaşık 20-25 varaklık kısmında yıpranma söz konusudur. Bazı yerlerde varaklar delinmiş ve mürekkep dağılmış olduğu için okunma imkanı kalmamış, bazı varaklarda da kısmı yıpranmalar ve mürekkep dağılmaları söz konusudur. Tahkikte bu nüsha ف harfi ile gösterilmiştir.

3) Üçüncü nüsha, Damad İbrahim Paşa 480 numarada kayıtlı olan *Mir'ât* nüshasıdır. Giriş kısmında müellif nüshası olduğuna ilişkin bir bilgi olmamakla birlikte ferağ kaydında Fazıl Ahmed Paşa 527 numaralı nüshanın ferağ kaydındaki ifadenin benzeri mevcut olup h. 874 tarihinde tamamlandığı bilgisi yer almaktadır. 147 varaktan oluşan nüshanın her sayfasında 27 satır bulunmaktadır. Diğer iki nüshada olduğu gibi *Mirkât* metni, şerh içinde kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Genel olarak durumu iyi olan bir nüsha olup yıpranma söz konusu değildir. Bu nüsha Molla Hüsrev'in eserlerinin toplandığı bir mecmuanın başında yer almaktadır. *Mir'ât*'tan sonra Molla Hüsrev'in Teftâzânî'nin *Telvîh*'i üzerine yazdığı haşiye, ardından Teftâzânî'nin *Mutavvel*'i üzerine yazdığı haşiye gelmektedir. *Telvîh* haşiyesinin giriş kısmında *Mutavvel* haşiyesinden sonra Molla Hüsrev'in Adudüddîn el-Îcî üzerine de haşiyesi bulunduğu notu olmakla birlikte mecmuada bu kısma rastlamadık. *Mir'ât*'ın da yer aldığı bu mecmuanın muhtemelen tamir sırasında olsa gerek varakları karıştırılmıştır. 10 varaktan sonrası 131. varakta gelmekte olup bir varak da *Telvîh* haşiyesinin sonunda yer almaktadır. Tahkikte bu nüsha ر harfi ile gösterilmiştir.

4) Dördüncü nüsha, Damad İbrahim Paşa 479 numarada kayıtlı olan *Mir'ât* nüshasıdır. Bu nüshanın girişinde de *Mirkât* metni müstakil olarak yer almakta olup yukarıda belirtildiği üzere Sultan II. Bayazıt'ın mütalaası için yazılmış olan sultanî nüshadır. *Mir'ât* kısmının başında da yine Sultan II. Bayazıt'ın mütalaası için yazılmış olduğu bilgisi yer almaktadır. *Mirkât* kısmı çıkarıldığında bu nüsha 208 varaktan oluşmakta olup her sayfasında 23 satır bulunmaktadır. Bu nüshanın ferağ kaydındaki ifade ve tarih, Fazıl Ahmed Paşa 527 numaralı nüshanın

ferağ kaydındaki ifade ve tarihin aynısıdır. *Mirkât* kısmının ferağ kaydında h. 875 yılı Şaban ayı sonlarında yazıldığı belirtildiğine göre bu nüshanın yazıldığı tarihin buna yakın bir zaman olması gerekir. H. 850 tarihi ise *Mir'ât*'ın ilk yazıldığı tarihtir. Bu nüshada *Mirkât* metni, şerh içinde üstü kırmızı çizgiyle çizilmek suretiyle belirtilmiştir. Genel durumu iyi olmakla birlikte varakların bir kısmında renk değişmesi söz konusudur. Az sayıda bazı varaklarda ise yıpranma söz konusu olup tamir görmüştür. Tahkikte bu nüsha د harfi ile gösterilmiştir.

Ferağ kaydında ve girişlerinde verilen tarih ve bilgiler, nüshalar üzerinde yazı karakteri itibariyle yaptığımız incelemeler, bizde bu nüshaların Molla Hüsrev'e ait olduğu şeklinde bir kanaat oluşturmuştur.

Mir'ât nüshaları arasındaki farklılığa dipnotta işaret edildiği gibi *Mir'ât* içerisinde yer alan *Mirkât* metni ile *Mirkât*'ın müstakil nüshaları arasında fark olması durumunda da söz konusu farklılığa *Mir'ât* kısmının dipnotlarında işaret edilmiştir. + işareti fazlalığı, - işareti ise eksikliği göstermektedir. Molla Hüsrev'in *Mir'ât*'ta yaptığı alıntılarla alıntı yaptığı eserlerdeki farklılıklar da yine dipnotta gösterilmiştir. Birkaç yer hariç sunulan metinde *Mir'ât*'ta yer alan ifade tercih edilmiştir.

Gerek metin gerekse çeviri okuma kolaylığı sağlaması açısından paragraflara bölme konusunda birbiriyle uyumlu olarak verilmiştir. Molla Hüsrev'in *Mir'ât*'ta isim vererek veya isim vermeksizin yaptığı atıftalar, ilgili eserler taranmak suretiyle hem metinde hem de çeviride dipnotta gösterilmiştir.

Eserin Türkiye Yazma Eserler Kurumu'ndan neşredilmesi konusunda aracı olan Hüseyin Örs kardeşime ve neşrinde değişik düzeylerde katkı sağlayan tüm kurum çalışanlarına, çeviri ve tahkik esnasında katkısı olan tüm arkadaş ve öğrencilerime teşekkür ederim. Ayrıca geceli gündüzlü uzun ve yorucu bir zamanı alan bu eseri hazırlarken bana katlanan eşime ve yeterince ilgilenemediğim kızıma da anlayışları için şükran borçluyum. Beni, İslam-Osmanlı kültür mirasının önemli eserlerinden biri olan bu eserin neşir ve çevirisine muvaffak kılan Rabbime hamdolsun. Başka bir eserle tekrar buluşmak dileğiyle.

Davut İltaş
Kayseri, 2024

MİRKÂTÜ'L-VUSÛL
İLÂ İLMİ'L-USÛL

MOLLA HÜSREV

Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun.

مرقاة الوصول
إلى علم الأصول

مُلَّا خُسْرَوْ
رحمة اللّٰه عليه

Usûluddîni muhkem kılan, fürûuddîni apaçık Kitap ile destekleyen zata hamd ederek, yakîn yollarını düzeltene ve onun arkadaşlığını güzel bulmada birleşenlerin hepsine salât ederek Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyla başlarım.

5 Bu, usul meselelerinin başlıcalarını, akıl ve nakil denizlerinin incilerini içeren, kusurlu ifadelerden uzak ve makbul işaretlerle bezenmiş, usulün seçkin hakikatlerine ulaşmada usul delillerinin terazisini faydalı bir şekilde dengeleyen bir mecelledir. Metnin nazmı, sağlam olmasının yanında iyi bir şekilde gözden geçirildiği için düzeltme ve ihtisara ihtiyaç duymaz. Anla-
10 mı, maksadı son derece iyi açıkladığından dolayı sırları keşfetmenin yolunu açıklamak için bir işarettir. Bu metni, sözün takrir ve tahkiki konusunda her şeyin sahibi ve her şeyi bilen Allah Teâlâ'nın inâyet ve tevfikine dayanarak düzenledim ve ***Mirkâtü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*** diye isimlendirdim. Allah Teâlâ'dan hidâyet hazinesinden yetecek olanı isteyerek ve ondan eserin ba-
15 şında ve sonunda sürçmelerden korumasını niyaz ederek bu metni tertip ettim. Çünkü O, yakındır ve işitendir. Başkasına değil, sadece O'na dayandım ve sadece O'na döneceğim.

MUKADDİME

Fıkıh usûlü, şer'î delillerin ve hükümlerin hallerinin -bu hallerin ikinci-
20 nin, birinciyle ispatında etkisinin bulunması açısından- kendisiyle bilindiği bir ilimdir.

Fıkıh, kişinin amel açısından lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir. *Amel açısından* kaydıyla kelam ve tasavvuf tanım dışında kalır. Bu kaydı eklemeyen ise tarifin, kapsamlı bir tarif olmasını amaçlamıştır. Başka bir görüşe
25 göre ise *fıkıh*, şer'î amelî hükümleri, tafsilî delillerinden hareketle bilmektir.

Asıl, başkasının kendisine dayandırıldığı şeydir. Bir görüşe göre *delil* anlamına nakledilmiştir. Tercih edilen görüş ise böyle bir naklin olmadığıdır.

Fıkıh usûlünün konusu, sem'î deliller ve şer'î hükümlerdir, *el-İhkâm* sahibinin tercih ettiği görüş değildir.

30 **Fıkıh usûlünün faydası**, hükümlerin bilinmesidir.

Bu yüzden amaç da iki maksat ve bir hâtime ile sınırlanmış oldu.

بسم الله الرحمن الرحيم حامدًا لمن شيّد أصولَ الدين * وأيّد فروعَه بالكتاب المبين * ومصلِّيًا على مقوِّم سنن اليقين * والمجمعين على استحسان استصحابه أجمعين *

وبعد فهذه مجلّة مشتملة على غرر مسائل الأصول * ودررِ بحار المعقول والمنقول * خالية عن العبارات المدخولة * حالية بالإشارات المقبولة * تقويمٌ لميزان برهان الأصول * نافعٌ في الوصول إلى مستصفى حقائق المحصول * نظمُها بتهذيبه مع الإحكام * مغنٍ عن التنقيح والاختصار * وفحواها بغاية تبيينه المرامَ * منارٌ لتوضيح منهاج كشف الأسرار * رتّبتُها معوِّلًا في تقرير الكلام وتحقيقه * على عناية الملك العلّام وتوفيقه * وسمّيتها **مرقاة الوصول إلى علم الأصول** * أسأل الله تعالى كفايةً من كنز الهداية * ووقايةً عن الزلل في البداية والنهاية * إنه قريب مجيب * وعليه توكّلت وإليه أنيب *

﴿مقدمة﴾

أصول الفقه: علم يعرف به أحوال الأدلة والأحكام الشرعيتين من حيث إنّ لها دخلًا في إثبات الثانية بالأولى.

والفقه: معرفة النفس ما لها وما عليها عملًا، فخرج بـ«عملًا» الكلام والتصوّف. ومن لم يزده أراد الشمول. **وقيل**: العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية.

والأصل: ما يُبْتَنَى عليه غيره. **قيل**: ونقل إلى الدليل، **والمختار** عدمه.

وموضوعه: الأدلة والأحكام لا ما اختاره صاحب **الإحكام**.

وفائدته: معرفة الأحكام.

فانحصر المقصود في مقصدين وخاتمةٍ.

BİRİNCİ MAKSAT: DELİLLER

Deliller, dört rükün olarak düzenlenmiştir.

BİRİNCİ RÜKÜN: KİTAP

Kitap, Hz. Peygamber'e indirilmiş ve ondan tevâtüren nakledilmiş olan nazımdır. Kitab'ın kendine özel ve Sünnet'le ortak olduğu birtakım konuları vardır.

Kitab'ın kendine özel konusu şudur: Tevâtür olmaksızın nakledilen nazım, Kur'an değildir. Tevâtür şarttır. Tevâtür, bir görüşe göre mutlak şarttır, diğer bir görüşe göre nazmın *hey'et*inde değil, *cevher*inde şarttır. Buna göre meşhur olanıyla amel etmek câiz olsa da şâz olan kırâate Kur'an hükmü verilmez. Surelerin başlarında bulunan *besmeleler* hakkındaki şüphenin (delilin) kuvvetli olması, iki tarafın birbirini küfre nispet etmesine engel teşkil eder.

Kitap ile Sünnet arasında ortak olan konu ise Kitab'ın mânaya delâlet eden nazmın ismi olmasıdır. Bu nazmın, hükümlerin bilinmesine yönelik halleri gereğince dört taksimi bulunmaktadır.

Birincisi, lafzın anlam için konulması açısından olandır. Bu hâs, âm, müşterek ve cem-i münekkerdir.

İkincisi, lafzın anlama delâletinin açıklığı ve kapalılığı açısından olandır. Bu da zâhir, nas, müfesser, muhkem; hafî, müşkil, mücmel ve müteşabihtir.

Üçüncüsü, lafzın konulduğu anlamda kullanımı açısından olandır. Bu da hakikat, mecaz, sarih ve kinayedir.

Dördüncüsü, lafız ile anlama vâkıf olma açısından olandır. Bu da ibaresiyle, işaretiyle, delâletiyle ve iktizâsıyla delâlet edendir.

Bu kısımlardan sonra bunların hepsine şamil olan birtakım hususlar vardır. Bunlar da bu kısımlardan herbirinin sözlük anlamlarının, terim anlamlarının, teâruz halinde sıralanışlarının ve her bir kısma ait hükümlerin bilinmesidir.

Hâs: Hâs, tek başına olmak üzere, tek bir anlam için konulmuş lafızdır. Bu tek anlam, *Zeyd* gibi özel isimde olduğunda *ayn*dır veya *adam* ve *yüz sayısı*nda olduğu gibi *tür*dür ya da *insan* kelimesinde olduğu gibi *cins*tir.

﴿الأول في الأدلة﴾

وهو على أربعة أركان.

﴿الأول في الكتاب﴾

وهو النظم المنزل على رسولنا عليه الصلاة والسلام المنقولُ عنه تواترًا. وله
٥ مباحث خاصّة ومشتركة:

أمّا الخاصّة: فهي أنّ المنقول عنه[١] بلا تواتر ليس بقرآن، فهو شرط. **قيل**: مطلقًا، **وقيل**: في الجوهر لا الهيئة، فالشاذّ لا يُعطَى حكمَ القرآن وإن جاز العمل بمشهوره. وقوّة الشبهة في بسملة أوائل السور تمنع الإكفار من الطرفين.

وأمّا المشتركة: فهي أنه اسم للنظم الدالّ على المعنى، وله أربعة أقسام بحسب
١٠ أحوال ترجع إلى معرفة الأحكام.

الأول: باعتبار وضعه له، وهي الخاصّ والعامّ والمشترك والجمع المنكّر.

الثاني: باعتبار دلالته عليه وضوحًا وخفاءً، وهي الظاهر والنصّ والمفسّر والمحكم، والخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.

الثالث: باعتبار استعماله فيه، وهي الحقيقة والمجاز والصريح والكناية.

١٥ **الرابع**: باعتبار الوقوف به عليه، وهي الدالّ بعبارته وبإشارته وبدلالته وباقتضائه.

وبعدها أمور تشمل الكلَّ: معرفة مآخذها ومعانيها وترتيبها وأحكامها.

أما الخاص: فلفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد، وهو في الاسم عينٌ كـ«زيد» أو نوعٌ كـ«رجل» و«مائة» أو جنسٌ كـ«إنسان».

---

١ ف – عنه.

Hâs olması açısından hâssın sonucu, delâlet ettiği hükmü kat'î olarak ifade etmesidir. Bu yüzden *muhâlea* fesih değil, bâin talak sayılır; muhâlea yoluyla ayrılan kadını yeni bir talakla boşamak sahihtir; *mufavvıda* meselesinde akit sebebiyle kocanın mehr-i misil vermesi gerekir; iddet bekleme âyetinde (Bakara, 2/228) geçen *kurû'* kelimesinin *temizlik* ile te'vil edilmesi bâtıldır.

İkinci kocanın, birinci kocayı kadına helal kılıcı olması ise *useyle hadisi* ve *lanet hadisi*nin işaretinin delâletiyledir. İkinci kocanın, birinci kocanın üçün altındaki talaklarının hükmünü ortadan kaldırması da ikinci hadisin delâletinin delâletiyledir. Aynı şekilde ikinci kocanın cinsel ilişkide bulunmasının şart olması da birinci hadisin ibaresinin delâletiyle sabittir. Yoksa tüm bunlar, ﴿حَتَّى تَنْكِحَ﴾ "*Kadın başka bir koca ile nikâhlanıncaya kadar*" (Bakara, 2/230) âyetiyle sabit olmuş değildir.

Denildi ki, çalınan malın dokunulmazlığının bâtıl olması, ﴿فَاقْطَعُوا﴾ sözüyle değil, ﴿جَزَاءً﴾ (Mâide, 5/38) lafzının mutlaklığı sebebiyledir.

Emir: Hassın kısımlarından biri emirdir. *Emir*, -fiili talep için konulmasıyla birlikte- kendisiyle fiilin otoriter tarzda (isti'lâ yoluyla) kesin olarak istendiği lafızdır.

Emirle kastedilen anlamın -bu anlam da nas sebebiyle vücûb anlamıdır- nas, icmâ ve akıl sebebiyle özel bir sîgası vardır. Diğer yandan asıl olan, ibarenin, kastedilen anlamı ifade etmede yeterli olmasıdır. Buna göre mendup emredilmiş değildir. Aynı şekilde sîganın gereği ne nedbdir ne ibâhadır ne de tevakkuftur, isterse emir yasaklamadan sonra gelsin. Aynı şekilde fiil de vücûbu gerektirmez.

Diğer yandan usulcüler, bu sîga ile nedb veya ibahanın kastedilmesi durumunda bunun hakikat olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Emir sîgasıyla vücûb kastedilip Şâfiî'ye göre cevaz kalacak şekilde bu vücûb neshedildiğinde sîga, (cevaz konusunda hakikat olmadığı gibi) mecaz da olmaz.

Mutlak emir, tekrarı gerektirmez ve hiçbir şekilde tekrara ihtimali de yoktur. Aksine cinsin en azı üzerinde gerçekleşir ve mahza sayıya ihtimali bulunmayan masdar anlamını içermesinden dolayı da cinsin tamamına ihtimali vardır. Masdar anlamına delâlet eden her ism-i fâil de aynı şekildedir.

وحكمه: أنه من حيث هو هو يفيد مدلولَه قطعًا، ولذا جعل الخلعُ طلاقًا لا فسخًا، وصحّ طلاقُ المختلعة، ووجب مهر المثل بالعقد في المفوِّضة، وبطل تأويل ﴿القُرُوء﴾ [البقرة ٢/٢٢٨] بالأطهار في آية التربّص.

ومحلّليّة الزوج الثاني بإشارة حديث العُسَيْلة واللعنِ، وهدمه ما دون الثلاث بدلالة الثاني كما أنّ اشتراط دخوله بعبارة الأوّل لا بـِ﴿حَتَّى تَنْكِحَ﴾ [البقرة ٢/٢٣٠]. ٥

قيل: وبطلان عصمة المسروق بإطلاق ﴿جَزَاءً﴾ لا ﴿فَاقْطَعُوا﴾ [المائدة ٥/٣٨].

ومنه الأمر: وهو لفظٌ طلب به الفعلُ جزمًا بوضعه له استعلاءً.

١٠ ويختصّ مراده -وهو الوجوب للنصّ- بصيغة خاصّة به للنصّ والإجماع والمعقول؛ ولأنّ الأصل وفاء العبارة بالمقصود، فلا يكون المندوب مأمورًا به ولا موجَبُها ندبًا ولا إباحةً وتوقّفًا ولو بعد الحظر، ولا الفعلُ موجِبًا.

ثمّ اختلفوا في كونها حقيقة إذا أريد بها الندب أو الإباحة. وأمّا إذا أريد الوجوب فنُسِخَ حتى بقي الجواز عند الشافعي فلا مجاز أيضًا.

١٥ ومطلقه لا يقتضي التكرارَ ولا يحتمله مطلقًا؛ بل يقع على أقلّ الجنس، ويحتمل كلَّه لتضمّنه مصدرًا لا يحتمل محضَ العدد، وكذا كل اسم فاعل دلّ عليه.

Mutlak Emir: Emir, vakit açısından ya mutlaktır ya da vakitle mukayyeddir. Mesela zekât emri ve benzeri emirler mutlaktır. Doğru olan görüş, bunun, İmâmeyn arasında bir ihtilaf olmaksızın fevri gerektirmediğidir. Hac konusundaki ihtilaf ise başlı başına bir ihtilaftır. Bu ya mutlak emrin terâhî üzere olduğu konusundaki ittifak sebebiyledir ya da hac emrinin mutlak olmamasından dolayıdır.

Mukayyed Emir:

* Mukayyed emirde bu vakit ya edâ edilen ibadet için zarf, edâsı için şart ve vücûbun kendisi için sebep olur. Mesela namazın vakti böyledir. Zarfiyyetin sebebiyyete aykırı olmasından dolayı "Vücûb için sebep vaktin bir parçasıdır, bu da vaktin ilk kısmıdır." Kazâ söz konusu olduğunda ise aykırılığın bulunmaması yüzünden "Kazâ hakkında sebep, vaktin tamamıdır." dedik.

Diğer yandan bu kısmı başlama takip ederse sebebiyyet, bu ilk kısımda takarrur eder. Aksi takdirde -Züfer'in aksine- sebebiyyet, sırasıyla kendisinden sonra iftitah tekbiri almayı mümkün kılacak bir kısım kalana kadar diğer kısımlara intikal eder. Bu yüzden Züfer'in ve Şâfiî'nin aksine ehliyetin bu kısımda ortaya çıkması ve ortadan kalkması dikkate alınır.

Sebebiyyetin, vaktin herhangi bir cüzünde karar kılması, başlamanın bu kısma bitişik olmasına, vaktin tamamında yer tutması ise başlamanın vakit içinde olmamasına bağlıdır.

Vâcibin tam ve eksik olmasında sebebiyyetin üzerinde karar kıldığı vaktin niteliği dikkate alınır ve vâcibin edâsı da bu ikisine (vâcibin tamlığına ve noksanlığına) bağlı olur. Buna göre ikindi namazı, nakıs vakitte kazâ edilemez, sabah namazı, güneşin doğmasıyla fâsid olur, kızıllık vaktinde başlanmış ikindi namazı ise güneşin batması ile fâsid olmaz.

Şâfiî ise birinciyi ikinciye kıyas etmesi ve bu konudaki Ebû Hüreyre hadisi sebebiyle birinciyi fâsid saymamıştır.

Deriz ki, birinci gerekçe kıyas mea'l-fârık, ikinci gerekçe ise yasaktan öncedir.

Bu kaide (kâmil olarak vâcip olan, eksik olarak yerine getirilemez) güneşin batmasından sonraki zamana uzatılan ikindi namazıyla nakzedilmiştir.

وهو **إمّا مطلق عن الوقت** كالأمر بالزكاة ونحوه. والصحيح أنه لا يوجب الفورَ بلا خلاف بينهما، والخلاف في الحجّ ابتدائي لهذا الوفاق أو لعدم الإطلاق.

وإمّا مقيّد به، وهو:

* **إمّا ظرف للمؤدّى وشرط للأداء وسبب لنفس الوجوب** كوقت الصلاة.

٥ ولمنافاة الظرفية للسببية قلنا «السبب جزء هو الأوّل»، ولانتفائها في القضاء قلنا «هو الكل».

ثمّ إن وليه الشروعُ تقرّرت فيه؛ وإلّا تنتقل بالترتيب إلى جزء يسع ما بعده التحريمةَ خلافًا لزفر، فيعتبر حدوث الأهلية فيه وزوالُها خلافًا له وللشافعي.

ويتوقّف تقرّرها في الجزء على اتصاله والكلِّ على انتفائه.

١٠ ويعتبر في كمال الواجب ونقصانِه ما تقرّر فيه السببيةُ ويتبعهما التأديةُ، فلا يقضى العصرُ في الناقص، ويفسد الفجرُ بالطلوع، لا عصرٌ بُدِئَ به في الاحمرار بالغروب.

الشافعي لم يُفْسِد الأوّلَ بالقياس على الثاني وحديثِ أبي هريرة رضي الله تعالى عنه.

١٥ قلنا: الأوّل مع الفارق، والثاني قبل النهي.

ونُقِض بالممدود إلى ما بعد الغروب.

Bu nakz şu şekilde reddedilmiştir: Azimetten dolayı gerekli olan benzeri bir fesada dayandırılan güneşin batması durumundaki fesat affedilmiştir. Sabah namazının vaktinde olduğu gibi kemal vakit üzerine ilişen fesat ise bundan farklıdır.

Bu cevap, söz konusu nakzı gidermez.

Denildi ki, vaktin tamamı, namazın tamamı için sebeptir.

Buna da şu şekilde cevap verilmiştir: Bu red de söz konusu problemi gidermez.

Yine şu şekilde bir itiraz yöneltilmiştir: Vaktin son kısmında ehliyete sahip olan kimse, bunu nâkıs olarak kazâ edemez.

Bu itiraz da şu şekilde reddedilmiştir: Nâkıs olarak kazâ edilmeyeceği kabul edilse bile bu, vaktin kendisinden kaynaklanmaktadır.

Kazâ durumunda sebebiyyetin vaktin tamamına intikal etmesi dışında vaktin, namazın edâsı için şart olması, sebep olması gibidir.

Edânın vücûbuna gelince bunun sebebi, farza imkân tanıyacak kadar kalan bir zamanda ya da başlaması halinde mükellefe yönelen hitaptır.

Bu kısmın sonucu, vakit daralsa bile niyetin tayininin şart olmasıdır ve edâ ile olması hariç (vaktin herhangi bir kısmının ibadet için) teayyün etmemesidir.

* Veya vakit, edâ edilen ibadet için mi'yâr, edâsı için şart ve vücûbu için sebep olur. Mesela çoğunluğa göre Ramazan günleri böyledir. Bazılarına göre ise âyet ve hadisin zâhirinden dolayı Ramazan ayı böyledir. Bu yüzden ilk gecedesinde oruç için yapılan niyet câizdir. Yine Ramazan'da bayrama kadar cinnet geçiren kimse tıpkı namazın vaktinin son kısmı gibi geceleyin oruç câiz olmasa da (Ramazan'ın tamamını) kazâ eder. Bu kısımda vaktin ilk kısmı, sebebiyyet için belirgin hale gelir. Zarfta ise durum farklıdır.

Bu kısmın sonucu, başka bir orucun sahih olmamasıdır ve niyeti belirlemenin şart olmamasıdır. Buna göre ramazan orucu mutlak niyet ile ve -başka bir vâcibe niyet eden yolcu hariç- niyetin vasfında yapılan hata ile edâ edilmiş olur. Yolcunun tuttuğu *nâfile oruç* hakkında ise iki rivâyet söz konusudur. Sahih olan görüşe göre hastanın durumu yolcudan farklıdır.

وردّ بأنّ الفساد المبني على مثله اللازمِ للعزيمة عفوٌ بخلاف الطارئ على الكمال كما في الفجر.

وهذا لا يدفع النقضَ.

وقيل: كلٌّ سببٌ لكلٍّ.

٥ وأجيب: بأنه لا يدفع الإشكالَ.

وأورد: أنّ الأهل في الأخير لا يقضيه ناقصًا.

وردّ: بأنه بعد تسليمه لذات الوقت.

والشرطية كالسببية إلّا في الانتقال إلى الكل.

وأمّا وجوب الأداء فسببه الخطابُ المتوجّهُ عند ما يسع الفرضَ أو الشروعِ.

١٠ **وحكمه**: اشتراط التعيين في النية وإن ضاق، وعدمُ التعيّن إلّا بالأداء.

* **وإمّا معيارٌ له وشرط لأدائه وسبب لوجوبه** كأيام رمضان عند الأكثر والشهرِ عند البعض لظاهر الآية والحديثِ، ولذا جاز النية في الليلة الأولى، وقضى من جُنَّ فيها إلى العيد وإن لم يجز ليلًا كآخر وقت الصلاة. والأوّل ههنا متعيّن بخلاف الظرف.

١٥ **وحكمه**: نفي الغير وعدمُ اشتراطه، فيؤدّى بمطلق الاسم والخطأِ في الوصف إلّا في مسافرٍ ينوي واجبًا آخرَ، وفي النفل روايتان بخلاف المريض في الصحيح.

Züfer ise şöyle demiştir: Vaktin oruç için belirginleşmesi, niyete ihtiyaç bırakmaz.

Deriz ki; bu durumda imsak, (ibadet değil) cebrî bir fiil olur.

Şâfiî ise şöyle demiştir: İmsakın cebrî olduğunu giderme çabası, niyetin belirlenmesini de vâcip kılar.

Deriz ki; belirginleşmiş olanda mutlaklık, tayin sayılır. Vasıfta yapılan hata bâtıl olduğunda da niyet mutlak hale gelir.

Öte yandan Şâfiî, istinadın bulunmaması sebebiyle fesadın, vaktin tamamına sirayet edeceği gerekçesiyle niyetin tayinini, günün başlangıcından itibaren vâcip kılmıştır.

Deriz ki; (sonradan araya giren bu niyet, önceki zamanda *takdîren* vardır.) *Takdîr* ise *istinad*dan başka bir şeydir, eksik tâatte de *takdîr* yeterlidir.

* Veya vakit, edâ edilen ibadet için zarf, vaktin kaçması ile edânın kaçması anlamında edâ edilen ibadetin edâsı için şart ve aynı şekilde edâ edilen ibadetin edâsının vücûbu için sebep olur. Mesela namaz kılmanın veya sadaka vermenin nezredildiği muayyen vakit böyledir. Vücûbun kendisi ise nezir sebebiyledir.

Bu kısmın sonucu, edânın, tayin edilen vakitten önceye alınmasının câiz olmasıdır.

* Veya vakit, edâ edilen ibadet için mi'yâr, edâsı için şart ve edâsının vücûbu için sebep olur. Mesela oruç veya itikâfın nezredildiği belirli bir vakit böyledir. Bu kısma hac yapmanın nezredildiği sene de dâhildir.

Bu kısmın sonucu, başka bir vâcibin değil, nâfilenin yapılamamasıdır. Buna göre bu kısma giren bir ibadet mutlak niyetle, niyetin vasfında yapılan hata ile edâ edilmiş olur. Aynı şekilde zevalden önceki niyetle de edâ edilebilir.

* Veya vakit, ibadet için sadece mi'yâr olur. Mesela keffaret, mutlak nezir ve kazâ orucunun vakti böyledir.

Bu kısmın sonucu, niyetin geceden yapılmasının ve belirlenmesinin vâcip olmasıdır. Diğer bir sonucu, (ömrün sonuna kadar) geçirilmiş olmamasıdır. Başka bir sonucu da vaktinin, dar olmamasıdır ki, sahih olan görüş budur.

زفر: تعيّنُه يغني عن النية.

قلنا: فيكون جبرًا.

والشافعي: دفعُ الجبر أوجب التعيينَ.

قلنا: الإطلاق في المتعيّن تعيينٌ، والخطأُ لبطلانه إطلاقٌ.

٥ ثمّ أوجبه من الأوّل لشيوع الفساد لانتفاء الاستناد.

قلنا: التقدير غير الاستناد، وهو كافٍ في الطاعة القاصرة.

* **وإمّا ظرف له وشرط لأدائه** بمعنى فوته بفوته **وسبب لوجوب أدائه** كمعيّن نذر فيه الصلاة أو الصدقة، وأمّا نفسه فبالنذر.

وحكمه: جواز التقديم عليه.

١٠ * **وإمّا معيار وشرط وسبب له** كمعيّن نُذر فيه الصومُ أو الاعتكافُ، ويلحق به سَنَةٌ نذر فيها الحجُّ.

وحكمه: نفي النفل، لا واجبٍ آخرَ، فيؤدّى بالمطلق والخطأِ ونيةٍ قبل الزوال.

* **وإمّا معيار فقط** كوقت صوم الكفارة والنذر المطلق والقضاء.

وحكمه: وجوبُ تبييت النية وتعيينِها، وعدمُ الفوات، وأن لا يتضيّق هو الصحيح.

* Veya vakit, haccın vaktinde olduğu gibi *müşkil* olup mi'yâr ve zarfa benzer.

Bu kısmın sonucu, ömrün tamamında sahih olmasıdır ve kaçırmakla günahın söz konusu olmasıdır.

Ebû Yûsuf sonra yapılmasını edâ kabul etse de mi'yâr olması yönünü tercih etmiş ve ertelemesi sebebiyle kişiyi günahkâr saymıştır. Muhammed ise zarf olma yönünü tercih etmiştir ve kişi kaçırmayacaksa ertelemesini câiz görmüştür. Bir görüşe göre, (mükellef ölüm hususunda) zan sahibi olduktan sonra ölmeyecekse erteleyebilir.

Bu yüzden üzerinde farz olan hac bulunan kimsenin, nâfile hac yapması sahihtir.

Şâfiî ise şöyle demiştir: Bu hac, farz olan hac yerine geçer. Çünkü bu kişi hacr altına alınır. Dolayısıyla niyetteki vasıf geçersiz olur ve mutlaklık kalır ki, bununla da ittifakla hac edâ edilir. Hatta refiklerinin adına ihrama girdirdiği baygın kimse gibi hac niyet olmaksızın da edâ edilebilir.

Deriz ki, sana göre vasıf, asıl gibidir. Bu takdirde (vasıfta) bir niyet söz konusu olmadığı için vasfın sahihliği de söz konusu olmaz. İleri sürdüğü istihsan iddiası ise dikkate alınmaz.

"Nâfile hac konusunda mükellefe hacir konulması ibadete aykırıdır." şeklindeki cevap ise zayıftır.

Niyetin mutlak olması durumunda ise delâleten bir belirleme söz konusudur. İhram ise bizatihi amaçlanan bir şey değildir. Dolayısıyla başkasının fiili ile yerine getirilmesi sahih olur.

Me'mûrun bih: Emredilen fiil, edâ ve kazâ olmak üzere iki türlüdür. *Edâ*, emir ile vâcip olanın aynının yerine getirilmesidir. *Kazâ* ise vâcibin mislinin mükellefin kendi hakkından yerine getirilmesidir.

Edâ ve kazâdan her biri, diğerinin yerine kullanılır.

Makul bir misli mevcut ise kazâ, edâyı vâcip kılan sebep ile vâcip olur. Bazıları ise aksi görüştedir. Onlar görüşlerini şöyle delillendirmişlerdir: İbadetin misli ancak nas ile mevcut olabilir.

* **وإمّا مشكل** يشبه المعيار والظرف كوقت الحجّ.

وحكمه: الصحة في العمر، والإثمُ بالتفويت.

أبو يوسف رجّح المعيارية فأثّم بالتأخير وإن قال بالأداء بعده، ومحمد الظرفية فجوّزه إن لم يفوّت. وقيل: إن لم يمت بعد الظنّ به.

٥ ولذا صحّ تطوّع مَنْ عليه الفرضُ.

الشافعي: يقع عن فرضه؛ لأنه يُحجَر، فيلغو الوصفُ، ويبقى الإطلاقُ، وبه يؤدّى بالاتفاق؛ بل وبدونها كمغمًى عليه يُحرِم عنه الرِّفاقُ.

قلنا: الوصف عندك كالأصل؛ فإذ لا نية لا صحّة، ودعوى الاستحسان غيرُ مسموعة.

١٠ والجواب بـ«أنّ الحجر ينافي العبادةَ» ضعيفٌ.

وفي الإطلاق دلالةُ التعيين، والإحرام غيرُ مقصود، فصحّ بفعل الغير.

والمأمور به نوعان: أداءٌ وهو تسليم عين الواجب بالأمر، وقضاءٌ وهو تسليم مثله من عنده.

ويستعمل كل منهما في الآخر.

١٥ ويجب القضاء إن عقل المثلُ بموجِب الأداء خلافًا للبعض. قالوا: لا مثل للعبادة إلّا بالنصّ.

Deriz ki, farz olan orucun kazâsı ve farz olan namazın kazâsı hakkındaki nassın ma'kûlü'l-mâna olduğu, zimmetteki vücûbun vakit çıktıktan sonra da devam ettiğini gösteren nastan anlaşılınca benzerleri, bu ikisine kıyas edilmiştir.

Kişinin Ramazan'da itikâfa girmeyi nezredip itikâfa girmeksizin Ramazan orucunu tutması halinde itikâfın kazâsının (gelecek Ramazan'daki oruç ile câiz olmayıp) itikâfa mahsus yeni bir oruç ile vâcip olması, başka bir sebepten dolayı değil, itikâfın şartı olan orucun aslî kemâle dönmesi sebebiyledir.

Edâ:

* Ya tam mahza edâdır. Mesela cemaatle namaz ve gasbedilen malın aynı şekilde sahibine geri verilmesi böyledir. Veya eksik mahza edâdır. Mesela tek başına kılınan namaz ve gasbedilen kölenin, suça bulaşmış olarak sahibine iadesi böyledir.

* Ya da kazâya benzer edâdır. Bunun örneği, lâhikın imam namazı bitirdikten sonraki fiilidir. Öyle ki, yolcu olan lâhik, mukim olmaya niyet ettiğinde farzı değişmez. Mehir belirlendikten sonra satın alınan kölenin teslim edilmesi de böyledir. Öyle ki, kadın (mehir olarak bu köleyi) kabul etmeye mecburdur. Kadın değil, fakat kocanın kendisi, bu köleyi azat edebilir.

Kazâ:

* Ya tam makul misil ile mahza kazâdır. Mesela orucun oruç ile kazâsı ve gasbedilen malın misli ile tazmini böyledir. Veya eksik makul misil ile mahza kazâdır. Mesela gasbedilen malın kıymeti ile tazmini böyledir. Bu, birincinin halefidir. Veya gayr-i makul bir misil ile mahza kazâdır. Mesela oruç için fidye verme böyledir. Aynı şekilde mal (diyet) da kısasın gayr-i makul misil ile mahza kazâsıdır. Namaz için fidye verilmesinin emredilmesi ise ihtiyattan dolayıdır. Bu (tıpkı kurban kesme günlerinden sonra) kurbanın aynının veya kıymetinin sadaka olarak verilmesinin vâcip kılınması gibidir. Gayr-i makul misil ile kazâya hükmetmenin nastan veya nassın delâletinden başka bir yolu yoktur. Bu yüzden menfaatler, mütekavvim mal ile tazmin edilmezler; kâtili öldüren kimse de ilk maktûlün velisine tazminde bulunmaz.

* Ya da edâya benzer kazâdır. Mesela bayram namazı tekbirlerinin rükûda kazâ edilmesi ve belirsiz bir köle mehir olmak üzere evlenen kimsenin kölenin kıymetini ödemesi edâya benzer kazâdır.

قلنا: لمّا عُقل ما في الصوم والصلاة من الدالّ على بقاء الوجوب قِيسَ بهما النظائرُ.

ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود إذا نذره في رمضان فصامه بدونه لعود شرطه إلى الكمال، لا لوجوبه بآخر.

٥ **والأداء:**

* **إمّا محض كامل** كالصلاة بالجماعة ورَدِّ عين المغصوب، **أو قاصرٌ** كالصلاة منفردًا ورَدِّه مشغولًا بجناية.

* **وإمّا شبيهٌ بالقضاء** كفعل اللاحق بعد الإمام حتّى لا يتغيّر فرضه بنية الإقامة، وتسليمِ عبد مشريٍّ بعد الإمهار حتى تُجبَر على القبول، ويُعتِقه هو لا هي.

١٠ **والقضاء:**

* **إمّا محضٌ بمعقول كاملٍ** كالصوم بالصوم وضمانِ المغصوب بالمثل، **أو قاصرٍ** كضمانه بالقيمة، وهذا خلف عن الأوّل، **أو غيرِ معقولٍ** كالفدية للصوم والمالِ للقصاص، والأمر بها في الصلاة للاحتياط كإيجاب التصدّق بالعين أو القيمةِ بعد أيام التضحية، ولا سبيل إليه إلّا النصُّ أو دلالتُه، فلا يُضمَن المنافعُ

١٥ بالمال، فلا يَضمَن قاتلُ القاتل لولي القتيل.

* **وإمّا شبيهٌ بالأداء** كقضاء تكبيرات العيد في الركوع، وأداءِ قيمة عبدٍ مبهَمٍ تزوّج عليه.

Emredilen Fiilin Güzel Oluşu: Emredilen fiilin övgüye ve sevaba konu olacak anlamda güzel olması gerekir.

Eş'arîler şöyle demiştir: (Bu anlamda) güzellik, emrin mûcebidir. Buna göre güzelliğe hükmeden şer'dir. Akıl ise hitabı anlamanın vasıtasıdır. Bizden bazıları da onlara uymuştur.

Mu'tezile ise şöyle demiştir: Güzellik, emrin medlûlüdür. Buna göre güzelliğe hükmeden akıldır. Şer' ise bazı fiillerdeki güzelliği açıklar. Bizden bazıları da Allah'ı bilmenin vâcipliği konusunda onlara uymuştur.

Bir görüşe göre de güzellik, güzelliği anlaşılanda emrin medlûlü, diğer şeyler konusunda ise emrin mûcebidir.

Tercihe şayan olan görüş şudur: Güzellik, emredenin hikmetinden dolayı mutlak olarak emrin medlûlüdür. Güzelliğe hükmeden ise şer'dir. Akıl, sem'in gelmesinden önce bazı şeylerin güzelliğini incelemeye gerek olmaksızın, bazı şeylerin güzelliğini inceleme yoluyla, diğer bazı şeylerin güzelliğini ise sem'in gelmesinden sonra bilir.

Buna göre emredilen fiil:

* Ya *hakikaten* kendindeki bir güzellikten dolayı güzeldir. Bu güzellik de ya imandaki tasdikte olduğu gibi teklifin düşmesini kabul etmez ya da ikrar ve namazda olduğu gibi teklifin düşmesini kabul eder. Fakat (düşmeyi kabul etmesi açısından) namaz, ikrarın altında yer alır. Namaz birden fazla özür sebebiyle düşerken ikrar bir tek özür sebebiyle düşer. Veya *hükmen* (kendindeki bir güzellikten dolayı) güzeldir. Örneğin oruç, zekât ve hac böyledir.

Bu kısmın sonucu, ancak edâ ile ya da doğrudan edâsını düşürecek bir durumun ortaya çıkması ile düşmesidir.

* Ya da (emredilen fiil) başkasındaki güzellikten dolayı güzeldir. Bu da ya cihad ve cenaze namazı gibi emredilen fiilin kendisini yapmakla bu başkası yerine getirilmiş olur ki bu, birinci kısma benzer. Veya abdest ve cuma namazına gitmede olduğu gibi emredilen fiilin kendisini yapmakla bu başkası yerine getirilmiş olmaz.

Bu kısmın sonucu, emredilen fiilin, bu başkasının vâcip olması sebebiyle vâcip olması, vâcipliğinin düşmesi sebebiyle düşmesidir.

ولا بد له من الحسن بمعنى كونه متعلَّق المدح والثواب.

الأشاعرة: هو موجَب الأمر، والحاكم به الشرع، والعقل لفهم الخطاب. ومنّا من وافقهم.

المعتزلة: مدلوله، والحاكم العقل، والشرع مبيِّن في البعض. ومنّا من وافقهم في ٥ إيجاب المعرفة.

وقيل: مدلولُه في المفهوم، موجَبُه في غيره.

والمختار: أنه مدلوله مطلقًا لحكمة الآمر، والحاكم الشرع، والعقل يعرفه في بعضٍ قبل السمع بلا كسبٍ أو به وآخرَ بعده.

فالمأمور به:

١٠ * **إمّا حَسَنٌ في نفسه حقيقةً**: فإمّا أن لا يقبل سقوطَ التكليف كالتصديق أو يقبله كالإقرار والصلاة، لكنّها دونه، وتسقط بأعذار وهو بعذر، **أو حكمًا** كالصوم والزكاة والحجّ.

وحكمه: عدم سقوطه إلّا بالأداء أو عروضِ ما يُسقِطه بعينه.

* **وإمّا في غيره**: فإمّا أن يتأدّى بنفس المأمور به كالجهاد وصلاة الجنازة، وهذا ١٥ شبيه بالأوّل، أو لا كالوضوء والسعي.

وحكمه: وجوبه بوجوب الغير وسقوطُه به.

Mutlak emir, kemalin kemali gerektirmesi sebebiyle birinci kısmın birinci kısmını gerektirir.

Teklif: Diğer yandan mükellefi gücünün yetmediği bir fiil ile yükümlü tutmak imkânsızdır. Buna göre mükellef için yükümlü olduğu fiilin edâsına çoğunlukla sıkıntıya girmeksizin imkân bulacağı bir kudretin olması gerekir. Bu kudret, edânın vâcip olmasının şartı olup, edânın şartı değildir. Çünkü edânın, kudretten önce varlığı mümkündür. Yine bu kudret, vücûbun kendisinin de şartı değildir. Çünkü bu (vücûbun kendisi) cebrîdir. Bu kudret, iki türlüdür:

Birinci türü, belirtilen kudretin en alt derecesi olup bu, *kudret-i mümekkine* diye isimlendirilir. Kudretin bu türü, mutlak olarak şarttır. Bu yüzden Züfer, vaktin son kısmında edâyı vâcip kılmamıştır.

Deriz ki, vakit içinde başladığında bu, edâ sayılır ya da bunun mükellefe vâcip olması halefi olan kazâdan dolayıdır.

"Sebeplerin uygunluğu anlamındaki kudret mevcuttur." ve "Kazâ, vücûbun kendisine dayanmaktadır." şeklindeki cevaplar ise zayıftır.

İkinci türü ise (belirtilen kudretin) nihaî mertebesi olup bu, *kudret-i müyessire* diye isimlendirilir. Kolaylığın zorluğa dönüşmemesi için bu kudretin bekası, vâcibin bekası için şarttır. Birinci tür kudretin bekası ise şart değildir. Zira edâya imkân bulma, kudretin devamlılığına ihtiyaç bırakmaz. Bundan dolayı kazâ için (kudret-i mümekkinenin bekasının) şart olmadığı ifade edilmiştir. Buna göre zekât, öşür ve harac(ın vücûbiyyeti), artıcı olma vasfına sahip olan malın helak olmasıyla devam etmez. Hac ve sadaka-i fıtırda ise durum farklıdır.

* Başkasına emretmesini emretmek, bir delil bulunması hariç o başkası için emir değildir.

* Emredilen fiilin, olduğu gibi yapılması, yeterliliği (iczâ) ve kerahetin de ortadan kalkmasını gerektirir.

* Emredilen fiilin vücûbunun neshedilmesiyle cevazı da ortadan kalkar.

* Emredilen fiilin varlığını irade etmek, emrin sıhhatinin şartı değildir.

والأمر المطلق يقتضي الأوّلَ من الأوّل لاقتضاء الكمالِ الكمالَ.

ثم التكليف بما لا يقدر عليه المأمور محالٌ فلا بدّ له من قدرة بها يتمكّن من أداء ما لزمه بلا حرج غالبًا، وهي شرط لوجوب الأداء، لا الأداءِ لوجوده قبلها ولا لنفس الوجوب؛ لأنه جبري، وهي نوعان:

٥ * أدنى ما ذكر ويسمّى **الممكِّنةَ**، وهو[١] شرط مطلقًا، ولذا لم يُلزِم زفرُ الأداءَ في الآخِر.

قلنا: إذا شرع في الوقت يكون أداءً أو لزومُه لخلفه.

والجواب بـ«أنّ القدرة بمعنى سلامة الأسباب موجودة» وبـ«أنّ القضاء مبني على نفس الوجوب» ضعيفٌ.

١٠ * وأقصاه ويسمّى **الميسِّرةَ**، وبقاؤه شرط لبقاء الواجب لئلّا ينقلب اليسر عسرًا دون الأوّل؛ إذ التمكّن من الأداء يستغني عن البقاء، ولذا قيل: لم يشترط للقضاء،[٢] فلا يبقى الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال النامي بخلاف الحجّ وصدقة الفطر.

* الأمر بأمر الغير ليس أمرًا له إلّا بدليل.

* وإتيانه على وجهه يوجب الإجزاءَ وانتفاءَ الكراهة.

١٥ * ويزول جوازه بنسخ وجوبه.

* وإرادة وجوده ليست شرطًا لصحّة الأمر.

---

١ د: وهي.
٢ م د: للبقاء.

* Kâfirler iman etmekle, muamelât ve ukûbât hükümleriyle ve ibadetlerin vücûbiyyetine inanmakla yükümlüdürler, (bu ibadetlerden) düşmeye ihtimali olanların edâsı ile yükümlü değillerdir. Doğru olan, bu görüştür.

Nehiy: Hâssın kapsamına dâhil olan şeylerden biri de nehiydir. *Nehiy*, -fiilden el çekmenin istenmesi için konulmasıyla birlikte- kendisiyle el çekmenin otoriter tarzda (isti'lâ yoluyla) kesin olarak istendiği lafızdır. Bir delilin bulunması hariç nehiy, yasaklanan fiilin sürekli olarak terk edilmesini gerektirir. Nehiy, nehyedilen fiilin kınanmaya ve cezalandırılmaya konu olması anlamında çirkinliğini gerektirir.

Bu çirkinlik ya küfür gibi vaz' itibariyle veya hür kimsenin satılması gibi şer' itibariyle fiilin özünden dolayı olan bir çirkinliktir ki, bu tür çirkinliğin sonucu, butlandır. Ya da bu çirkinlik, yasaklanan günlerde oruç tutmak gibi yasaklanan fiilin vasfı olması itibariyle veya Cuma ezanı vaktinde alışveriş yapmak gibi yasaklanan fiile bitişik (mücavir) bir şey olması itibariyle başkasından dolayı olan çirkinliktir.

* Hissî fiillerden mutlak nehiy, birinciyi gerektirir. Mesela zulüm böyledir. Karineyle ise ikinciyi gerektirir. (Yasaklanan fiilin) vasfı olması durumunda (yasaklanan fiil) birincisi gibidir. Mesela zina böyledir. Fiile bitişik (mücavir) bir şey olması durumunda ise birincisi gibi değildir. Mesela hayızlı kadın ile cinsel ilişki böyledir.

Şer'î fiiller hakkında(ki mutlak nehiy) ise ikincinin birincisini gerektirir. Dolayısıyla vasfı itibariyle fâsid olsa da aslı itibariyle sahihtir.

Şâfiî ise şöyle demiştir: (Şer'î fiiller hakkındaki mutlak nehiy) birinciyi gerektirir, dolayısıyla (yasaklanan fiil) emirde olduğu gibi (nehiyde de) kemalin kemali gerektirmesi nedeniyle bâtıl olur. Diğer yandan meşruiyet ile masiyet arasında bir zıtlık söz konusudur.

Deriz ki, emirdekinden farklı olarak burada, muktezânın kemali, bunu gerektireni (muktezi) iptal eder. Fiilin meşruiyet ve masiyet yönleri ise birbirinden farklıdır, dolayısıyla aralarında bir tezat bulunmamaktadır.

* ويؤمر الكفار بالإيمان والمعاملات والعقوبات واعتقاد وجوب العبادات، لا بأداء ما يحتمل السقوطَ منها، هو الصحيح.

ومنه النهي: وهو لفظ طلب به الكفّ جزمًا بوضعه له استعلاءً، وهو يوجب دوامَ الترك إلّا لدليل، ويقتضي القبحَ بمعنى كونه متعلَّق الذمّ والعقاب.

٥ فهو **إمّا لعينه** وضعًا كالكفر، أو شرعًا كبيع الحرّ. **وحكمه**: البطلان. **وإمّا لغيره** وصفًا كصوم الأيام المنهية، أو مجاورًا كالبيع وقت النداء.

* والنهي المطلق عن الأفعال الحسية يقتضي الأوّلَ كالظلم، وبالقرينة الثاني، ففي الوصف كالأوّل كالزنا، لا المجاورِ كوطء الحائض، وعن الشرعية أوّلَ الثاني، فيصحّ بأصله وإن فسد بوصفه.

١٠ الشافعي: الأوّلَ، فيَبطل لاقتضاء الكمالِ الكمالَ كما في الأمر، ولتضادٍّ بين المشروعية والمعصية.

قلنا: كمال المقتضَى ههنا يُبطِل المقتضِي بخلافه ثمّة، وجهة المشروعية والمعصية مختلفة فلا تضادَّ.

* Karineye bitişik (şer'î fiillerden nehiy) ise karinenin ifade ettiği anlamı gerektirir. Buna göre *bey'u'l-mezâmîn* ve *bey'u'l-melâkîh*te olduğu gibi çirkinliğin nehyedilen fiilin özünden dolayı olduğu durumda nehiy butlanı gerektirir. Gasbedilen arazide kılınan namazda olduğu gibi nehiy, yasaklanan fiilin dışında bir şeyden dolayı ise bitişik (mücavir) olanda keraheti; vasıfta ise Şâfiî'nin aksine butlanı değil, fesadı gerektirir. Bu yüzden şöyle dedik: Riba, şarap karşılığında satım, şartlı alım-satım ve nehyedilen günlerde oruç fâsiddir. Bu oruç, başlamakla gerekli olmaz, kazâ için de elverişli değildir. Bu günlerde oruç tutmayı nezretmenin sahih olması ise masiyetin oruçtan ayrılması sebebiyledir. Nehyedilen vakitlerde namaz, noksanlık konusunda oruçtan daha aşağı mertebededir. Bu yüzden namaz başlamakla tazmin edilir, fakat kazâ için elverişli değildir. (Nehyedilen vakitlerde kılınan namaz, mertebe olarak yasaklanan günlerde oruç tutmanın altında yer alsa da) gasbedilen arazide kılınan namazın üstünde yer alır. Bu yüzden (gasbedilen arazide kılınan namaz) başlamakla tazmin edilir ve kazâ için elverişli olur.

Ek: Bir şeyi emretmek, emredilen bu şeyin zıddının -eğer bu zıt, emir ile amaçlanan şeyi ortadan kaldırıyorsa- haram kılınmasını gerektirir. Aksi takdirde kerahettir. Bir şeyden nehiy ise nehyedilen bu şeyin zıddının -şayet bu zıddın bulunmaması, nehiy ile amaçlanan şeyi ortadan kaldırıyorsa- vâcip olmasını gerektirir. Aksi takdirde sünnet-i müekkede olması ihtimal dâhilindedir, sünnet-i müekkede olmasını gerektirmez.

Mutlak: Hassın kapsamına giren şeylerden biri de mutlaktır. *Mutlak*, şümûl ve tayin olmaksızın kendi cinsinde yaygın olan lafızdır.

Mukayyed: Hassın kapsamına giren şeylerden bir diğeri de mukayyeddir. *Mukayyed*, yaygınlıktan herhangi bir şekilde çıkan lafızdır.

Mutlak ve mukayyedin sonucu, bulundukları hal üzere cârî olmalarıdır. Birinin, diğerinin takyidini gerektirmesi durumu hariç, hükmün farklı olması durumunda birinci ikinciye hamledilmez. Olayın aynı olması ve (ıtlak ve takyidin) hükümde olması durumu hariç, hükmün aynı olması durumunda da (mutlak mukayyede) hamledilmez.

Şâfiî ise hükmün aynı olması durumunda mutlak surette (mutlakı mukayyede) hamletmiştir. Çünkü nâtık olan, sâkit olandan evlâdır.

Deriz ki, (nâtık oluş sebebiyle tercih) çatışma durumunda söz konusu olur.

* وبالقرينة ما تفيده، ففيما لعينه البطلانَ كبيع المضامين والملاقيح، ولغيره الكراهةَ في المجاور كالصلاة في المغصوبة والفسادَ في الوصف لا البطلانَ خلافًا له، فقلنا: يفسد الربا والبيعُ بالخمر وبالشرط وصومُ الأيام المنهية، فلا يلزم بالشروع، ولا يصلح للقضاء. وصحّة النذر به لانفصال المعصية عنه. والصلاة في المنهية دونه، فتضمن بالشروع ولا تصلح له، وفوق ما في المغصوبة، فتضمن به، وتصلح له.

تذنيب: الأمر بالشيء يستلزم تحريمَ ضدّه إن فوّت المقصودَ به؛ وإلّا فالكراهةُ. والنهي عنه وجوبَ ضدّه إن فوّت عدمُه المقصودَ به؛ وإلّا فيحتمل السنةَ المؤكّدةَ، ولا يستلزمها.

ومنه المطلق: وهو الشائع في جنسه بلا شمول ولا تعيين.

والمقيد: وهو الخارج عن الشيوع بوجه ما.

وحكمهما: أن يجريا على حالهما، ولا يحمل الأوّل على الثاني عند اختلاف الحكم إلّا في صورة الاستلزام، وعند اتحاده إلّا إذا اتحدت الحادثة وكانا في الحكم.

الشافعي: يحمل في اتحاده مطلقًا؛ لأنّ الناطق أولى من الساكت.

قلنا: ذاك عند التعارض.

Âm: Sınırı olmayan müsemmaları kapsayan lafızdır.

Âmmın sonucu, kapsadığı şeyler konusunda hükmü kat'î olarak gerektirmesidir. Çünkü dili bilenler (kat'î hükümler konusunda umumu) hüccet olarak kullanmıştır. Buna göre âm, zannî bir delil ile tahsis edilemez.

Şâfiî ise tahsisin ihtimal dâhilinde olduğunu söylemiştir. Bu ihtimal kat'îliği ortadan kaldırır, dolayısıyla da âm, zannî delil ile ilkten tahsis edilir.

Deriz ki, (tahsise ihtimalinin bulunması) delilden kaynaklanmamaktadır.

Âm ve hâssın ifade ettikleri hükümler farklı olduğunda teâruz gerçekleşir. Bu durumda tarihleri biliniyorsa bitişik olduğunda hâs, âmmı tahsis eder. Eğer hâs sonra gelmiş ise kapsadıkları ölçüde hâs, âmmı nesheder. Hâs âmdan önce gelirse âm ile neshedilmiş olur. Tarihleri bilinmiyorsa birlikteliğe hamledilir.

Şâfiî ise âm, mutlak olarak hâs ile tahsis edilir demiştir.

Âm, müstakil ve bitişik bir söz ile tahsis edildiğinde zannî bir delil haline gelir, dolayısıyla zannî bir delil ile tahsis edilebilir. Çünkü kapsamı açısından muhassıs, meçhul olması durumunda istisna ve neshe benzer; malum olması durumunda da ta'lil sahih olur.

Bir görüşe göre (tahsisten sonra âm), nâsihe benzerliği dikkate alınarak kat'î olarak kalır.

Diğer bir görüşe göre meçhul istisnada olduğu gibi âm, hüccet olarak kalmaz.

Başka bir görüşe göre de tahsis edilen kısım biliniyorsa kat'îdir, aksi takdirde hüccet değildir.

Âm, bazı fertlerin kapsamdan çıkarılmasından sonra kalan fertler hakkında mutlak olarak hakikattir.

Umum İfade Eden Lafızlar

* Ahd anlamında olmayan (lâm-ı tarif veya izafetle) *marife çoğul isimler* ve bu anlamda olan lafızlar. Bunlar, çoğulun alt sınırı olduğu için üçe kadar tahsis edilebilir. Meşâyıhımızın "Lâm-ı tarifli olan çoğul, cins anlamından mecazdır." sözleri, mutlak anlamda değildir. Aksine *ahd* ve *istiğrak* anlamının söz konusu olmadığı durumlarda geçerlidir.

وأما العام: فلفظ يستغرق مسمّياتٍ غيرَ محصورة.

وحكمه: إيجاب الحكم فيما يتناوله قطعًا لاحتجاج أهل اللسان، فلا يخصّ بالظني.

الشافعي: التخصيص محتمَل، وهو ينافي القطع، فيخصّ به ابتداءً.

٥ قلنا: غير ناشئ عن الدليل.

فإذا اختلفا تعارضا، فإن علم التاريخ يخصّصه إن قارنه، ويَنسَخه في قدر ما تناولاه إن تراخى، ويُنسَخ به إن تقدّم، وإن جهل حمل على المقارنة.

الشافعي: يخصّ به مطلقًا.

وإذا خصّ بكلام مستقلٍّ موصولٍ يكون دليلًا ظنيًّا، فيخصّ بالظني لشبه الاستثناءِ

١٠ والنسخِ في المجهول وصحّةِ التعليل في المعلوم.

وقيل: يبقى قطعيًّا اعتبارًا بالناسخ.

وقيل: لا يبقى حجّةً كالاستثناء المجهول.

وقيل: بالقطعية إن علم المخصوص؛ وإلّا فبعدم الحجّية.

وهو في الباقي بعد الإخراج حقيقةٌ مطلقًا.

١٥ **ألفاظ العموم**:

* **الجمع المعرّف** حيث لا عهد، وما في معناه، ويُخصّ إلى الثلاثة؛ لأنها أدناه. وقولهم «محلّاه باللام مجاز عن الجنس» ليس على الإطلاق؛ بل في صور ليس فيها العهدُ والاستغراقُ.

* Ahd anlamında olmayan *marife müfred isimler* ve bu anlamda olan lafızlar. Bunlar, asgari miktarı "bir" olduğu için bire kadar tahsis edilebilir.

* İster hakikaten olsun ister hükmen olsun *olumsuz nekire isim*. Bir engel bulunmadıkça marife ile yapılan tekrar ittihadı, nekire ile yapılan tekrar ise farklılığı gerektirir.

* مَنْ akıl sahibi varlıklar için konulmuş olup *şart* ve *soru* için olması halinde akıl sahiplerini kesin olarak kapsar, *mevsul* ve *mevsuf* olması halinde ise kesinlikle âm değildir. Bu yüzden İmâmeyn من شاء من عبيدي عتقَه فهو حرّ "Kölelerimden kim azat olmayı isterse o hürdür." sözü ile من شئتَ من عبيدي عتقَه فأعتقْه "Kölelerimden kimin azat olmasını istersen onu azat et." sözünü, umum ifade etmesi konusunda eşit olarak değerlendirmiştir. Ebû Hanîfe ise mümkün olduğunca umumu gözetmiştir. Çünkü *min* teb'îz için konulmuştur. *İsteme*nin (meşîet) âm lafza izafe edilmesi durumunda umum anlamı ağır basar ve *min*, beyân anlamına hamledilir. Hâs lafza izafe edilmesi durumunda ise umumla birlikte husus anlamı da dikkate alınır. Kendisine *ilk olarak* (*evvelen*) lafzı bitiştiğinde ise *men*, hususileşir.

* ما da من gibidir. Fakat ما , akıl sahibi varlıkların sıfatları ve akıl sahibi olmayan varlıkların zatları için kullanılır. Bu ikisi, her ne kadar âid zamirleri müzekker olsa da hem erkeği hem de dişiyi kapsar. Bu ikisinden her biri, istiâre yoluyla diğeri için kullanılabilir.

* الذي hem akıl sahibi hem de akıl sahibi olmayanları kapsar.

* أين ve حيث tüm mekânların umumileştirilmesi için konulmuştur.

* متى vakitler için konulmuştur.

* كلّ kelimesi, fertleri ya da parçaları kapsaması için konulmuştur. كلّ isimlerin başına gelir ve isimleri açık olarak, fiilleri ise zımnen umumileştirir. كلّما ise bunun tersidir. كلّ kelimesi, anlaşmazlığın söz konusu olacağı sonu bilinmeyen fertlerde "bir"e hamledilir. كلّ kelimesi, kendisine *evvelen* lafzı bitiştiğinde hususilik ifade eder.

* جميع kelimesi, fertlerin toplu olarak şümûl ifade etmesi için konulmuştur. جميع من دخل أوّلاً "Bu kaleye ilk girenin hepsine nefelden şu vardır." sözümüzde ise جميع kelimesi, istiâre yoluyla ilk giren için kullanılmıştır.

* **والمفرد المعرّف** حيث لا عهد، وما في معناه، ويخصّ إلى الواحد؛ لأنه أدناه.

* **والنكرة المنفية** حقيقةً أو حكمًا. والإعادة بالمعرفة تقتضي الاتحادَ، وبالنكرة التغايرَ إلّا لمانع.

* و«**مَنْ**» لذوات من يعقل عامّةٌ قطعًا إن كانت شرطيةً أو استفهاميةً، لا موصولةً أو موصوفةً، ولذا سَوَّيَا بين «من شاء من عبيدي عتقَه فهو حرّ» و«من شئتَ من عبيدي عتقَه فأعتقْه» في العموم، وراعاه ما أمكن؛ لأنّ «مِنْ» للتبعيض، ففي إضافة المشيئة إلى العامّ ترجّح العموم وحملت على البيان، وفي الخاصّ يعتبر الخصوص معه، ويخصّ إذا لحقه «أوّلًا».

* و«**ما**» كـ«مَنْ»، لكنّه لصفات من يعقل وذوات غيرهم، ويتناولان المذكّرَ والمؤنّثَ وإن عاد إليهما ضميره، ويستعار أحدهما للآخر.

* و«**الذي**» يعمّهما.

* و«**أين**» و«**حيث**» لتعميم الأمكنة.

* و«**متى**» للأوقات.

* و«**كلّ**» لشمول الأفراد أو الأجزاء، وهي تلي الأسماءَ وتعمّمها صريحًا، والأفعالَ ضمنًا. و«**كلّما**» بالعكس. وتصرف إلى الواحد فيما لا يعلم منتهاه ممّا يجري فيه النزاع، وتخصّ إذا لحقها «أوّلًا».

* و«**جميع**» للشمول على الاجتماع، وهو في «جميع من دخل أوّلًا» مستعار للسابق.

Bir soru ya da hadiseden sonra söylenen lafız, şayet müstakil değilse veya müstakil, fakat kesin olarak ya da ağırlıklı olarak cevap ise cevap olarak değerlendirilir. Başlangıç olması ağır basıyorsa başlangıçtır. Konuşan "Ben cevabı kastettim." derse, diyâneten doğru söylediği kabul edilir.

Yapılan bir fiilin hikâye edilmesi, umum ifade etmez. Çünkü bu ispatta, kullanılan nekiredir. Aksine müşterek anlamında olur. Şayet biri ağır basarsa, kastedilen budur. Aksi takdirde, biri fiili ile kalan da kıyasla sabit olur. Fiilin, zâhiri umum ifade eden bir lafız ile hikâye edilmesinde ise durum farklıdır. Çünkü âdil ve dili bilen bir kimse bunu, ancak fiilin umuma delâlet ettiğini bildikten sonra âm olarak nakleder.

Müzekkerlik alameti ile zikredilen çoğul, karışık olmaları dışında erkeklere hastır. *Müenneslik alameti ile zikredilen çoğul* ise sadece dişilere hastır. Bu yüzden hem oğlu hem kızı olan gayr-i müslim kimsenin آمِنُونِي على بَنِيَّ "Çocuklarım konusunda bana eman veriniz." sözünde eman, erkek ve kız çocuklarının ikisini de kapsar, آمِنُونِي عَلَى بَنَاتِي "Kızlarım konusunda eman veriniz." sözünde ise ikisini kapsamaz.

Müşterek: Nakil olmaksızın birden fazla vaz' ile iki veya daha fazla anlam için konulan lafızdır.

Müşterekin sonucu, kastedilen anlamın ağır basması için beklemektir. Müşterekin umumu yoktur.

Cem'-i münekker: Tek vaz' ile şümûl anlamı olmaksızın sınırlı olmayan sayıdaki çok için konulmuş olan lafızdır.

Cem'-i münekkerin sonucu, üç ve daha fazlasını kapsamasıdır, daha aşağısını değil. Öyle ki, bir kimse *kadınlar* ile evlenmeyeceğine yemin etse bir ve iki kadın ile evlenmesi halinde yeminini bozmuş sayılmaz.

Zâhir: Sîgasının işitilmesiyle kendisiyle kastedilenin anlaşıldığı lafızdır.

Zâhirin sonucu te'vil, tahsis ve nesih ihtimali bulunmakla birlikte kesin olarak anlaşılan anlam ile amelin vâcip olmasıdır.

Nas: Konuşandan kaynaklanan bir anlam sebebiyle açıklığı zâhirden daha fazla olan lafızdır. Nas, hâs olduğu gibi sebebine özel olmaksızın âm da olur. Mesela Allah Teâlâ'nın "*Allah, alım-satımı helal, ribayı haram kıldı.*" (Bakara, 2/275) sözü böyledir.

اللفظ الوارد بعد سؤال أو حادثة إن لم يكن مستقلًّا أو كان جوابًا قطعًا أو ظاهرًا فجوابٌ، وإن كان الظاهر الابتداء فابتداءٌ، وإن قال «عنيتُ الجوابَ» صدّق ديانةً.

حكاية الفعل المثبَت لا تعمّ؛ لأنه نكرة في الإثبات؛ بل في معنى المشترك، فإن ترجّح البعض؛ وإلّا فالبعض بفعله والباقي بالقياس عليه بخلاف الحكاية بلفظ ظاهره العموم؛ لأنّ العدل العارف لا ينقله عامًّا إلّا بعد علمه بعمومه.

الجمع المذكور بعلامة الذكور يختصّ بهم إلّا عند الاختلاط، وبعلامة الإناث يختصّ بهنّ، ففي «آمِنُونِي على بَنِيَّ» وله الفريقان يتناولهما الأمانُ، لا في «بناتي».

وأما المشترك: فما وضع وضعًا كثيرًا لمعنيين فصاعدًا بلا نقل.

وحكمه: التوقّف ليترجّح المراد، ولا عموم له.

وأما الجمع المنكر: فما وضع وضعًا واحدًا لكثير غير محصور بلا شمول.

وحكمه: أنه يتناول الثلاثة والأكثر، لا الأدنى حتّى لو حلف «لا يتزوّج نساءً» لا يحنث بواحدة وثنتين.

وأما الظاهر: فما عرف مراده بسماع صيغته.

وحكمه: وجوب العمل بما عرف يقينًا مع احتمال التأويل والتخصيص والنسخ.

وأما النص: فما ازداد ظهورًا على الظاهر بمعنًى من المتكلّم خاصًّا كان أو عامًّا غير مختصّ بالسبب كقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة، ٢٧٥/٢].

Nassın sonucu, zâhirde geçen ihtimaller bulunmakla birlikte kesin olarak açığa çıkan anlam ile amel etmenin vâcip olmasıdır. Nas kelimesi bazen mutlak olarak lafız için bazen de Kur'ân ve hadis lafzı için kullanılır.

Müfesser: Beyân-ı tefsîr veya beyân-ı takrîr sebebiyle sadece neshe ihtimali olacak şekilde nastan daha açık olan lafızdır. Mesela ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ "*İnsan, helû olarak yaratılmıştır.*" (Meâric 70/19), ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ (Hicr, 15/30; Sâd, 38/73) "*Meleklerin tamamı hep birlikte secde etti.*" âyetleri ve kişinin hanımına söylediği طلّقي نفسك واحدة "Kendini bir talak ile boşa." sözü böyledir.

Müfesserin sonucu, neshe ihtimali bulunmakla birlikte kendisiyle amel edilmesinin ve gereğine inanılmasının vâcip olmasıdır.

Muhkem: Nesih ihtimalinin bulunmaması sebebiyle müfesserden daha kuvvetli olan lafızdır.

Muhkemin sonucu, (tahsis, te'vil ve nesihten) hiçbirine ihtimali olmaksızın kendisiyle amel edilmesinin ve gereğine inanılmasının vâcip olmasıdır. Nesih ihtimali, devama delâlet eden bir şey ile ortadan kalkarsa ya da sözün konusu gereği ortadan kalkarsa *liaynihi*; vahiy döneminin sona ermesiyle ortadan kalkarsa *ligayrihî muhkem* olur.

(Anlamı açık olan lafızların) her birinin kesinliği farklı derecededir. Bu yüzden rütbece eşit olduklarında teâruz halinde daha aşağı derecede bulunan, daha yukarı derecede bulunan ile düşer.

Hafî: Sîganın dışında geçici bir şeyden dolayı kendisi ile kastedilen anlamın gizli kaldığı lafızdır. Mesela *hırsız* kelimesinin *yankesici* ve *kefen soyguncusu* için kullanılması böyledir.

Hafînin sonucu, kastedilenin hak olduğuna inanmak ve sonra lafzın kapalı kaldığı anlamın artı bir anlamdan mı -ki, bu durumda lafız diğer anlamı kapsar- yoksa eksik bir anlamdan mı kaynaklandığı -ki, bu durumda lafız diğer anlamı kapsamaz- konusunda inceleme yapmaktır (taleb).

وحكمه: وجوب العمل بما وضح يقينًا مع الاحتمال السابق، وقد يطلق على مطلق اللفظ ولفظِ القرآن والحديث.

وأما المفسر: فما ازداد وضوحًا على النصّ ببيان التفسير أو التقرير بحيث لا يحتمل إلّا النسخَ نحو ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾[١] الآية [المعارج ٧٠/٩١] و﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر ١٥/٣٠، ص ٣٨/٧٣] و«طلّقِي نفسَكِ واحدةً».

وحكمه: وجوب العمل به والاعتقادِ مع احتماله.

وأما المحكم: فما ازداد قوّةً على المفسّر بخلوّه عن احتمال النسخ.

وحكمه: وجوب العمل به والاعتقادِ بلا احتمال، وهو **لعينه** إن انقطع احتمالُه بما يدلّ على الدوام أو بحسب محلّ الكلام، **ولغيره** إن انقطع بمضيّ زمان الوحي.

وقطعيةُ كلٍّ متفاوتةٌ فيسقط الأدنى بالأعلى عند التعارض إذا تساويا رتبةً.

وأما الخفي: فما خفي مراده بعارض غير الصيغة كالسارق في الطرّار والنبّاش.

وحكمه: اعتقاد حقّية المراد، ثمّ النظر في أنّ اختفاءه لمزيةٍ فيشمله أو نقصانٍ فلا يشمله.

---

١ جميع النسخ: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ هَلُوعًا﴾.

Müşkil: Kastedilen anlamın, ancak iyice düşünmek (teemmül) suretiyle anlaşılacağı şekilde kapalı kaldığı lafızdır. Bu kapalılık ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ "*Eğer cünüp iseniz iyice temizlenin.*" (Mâide, 5/6) âyetinde olduğu gibi ya kastedilen anlamda derin bir kapalılığın bulunmasından veya ﴿قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ﴾ "*Gümüşten cam gibi kadehler.*" (İnsân, 76/16) âyetinde olduğu gibi bedîî bir istiâreden kaynaklanır.

Müşkilin sonucu, kastedilen anlamın hak olduğuna inanmak, sonra inceleme yapmak, sonra da asıl kastedilen anlamın açığa çıkması için derinlemesine düşünmektir (teemmül).

Mücmel: Kastedilen anlamın, ancak yapılması beklenen bir beyân ile anlaşılabileceği şekilde gizli kaldığı lafızdır. Mücmel olan bir sözün anlamı ya dil açısından anlaşılmaz veya sözden anlaşılan bu anlam kastedilmemiştir ya da anlamı, tercih söz konusu olmayacak şekilde birden fazladır.

Mücmelin sonucu, kastedilenin hak olduğuna inanmak, söz sahibinden bir açıklama beklemek ve ihtiyaç duyuyorsa inceleme yapmak ve sonra da üzerinde iyice düşünmektir. Konuşanın yaptığı açıklama yeterli olursa tefsir olur, zan ifade ederse te'vil olur. Aksi takdirde mücmellik, müşkilliğe dönüşür.

Müteşâbih: Kastedilen anlamın bilinme ümidinin ortadan kalktığı lafızdır. Müteşâbih, surelerin başlarında bulunan *hurûf-ı mukattaa*larda olduğu gibi şayet lafzın kendisinden hiçbir şey anlaşılmıyor ise *lafzen müteşâbih*tir; *istivâ* (Tâ Hâ, 20/5) ve *yed* (Fetih, 48/10) kelimelerinde olduğu gibi lafızdan anlaşılan anlamın kastedilmesi imkânsız ise *anlam açısından müteşâbih*tir.

Müteşâbihin sonucu, kastedilen anlamın hak olduğuna inanmak ve bunları te'vil etmekten geri durmaktır. Bu, *illallâh* (Âl-i İmrân, 3/7) lafzındaki vakfın, vakf-ı lâzım olmasına göredir. Bununla birlikte müteahhirûn, müteşabihin te'vilini câiz görmüştür. Birinci görüşe göre müteşâbih âyetlerin indirilmesinin amacı, ilimde derinleşmiş olanları denemektir.

Hakîkat: Konulduğu anlamda kullanılan lafızdır. Buna *mürtecel* ve *menkûl* de dâhildir.

Hakikatin sonucu, konulduğu anlamın, mutlak olarak sabit olması; hakikatin lafızdan nefyedilmesinin imkânsız oluşu ve mecaz, müştereke tercih edilse de hakikatin mecaza ağır basmasıdır.

وأما المشكل: فما خفي مراده بحيث لا يُدرَك إلّا بالتأمّل **إمّا لغموض في المعنى** نحو ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة ٦/٥]، **أو لاستعارة بديعة** نحو ﴿قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ﴾ [الإنسان ١٦/٧٦].

وحكمه: اعتقاد حقّية المراد، ثمّ الطلب، ثمّ التأمّل ليظهر المراد.

٥ **وأما المجمل**: فما خفي مراده بحيث لا يدرك إلّا ببيان يُرجَى، وهو إمّا أن لا يفهم معناه لغةً أو لم يُرَد أو متعدِّدٌ ولا ترجيحَ.

وحكمه: اعتقاد حقّية المراد، والتوقّفُ إلى بيان المجمِل، ثمّ الطلبُ، ثمّ التأمّلُ إن احتاج، وهو تفسيرٌ إن شفى، وتأويلٌ إن أفاد الظنَّ؛ وإلّا فالإجمال ينقلب إلى الإشكال.

١٠ **وأما المتشابه**: فما انقطع رجاء معرفة مراده، وهو **متشابه اللفظ** إن لم يفهم منه شيءٌ كمقطّعات أوائل السور، **والمفهوم** إن استحال إرادتُه كـ«الاستواء» و«اليد».

وحكمه: اعتقاد حقّية المراد، والامتناعُ عن التأويل بناءً على لزوم الوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران ٧/٣] وإن جوّزه المتأخّرون، وفائدة التنزيل على الأوّل ابتلاءُ الراسخين.

١٥ **وأما الحقيقة**: فما استعمل فيما وضع له، ويدخل فيه المرتجل والمنقول.

وحكمها: ثبوتُه مطلقًا، وامتناعُ نفيها عنه، ورجحانُها على المجاز وإن رُجّح على المشترك.

Mecaz: İkisi arasındaki bir *alâka* sebebiyle konulduğu anlamın dışında kullanılan lafızdır. Mecazda alâkanın şahsının değil, türünün Araplardan işitilmesi muteber kabul edilmiştir.

Bu alakalar hakikî veya itibarî *benzerlik* (*müşabehet*), *kevniyyet, evliyet, isti'dâd, hulûl, cüz'iyyet, sebebiyyet* ve *şartiyyettir*. Bu alâkalarla yapılan mecaz, luğavî olabileceği gibi *hibe* ve *bey'* lafızlarının *nikâh* anlamında kullanılmasında olduğu gibi şer'î de olabilir.

Diğer yandan asıl ve fer' oluş, iki taraftan söz konusu olursa iki taraftan da mecaz mümkündür. Mesela *sebep* ve bu sebep ile amaçlanan *müsebbep*, *bütün* (*küll*) ve bu bütünü gerektiren *cüz*, *mahal* ve bu mahal ile amaçlanan *hâl* böyledir. Aksi takdirde mecaza gidilmesi, mahza sebep olan şeylerde olduğu gibi ancak asıl olan taraftan mümkün olur. Buna göre aksi söz konusu olmaksızın *ıtk* (azat etme) lafzıyla talak gerçekleşir.

Şâfiî ise şöyle demiştir: (İstiâre yoluyla) bunun aksi de mümkündür. Zira *ıtk* ve *talak*tan her biri *sirayet* ve *lüzûm*a dayandırılmış birer ıskattır.

Deriz ki, mülkiyetin ortadan kaldırılması, bağın ortadan kaldırılmasından daha kuvvetlidir, dolayısıyla istiâreye başvurmanın bir anlamı yoktur.

Aynı şekilde aksi söz konusu olmaksızın *bey'* lafzı ile hür kimsenin *icaresi* mün'akid olur. Akdin menfaate izafe edilmesi durumunda icare akdinin mün'akid olmaması ise menfaatin, mahal olmaya uygun olmamasından dolayıdır.

Mecazın sonucu, kendisiyle kastedilen anlamın -bu anlam ister hâs olsun ister âm olsun ister bu âm anlama hakikî anlam dâhil olsun ister dâhil olmasın- sabit olmasıdır. Bir diğer hükmü ise hakikatin, müsemmâdan nefyinin mümkün olmasıdır.

Mecaz, *konuşma* açısından hakikate halef olur. Çünkü hakikat ve mecaz, lafzın niteliklerinden olup hakikatin, lafız açısından doğru olması yeterlidir.

İmâmeyn ise mecazın *hüküm* bakımından hakikatin halefi olduğu görüşündedir. Çünkü amaçlanan hükümdür, dolayısıyla mecazın hakikate halef olabilmesi için hakikatin hüküm açısından doğru olması şarttır.

Deriz ki, lafzî tasarruf, istisnâda olduğu gibi hükmün sahih olmasına bağlı değildir.

وأما المجاز: فما استعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما، ويعتبر السماع في نوعها، لا شخصِها.

وهي المشابهة حقيقةً أو اعتبارًا والكَوْن والأَوْل والاستعداد والحلول والجزئية والسببية والشرطية لغويًّا كان المجاز أو شرعيًّا كالهبة والبيع في النكاح.

٥ ثمّ إن كانت الأصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما كالسبب والمسبّب المقصودِ به والكلِّ والجزءِ المستلزمِ له والمحلِّ والحالِّ المقصود به؛ وإلّا فلا يجوز إلّا من الأصل كما في السبب المحض، فيقع الطلاق بلفظ «العتق» بلا عكس.

الشافعي: العكس أيضًا بطريق الاستعارة؛ إذ كل منهما إسقاطٌ بُنِيَ على السراية ١٠ واللزوم.

قلنا: إزالة الملك أقوى من إزالة القيد، فلا وجه للاستعارة.

وينعقد إجارة الحرّ بلفظ «البيع» بلا عكس، وعدم انعقادها في إضافته إلى المنفعة؛ لأنها لا تصلح محلًّا لها.

وحكمه: ثبوت ما أريد به خاصًّا كان أو عامًّا دخل فيه الحقيقي أو لا، وجوازُ ١٥ نفيها عن المسمّى.

ويخلفها في التكلّم؛ لأنهما من أوصاف اللفظ، فكفى صحّتُها لفظًا.

وقالا: في الحكم؛ لأنه المقصود، فشُرِطَ صحّتُها حكمًا.

قلنا: التصرّف اللفظي لا يتوقّف على الحكم كالاستثناء.

Buna göre efendinin, kendisinden yaşça daha büyük olan kölesine "Bu, benim oğlumdur." sözü (hürriyeti) ikrar sayılır ve Ebû Hanîfe'ye göre bu söz ile köle, azat edilmiş olur; İmâmeyne göre ise bu sözle köle azat edilmiş olmaz. "Ey oğlum!" sözü ise farklıdır. Çünkü bu sözde nidâ, çağırılan kimsenin yanına gelmesini istemek içindir. "Ey hür!" ve "Ey mevlâm!" sözleriyle azadın gerçekleşmesi ise bu sözlerin azat konusunda sarih olmaları sebebiyledir. Bu yüzden hakikat anlamının mümkün olması halinde mecaza gidilmesi imkânsızdır.

Hakikat imkânsız olur ya da âdeten veya şer'an terk edilecek olursa mecaza gidilir. Mecazî anlamın örfen yaygınlaşması ve hakikat anlamının da genel olarak kullanılması durumunda ise İmâmeynin aksine mecaza gidilmez.

Hüküm imkânsız olduğunda bazen hem hakikat hem de mecaz imkânsız olur. Mesela bir kimsenin hanımı hakkında söylediği "Bu, benim kızımdır." sözü böyle olup hiçbir şekilde bu söz ile hanımı boş olmaz.

İkisi aynı anda bir lafızla kastedilemez. Buna göre ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ "*Ya da kadınlara dokunmuşsanız*" (Nisâ, 4/43) âyetinde *el ile dokunma* ve Hz. Peygamber'in "*Kim hamr içerse ona celde vurun.*" sözünde *hamr* dışındaki içkiler kastedilemez.

Bir kimse, "Ayağımı falancanın evine basmayacağım." dese mecazın umumu yoluyla çıplak ayakla, ayakkabı ile ve binit üzerinde girme anlamına gelir. *Falancanın evine* ifadesi de yine mecazın umumu yoluyla mülkiyetinde olan ev ile kiraladığı ve ariyet olarak elinde bulundurduğu ev anlamına gelir. Bu âm olan mecazî anlam da *girme* ve *oturmanın o kişiye nispet edilmesi*dir.

Efendi عبدي كذا يوم يقدم فلان "Falanın geldiği gün kölem hürdür." dese, gece olsun gündüz olsun o kişinin gelmesi ile köle azat edilmiş olur. Çünkü bu tür sözlerde *yevm* kelimesi, *vakit* anlamındadır.

Bir kimse لله عليَّ كذا der ve yemine niyet ederse durum aynıdır. Bu söz ile nezir ve yeminin gerekli olması, bu sözün sîgası açısından nezir, gereği açısından da yemin olmasından dolayıdır.

فقول المولى للأكبر سنًّا منه «هذا ابْنِي» يجعل إقرارًا ويعتق عنده لا عندهما بخلاف «يَا ابْنِي»؛ لأنه لاستحضار المنادَى، ووقوعه بـ«يَا حُرُّ» و«يَا مَوْلَايَ» لكونه صريحًا فيه، ولذا امتنع إذا أمكنت.

وإذا تعذّرت أو هجرت عادةً أو شرعًا صير إليه، لا إذا تعارف واستعملت ٥ خلافًا لهما.

وقد يتعذّران معًا إذا كان الحكم ممتنعًا كقوله لامرأته «هذه بِنْتِي» حتّى لا تطلق مطلقًا.

ولا يجتمعان مرادين بلفظٍ، فلا يراد المسُّ بـ«اليد»، وغيرُ الخمر في قوله تعالى ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ﴾ [النساء ٤/٤٣، المائدة ٥/٦] وقوله عليه الصلاة السلام {مَنْ ١٠ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ}.

وإذا قال «لا أضع قدمي في دار فلان» إنّما وقع على الدخول حافيًا ومتنعّلًا وراكبًا، وعلى الملك والإجارة والعارية بعموم[1] المجاز، وهو «الدخول» و«نسبة السُّكْنَى».

وإذا قال «عبدي كذا يوم يقدم فلان» إنّما يعتق بالقدوم ليلًا أو نهارًا؛ لأنّ ١٥ «اليوم» في مثله بمعنى الوقت.

وإذا قال «لله عليَّ كذا» ونوى اليمينَ إنّما لزم النذر واليمين؛ لأنه نذرٌ بصيغته يمينٌ بموجَبه.

---

١ د: لعموم.

Diğer yandan mecazın sahih olmasının şartı, hakikati engelleyen *hissî*, *aklî*, *örfî* veya *şer'î* bir karinenin bulunmasıdır. Karine *yemînü'l-fevr* meselesinde halin delâletinde olduğu gibi ya konuşanın ve sözün dışında bir durumdur veya Allah Teâlâ'nın "*Onlardan gücünün yettiğini tahrik et!*" (İsrâ, 17/64) sözünde olduğu gibi konuşanda mevcut bir durumdur ya da karine sözde mevcut olan bir durumdur. Sözde mevcut olması durumunda ya bazı fertlerde bu sözün anlamı fazla olur veya bazı fertlerde eksik olur ya da bu durum sözün mahallinde olur ki, Hz. Peygamber'in "*Ameller niyetlere göredir.*" ve "*Ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır.*" sözleri böyledir.

Bir görüşe göre Allah Teâlâ'nın "*Anneleriniz size haram kılındı.*" (Nisâ, 4/23) sözü ve benzeri sözler de bu türdendir. Doğru olan, bu tür ifadelerin hakikat olduğudur.

Diğer yandan mecaza götüren sebep ya lafzîdir ya da manevîdir. Lafzî sebep, mecazî anlamda kullanılan lafzın daha hoş olması veya vezne ya da bedîî güzelliklere uygun olmasıdır. Manevî sebep de mecaz anlamın ta'zîme, tahkîre, terğîbe, tenfîre, daha fazla beyâna, söze letafet kazandırmaya veya kastedilenin tamamına mutabık olmasına uygun olmasıdır.

Ek: [Hurûfü'l-Meânî]

Atıf Harfleri:

* واو harfi nakil ve istikra delilinden dolayı zamanda *birliktelik* ve *tertip* ifade etmeksizin *mutlak cem'* için konulmuştur.

İlişkide bulunulmayan zevceye إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق denilmesi halinde İmâmeyne göre bu söz ile üç talakın gerçekleşmesi ise talakın gerçekleşme zamanının, şartın var olduğu zaman olmasından dolayıdır. Farklılık, ta'likin söz konusu olduğu zaman dilimlerinde söz konusu olup boşamada değildir. Bu tıpkı şarta bağlı sözün tekrarlanması ya da ceza cümlelerinin şarttan önce getirilmesi gibidir.

Ebû Hanife'ye göre bir talakın vaki olması ise tıpkı ta'lik gibi cezaların peşpeşe gerçekleşmesinden dolayıdır. Talakın tekrar edildiği ve cezaların şarttan önce söylendiği meseleler ise bundan farklıdır.

ثمّ شرط صحّته قرينة تمنعها حسًّا أو عقلًا أو عادةً أو شرعًا، وهي إمّا خارجةٌ عن المتكلّم والكلامِ كدلالة الحال في يمين الفور، **أو** أمرٌ في المتكلّم كقوله تعالى ﴿وَاسْتَفْزِزْ﴾ [الإسراء ١٧/٦٤]، **أو** في الكلام فإمّا زيادة معناه في بعض الأفراد أو نقصانُه فيه وإمّا محلُّ الكلام كقوله عليه الصلاة والسلام {الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ} و{رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ}. ٥

قيل: ومثل قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء ٤/٢٣]، والصحيح أنه حقيقة.

ثمّ الداعي إليه إمّا اختصاص لفظه بالعذوبة أو الوزن أو المحسّنات البديعية، وإمّا معناه بالتعظيم أو التحقير أو الترغيب أو التنفير أو زيادة البيان أو تلطّف الكلام أو مطابقة تمام المراد. ١٠

تذنيب: من حروف المعاني العاطفة:

* فـ«**الواو**» لمطلق الجمع بلا مقارنة ولا ترتيب للنقل والاستقراء.

فوقوع الثلاث عندهما إذا قيل لغير الموطوءة «إن دخلتِ الدار فأنت طالق وطالق وطالق»؛ لأنّ زمانه زمانُ وجود الشرط، والتفريقُ في أزمنة التعليق، لا التطليقِ كما إذا كرّر الشرطية أو قدّم الأجزئة. ١٥

ووقوع الواحدة عنده؛ لأنّ الوقوع على التعاقب كالتعليق بخلاف التكرار والتقديم.

واو iki şey arasına girdiğinde matufun aleyhin bir şeyle ilgili olması ya da vakıada içeriklerinin meydana gelmesi noktasında iki şey arasında da cem'i ifade eder. Bunun dışında artı bir anlama delâlet etmesi ise karinelere bağlıdır.

5 واو istiâre yoluyla *hâl* için de kullanılır. Mesela أَدِّ إليّ ألفًا وأنت حرّ sözü böyle olup köle, ödeme yapmadan önce hürriyetine kavuşamaz.

* فاء harfi, *takip* için konulmuştur. Buna göre bir kimse إن دخلت هذه فهذه "Şu ve hemen peşinden şu eve girersem" dediğinde, ne iki evden birine girmeyi terk etmekle, ne ikinci eve önce girmekle ve ne de ikinci eve girmeyi 10 bir süre ertelemekle yeminini bozmuş olur.

فاء harfi, illetin hükmünün (ma'lûl) başına gelir. Buna göre bir kimse بعت منك هذا العبد بكذا "Bu köleyi sana şu kadara sattım." diyene فهو حرّ dese bu söz, satışın kabul edilmesi, kölenin de azat edilmesi anlamına gelir.

Süreklilik arzetmesi durumunda فاء harfi bazen de illetlerin başına dâhil 15 olur. Buna göre أَدِّ إليّ ألفًا فأنت حرّ sözünde köle hemen azat olur.

فاء harfi, mesela لفلان عليّ درهم فدرهم sözünde olduğu gibi istiâre yoluyla واو harfinin yerine de kullanılır.

* ثمّ harfi, *konuşmada terâhî* için konulmuştur. İmâmeyne göre ise *hükümde terâhî* için konulmuştur. Buna göre koca, henüz zifafa girmediği 20 karısına أنت طالق ثمّ طالق ثمّ طالق إن دخلت الدار dediğinde birinci talak, hemen gerçekleşir. Kalan iki talak ise geçersizdir. Bu cümlede şart önce zikredilmiş olsaydı birinci talak şarta bağlanmış olurdu; ikinci talak hemen gerçekleşirdi, üçüncü talak da geçersiz olurdu.

Kocanın bu sözü, zifafa girdiği karısına söylemesi durumunda şayet şart, 25 sözün sonuna getirilirse birinci ve ikinci talak hemen gerçekleşir, üçüncü talak ise şarta bağlanmış olur. Şayet şart, sözün başına getirilirse birinci talak şarta bağlanmış olur, diğer iki talak ise hemen gerçekleşir.

İmâmeyn ise şöyle demiştir: Talakların tamamı şarta bağlı olur ve sırasıyla gerçekleşir.

30 ثمّ istiâre yoluyla واو anlamında da kullanılır. Mesela Hz. Peygamber'in فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ لْيَأْتِ "*Yemini için keffâret ödesin ve hayırlı olanı yapsın.*" sözü böyledir.

وهي تفيد الجمعَ في التعلّق أو الحصولِ، وأمّا الزيادة فمن القرائن.

وتستعار للحال كـ«أَدِّ إليّ ألفًا وأنت حرّ»، فلا يعتق قبل الأداء.

* و«**الفاء**» للتعقيب، ففي «إن دخلتُ هذه فهذه» لا يحنث بترك إحداهما وبتقديم الثانية وبتأخيرها بمهلة.

٥ وتدخل حكمَ العلة، فقوله «فهو حرّ» في جواب «بعتُ منك هذا العبد بكذا» قبول وإعتاق.[١]

وقد تدخل العللَ إذا دامت، ففي «أَدِّ إليّ ألفًا فأنت حرّ» يعتق حالًا.

وتستعار للواو في «عليّ درهم فدرهم».

* و«**ثمّ**» للتراخي في التكلّم، وعندهما في الحكم، فإذا قال لغير الموطوءة «أنت

١٠ طالق ثمّ طالق ثمّ طالق إن دخلت الدار» نزل الأوّل ولغا الباقي، ولو قدّم الشرط تعلّق الأوّل ونزل الثاني ولغا الثالث.

وفي الموطوءة إن أخّر نزل الأوّل والثاني وتعلّق الثالث، وإن قدّم تعلّق الأوّل ونزل الباقي.

وقالا: يتعلّقن جميعًا وينزلن بالترتيب.

١٥ وتستعار للواو كقوله عليه الصلاة والسلام {فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ لِيَأْتِ}.

---

١ م د – وإعتاق.

* بل edatı, yanlışı düzeltmek amacıyla kendisinden önce söylenenden vazgeçip kendisinden sonrakini sabit kılmak için konulmuştur. Buna göre أنت طالق واحدة بل ثنتين "Sen bir kere boşsun, bilakis iki kere boşsun." sözünde zifafa girilmiş olan kadın üç talak ile boşanmış olur. له عليّ درهم بل درهمان "Benim ona bir dirhem borcum vardır, bilakis iki dirhem borcum vardır." sözü ise bundan farklıdır.

* لكن olumsuz cümleden sonra müfred bir kelimenin başına geldiğinde yanlış anlamayı düzeltmek (*istidrâk*) için konulmuştur. Cümlenin başına geldiğinde ise sözün bütünlük taşıması şartıyla iki tarafının farklı olması gerekir. Mesela لك عليّ ألف قرض diyene, diğerinin لا، لكن غصب demesi böyledir.

Söz, öncesiyle bütünlük taşımayacak olursa لكن'den sonrası, yeni bir söz olur. Mesela efendinin, izin vermediği halde evlenen cariyesi hakkında söylediği لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين "Nikâhı onaylamıyorum, lakin iki yüz dirhem karşılığında onaylıyorum." şeklindeki sözü böyledir.

* أو edatı, birin üstünde olan şeylerden birini ifade etmek için konulmuştur. Bu yüzden أو edatı ihbârî ifadelerde şüpheyi, inşaî ifadelerde de muhayyerliği gerektirir. Buna göre هذا حرّ أو هذا "Bu hürdür ya da şu." denildiğinde iki yönü (ihbârî ve inşaî) birleştirdiği için köleye ve hür kimseye işaret edilmesi halinde köle azat olmaz. Bu söz, iki yönü birleştiren tayin hakkını gerektirir. Dolayısıyla (inşaî yönü dikkate alındığı için tayinin açıklandığı anda) mahallin hükmü kabule elverişli olması şarttır. (İhbarî yönü de dikkate alındığı için) efendinin tayin konusunda icbar edilmesi sahihtir. Bu yüzden efendinin kölesi ve atı için söylediği هذا حرّ أو هذا sözü, Ebû Hanîfe muayyen olan köleden mecaz kabul etmiş olsa da İmâmeyn bâtıl kabul etmişlerdir.

(Efendinin üç kölesi hakkında söylediği) هذا حرّ أو هذا وهذا "Bu hürdür ya da şu ve şu." sözünde ise üçüncü köle azat olur, ilk ikisi hakkında ise muhayyer kılınır. Bu söz, tıpkı أحدهما حرّ وهذا "İkisinden biri hürdür ve bu da hürdür." sözü gibi olur.

أو lafzen veya anlam olarak olumsuz cümlede bir karine bulunması durumu hariç umum ifade eder ki, bu açıdan واو harfinin tersi gibidir.

* و«**بل**» للإعراض عمّا قبله وإثباتِ ما بعده على التدارك، ففي «أنت طالق واحدة بل ثنتين» تطلق الموطوءة ثلاثًا بخلاف «له عليّ درهم بل درهمان».

* و«**لكن**» للاستدراك بعد النفي إن دخلت المفردَ، ويجب اختلاف طرفيْها إن دخلت الجملةَ بشرط اتساق الكلام كـ«لك عليّ ألف قرض»، فقال «لا، لكن غصب». ٥

فلولاه يكون ما بعدها مستأنفًا كقول المولى لأمة تزوّجت بغير إذنه «لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين».

* و«**أو**» لأحد ما فوقه، فيوجب الشكَّ في الإخبار والتخييرَ في الإنشاء، ففي «هذا حرّ أو هذا» لجمعِه جهتيهما لا يعتق العبد في الإشارة إليه وإلى الحرّ، ويوجب ولايةَ تعيينٍ يجمع الجهتين، فشُرِطَ صلاحيةُ المحلّ، وصحّ الجبر ١٠ عليه، ولذا أبطلا «هذا حرّ أو هذا» لعبده ودابّته وإن جعله مجازًا عن المعيَّن.

وفي «هذا حرّ أو هذا وهذا» يعتق الثالثُ ويخيّر في الأوّلين كـ«أحدهما حرّ وهذا».

ويفيد العموم في النفي لفظًا أو معنًى إلّا لقرينة كعكس «الواو».

أو bazen mübahlağı ifade etmek için de kullanılır. Mesela جالسْ الفقهاء أو المحدّثين "Fakihlerle veya muhaddislerle otur." sözü böyledir. أو bazen حتى veya إلى ya da إلَّا أَنْ anlamına gelir. Mesela Allah Teâlâ'nın ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ "*Allah onların tevbelerini kabul edinceye kadar o konuda senin yapacağın bir şey yoktur.*" (Âl-i İmrân, 3/128) sözünde ve لَأَلْزَمَنَّكَ أَوْ تُعْطِيَنِي حَقِّي "Hakkımı verinceye kadar yakanı bırakmayacağım." sözünde böyledir. أو edatı بل edatı anlamında da kullanılır. Mesela Allah Teâlâ'nın ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ "*Şimdi o, taş gibi bilakis daha da katı oldu.*" (Bakara, 2/74) âyetinde bu anlamdadır. Bir görüşe göre Allah Teâlâ'nın ﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾ "*öldürülmeleri veya (bilakis) asılmaları*" (Mâide, 5/33) sözünde de bu anlamında kullanılmıştır.

Cer Harfleri:

* الباء harf-i cerri *ilsak* ve *istiane* anlamı için konulmuştur. Efendinin kölesine söylediği لا تخرج إلاّ بإذني "İznim olmadıkça çıkma." sözü, kölenin her çıkışı için izni gerektirir. لا تخرج إلاّ أن آذن لك "Sana izin verinceye kadar çıkma." sözü ise böyle değildir. باء harfi, (istiâne anlamında kullanıldığında) semenler gibi vesile olan şeylerin başına gelir. Buna göre satıcının بعتُ هذا العبد بكرّ "Bu köleyi şu kadar ölçek buğday karşılığında sattım." sözü bey, بعتُ كرًّا بهذا "Buğdaydan şu kadar ölçeği, bu köle karşılığında sattım." sözü ise selem olur ve selemin şartlarına ve gereklerine riâyet edilir.

باء harfi mahallin başına geldiğinde tıpkı alet gibi mahallin de fiille tamamen kapsanması gerekmez. Buna göre başın meshinde, mahallin tamamının meshedilmesi gerekmez.

Teyemmümde (meshin, mahallin tamamını kapsamasının) vâcip olması, eğer bu görüş sahih ise bu konudaki meşhur hadis sebebiyledir. Diğer yandan teyemmüm, uzvun tamamının kapsanıldığı abdestin halefidir. Yine her yarıya düşürülme, kalanın asılda olduğu vasıf üzere kalmasını gerektirir.

* **على** harf-i cerri, üstte olma (isti'lâ) için konulmuş olup vücûb anlamını ifade etmesi için de kullanılır. Buna göre عليّ ألف sözü, buna *vedia olarak* sözünün bitişmesi hariç borç ikrarı olur. Sonra şart anlamında kullanımı gelir. Mesela Allah Teâlâ'nın ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ "*Mümin kadınlar Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak şartıyla sana biat etmek için geldiklerinde*" (Mümtehine, 60/12) sözünde böyledir. Daha sonra sırf ivazlı olan tasarruflarda bedel anlamında kullanımı gelir.

وقد يكون للإباحة نحو «جالسْ الفقهاء أو المحدّثين»، وبمعنى «حتى» أو «إلى» أو «إِلَّا أَنْ» كقوله تعالى ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [آل عمران ١٢٨/٣] ونحو «لَأَلْزَمَنَّك أو تُعْطِيَنِي حقّي»، وبمعنى «بل» كقوله تعالى ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة، ٧٤/٢]. **قيل**: وعليه قوله تعالى ﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾ الآية [المائدة ٣٣/٥]. ٥

ومنها حروف الجر:

* فـ«**الباء**» للإلصاقِ، فـ«لا تخرجْ إلّا بإذني» يوجب لكل خروج إذنًا، لا «إلّا أن آذن»، والاستعانةِ فتدخل الوسائل كالأثمان، فـ«بعتُ هذا العبد بكرّ» بيعٌ، و«كرًّا بهذا» سلمٌ، فيُراعَى شرائطُه ولوازمُه.

١٠ وإذا دخلت المحلَّ لم يجب استيعابُه كالآلة، فلا يجب في مسح الرأس.

وأمّا وجوبه في التيمّم إن صحّ فبالحديث المشهور؛ ولأنه خلفٌ عن المستوعب؛ ولأنّ كل تنصيف يقتضي بقاءَ الباقي على ما كان.

* و«**على**» للاستعلاء، ويستعمل للوجوب، فـ«عليّ ألف» دينٌ إلّا إذا وصل به «وديعة»، ثمّ الشرطِ نحو ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ﴾ [الممتحنة ١٢/٦٠]، ثمّ العوضِ في المعاوضات المحضة. ١٥

على harfi talakta kullanıldığında İmâmeyne göre yine ivaza hamledilir, Ebû Hanîfe ise şart anlamına geldiği görüşündedir. Buna göre kadın kocasına طلّقني ثلاثًا على ألف "Beni bin dirhem karşılığında üç talakla boşa." dediğinde koca da bir talak ile boşasa bu durumda İmâmeyne göre kadının, bin dirhemin üçte birini ödemesi gerekir. Ebû Hanîfe'ye göre ise hiçbir şey ödemesine gerek yoktur.

* **من** harf-i cerri, gâyenin başlangıcını ifade etmek için konulmuştur. Bununla birlikte *teb'îz*, *beyân*, *bâ* anlamında ve *sıla* olarak da kullanılır.

* **حتى** harfi, *gâye* için konulmuştur. Mesela أكلت السمكة حتى رأسِها "Başına kadar balığı yedim." sözü ve ﴿حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ "*Fecrin doğuşuna kadardır.*" (Kadir, 97/5) âyetinde bu anlamdadır.

حتى gâye anlamı düşmeksizin bazen atıf için de kullanılır. Bu durumda matufun, en değerli veya en değersiz parça olarak matufun aleyhin bir parçası olması ve aynı şekilde hükmün peyderpey matufa doğru sonlanması gerekir, fakat bu, itibarî açıdan söz konusu olur. حتى bazen gâye anlamıyla birlikte söz başlangıcı (ibtidaiyye) için de kullanılır. Bu durumda haberi açıkça zikredilen veya takdirî olan bir mübtedânın başına gelir.

حتى fiillerin başına geldiğinde sözün başının uzamaya, sonunun da önceki fiilin sonu olmaya ihtimali olması durumunda *gâye* anlamına hamledilir. Aksi takdirde sözün başı, sebep olmaya uygunsa كي anlamındadır. Aksi takdirde sırf atıf için kullanılmış olur.

حتى yemin içeren ifadelerde kullanıldığında, gâye söz konusu olduğunda yeminde durmanın şartı, gâyenin varlığıdır, sebebiyyet söz konusu olduğunda sebep olmaya uygun bir şeyin varlığıdır, atıf söz konusu olduğunda da iki fiilin varlığıdır.

* **إلى** harf-i cerri, gâyenin bitişi için konulmuştur. Sözün başının buna ihtimali olması durumunda إلى bu anlama hamledilir. Mesela أجّلت ما لي عليك إلى شهر "Sendeki alacağımı bir aya kadar erteledim." sözü böyledir. Aksi takdirde, mümkünse إلى hazfedilmiş bir fiille ilgili olur. Mesela بعت إلى شهر "Bir aya kadar şunu sana sattım." sözü böyledir. Aksi takdirde, sözün başının ertelenmeye ihtimali olursa ertelendiği anlamına hamledilir. Mesela أنت طالق إلى شهر "Bir aya kadar boşsun." sözü böyledir.

وأمّا في الطلاق فكذا عندهما، وللشرط عنده، ففي «طلّقْني ثلاثًا على ألفٍ» فطلّقها واحدةً يجب ثُلُثُ الألف عندهما، ولا شيء عنده.

* و«**مِنْ**» لابتداء الغاية، ويستعمل للتبعيض والبيانِ، وبمعنى «الباء» وصِلةً.

* و«**حتّى**» للغاية نحو «حتى رأسِها» و﴿حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ [القدر ٩٧/٥].

٥ وقد تكون **عاطفةً** بلا سقوط الغاية، فيجب كون المعطوف جزءًا من المعطوف عليه أفضلَ أو أخسَّ، وانقضاءُ الحكم شيئًا فشيئًا إلى المعطوف لكن بالاعتبار، **وابتدائيةً** معها فتدخل على مبتدأ مذكورِ الخبر أو مقدَّرِه.

وإذا دخلت الأفعالَ فللغاية إن احتمل الصدرُ الامتدادَ والآخِرُ الانتهاءَ؛ وإلّا فبمعنى «كَيْ» إن صلح الصدرُ للسببية؛ وإلّا فللعطف المحض.

١٠ وإذا وقعت في اليمين فشرطُ البرّ في الغاية وجودُها، وفي السببية وجودُ ما يصلح سببًا، وفي العطف وجودُ الفعليْن.

* و«**إلى**» لانتهاء الغاية، فيحمل عليه إن احتمله الصدرُ كـ«أجّلتُ إلى شهر»؛ وإلّا تعلّق بمحذوف إن أمكن كـ«بعتُ إلى شهر»؛ وإلّا يحمل على تأخيره إن احتمله كـ«أنت طالق إلى شهر».

Diğer yandan sözün başı, gâyeyi içerecek olursa bu durumda gâye ister "balığın başı" ifadesinde olduğu gibi kendi başına kaim olsun ister "dirsekler" (Mâide 5/6) ifadesinde olduğu gibi kendi başına kaim olmasın muğayyâya dâhil olur. Bu durumda gâyenin ötesinde bir şey varsa gâyenin ötesinin düşürüldüğünü ifade eder. Çünkü (dâhil olmanın zıddı olan) çıkma, şüphe ile sabit olmaz. Aksi takdirde (sözün başı, gâyeyi içermezse) gâye ister *bahçenin duvarı* ifadesinde olduğu gibi kendi başına kaim olsun ister *gece* (Bakara 2/187) ifadesinde olduğu gibi kendi başına kaim olmasın muğayyâya dâhil olmaz. Bu durumda إلى hükmün gâyeye kadar uzadığını ifade eder; (çıkmanın zıddı olan) dâhil olma ise şüphe ile sabit olmaz.

* **في** harf-i cerri, zarf anlamı için konulmuştur. İmâmeyn, zaman zarfları söz konusu olduğunda في harfinin ispat edilmesi ile hazfedilmesini eşit kabul etmiştir. Ebû Hanîfe ise في nin ispat edilmesi halinde vaktin son kısmına niyetin sahih olması şeklinde bir ayırım yapmıştır.

في harfi, mekânın başına geldiğinde fiilin hemen gerçekleştiğini (*tencîz*) ifade eder. Ancak *girme* gibi bir fiil takdir edildiğinde fiil, şarta dönüşür. Bir görüşe göre (şarta dönüşmez), şart gibi olur ki, bu daha doğrudur. Zira (zarf ile mazruf arasında) birbirini takip etme durumu söz konusu değildir.

Bu takdirde kendisine أنت طالق في نكاحك "Seni nikâhlamamda boşsun." denilen ve nikâhlanan yabancı kadın boş olmaz. Bu yüzden أنت طالق في مشيئة الله تعالى "Sen Allah'ın dilemesinde boşsun." sözüyle kadın boş olmaz. أنت طالق في علم الله تعالى "Sen Allah Teâlâ'nın ilminde boşsun." sözündeki في harfi ile kadın boş olur. *Kudret* kelimesinde ise iki rivâyet vardır.

Zarf İsimleri:

* Zarf isimlerinden biri olan **مع** beraberlik anlamı için konulmuştur. Buna göre أنت طالق واحدةً مع واحدة sözü veya أنت طالق واحدةً معها واحدةٌ sözü ile mutlak olarak iki talak gerçekleşir.

* **قبل** öncelik ifade etmek için konulmuştur. Buna göre kocanın, zifafa girmediği karısına söylediği أنت طالق واحدةً قبل واحدة "Bir talaktan önce bir talak boşsun." sözüyle bir talak, bu sözde kablehâ demesi halinde ise iki talak gerçekleşir.

* **بعد** ise قبل'nin tersidir.

* **عند** *yanında* anlamı için konulmuştur. Buna göre "borç olarak" ifadesinin bitişmesi hariç عندي ألف sözü *vedia* olur.

ثمّ إن تناولها تدخل في المغيّا قامت بنفسها كـ«رأس السمكة» أو لا كـ«المرافق»، فتفيد إسقاطَ ما وراءها إن كان؛ لأنّ الخروج لا يثبت بالشكّ؛ وإلّا فلا قامت بنفسها كـ«حائط البستان» أو لا كـ«الليل» فتفيد مدَّ الحكم؛ لأنّ الدخول لا يثبت بالشكّ.

* و«**في**» للظرف، وسوّيا بين إثباتها وحذفها في ظروف الزمان، وفرّق بصحّة نية الآخِر في الإثبات. ٥

وتفيد في المكان التنجيزَ إلّا بتقدير فعل كـ«الدخول» فيصير شرطًا. **وقيل**: كالشرط، وهو الأصحّ؛ إذ لا معاقبة.

ولا تطلق أجنبيةٌ قيل لها «أنتِ طالق في نكاحكِ» فتزوّجت، ولذا لا تطلق بـ«أنت طالق في مشيئة الله»، وتطلق بـ«في علم الله»، وفي «القدرة» روايتان.

١٠ **ومن أسماء الظروف:**

* «**مع**» للمقارنة، فتقع ثنتان في «مع واحدةٍ» أو «معها واحدةٌ» مطلقًا.

* و«**قبْل**» للتقديم، فتقع واحدة في «واحدةً قبل واحدةٍ» لغيرها، وثنتان بـ«قبلَها».

* و«**بعْد**» بالعكس.

* و«**عند**» للحضرة، فـ«عندي ألفٌ» وديعةٌ إلّا إذا وصل «دينًا».

Şart Kelimeleri:

* Şart kelimelerinden biri olan **إن** edatı, şart konusunda asıldır. إن edatı, olma ihtimali olan bir şeyin başına gelir. Buna göre إن لم أطلّقك فأنت طالق "Şayet seni boşamazsam boşsun." sözünde şart, ölüm anında gerçekleşir.

* **لو** edatı, geçmiş için konulmuştur. Fakat fakihler, istiâre yoluyla إن edatı anlamında kullanırlar ki, Ebû Yûsuf'tan rivayet edilen görüş budur. لو edatının cevabının başında bazen لام harfi bulunur, فاء ise kesinlikle bulunmaz.

* **لولا** edatı, istisna gibi engel olma anlamında kullanılır. Öyle ki,أنت طالق لولا دخولك الدار "Eve girişin olmamış olsaydı sen boşsun." sözü ile kadın boş olmuş olmaz.

* **إذا** şart edatı, Kûfeli nahivcilere göre *zarf* ve *şart* anlamı için konulmuştur. Ebû Hanife'nin tercihi budur. Basralı nahivcilere göre ise إذا edatı, zarf anlamı için konulmuş olup bazen sırf zarfiyyet anlamında bazen de zarf anlamı düşmeksizin şart anlamı için kullanılır. Bu da İmâmeynin görüşüdür. Buna göre إذا لم أطلّقك فأنت طالق "Seni boşamadığımda sen boşsun." sözü ile ikisinden biri ölmedikçe Ebû Hanife'ye göre talak gerçekleşmez, İmâmeyne göre ise sözü söyler söylemez talak gerçekleşir.

Ceza cümlesine mahsus olması dışında **إذا ما** da إذا gibidir.

* **متى** edatı, lazım ve mübhem vakit için konulmuştur. Buna göre أنت طالق متى لم أطلّقك "Seni boşamadığımda boşsun." sözünde kısa bir susma ile boş olur. Ceza cümlesine dâhil olduğunda متى edatının vakit anlamı düşmez. متى ancak ihtimal dâhilinde olan fiillere dâhil olur ve muzarî fiili cezmeder. Buna göre أنت طالق متى شئت "Ne zaman istersen boşsun." sözü, sözün söylendiği meclisle sınırlı değildir. **متى ما** da متى gibidir.

Hâtime:

* **كيف** edatı, halin sorulması için konulmuştur. Eğer halin sorulması uygun ise anlamlı olur, aksi takdirde anlamsızdır. Bu yüzden أنت حرّ كيف شئت "Nasıl istersen hürsün." sözüyle köle azat olur. Yine kocanın zifafa girmediği hanımına söylediği أنت طالق كيف شئت "Nasıl istersen boşsun." sözüyle de kadın boş olur. Zifafa girdiği hanımı ise bu sözle koca herhangi bir şeye niyet etmemişse boş olur. Şayet niyet etmiş ve iki niyet de örtüşmüş ise talak bu keyfiyet üzere gerçekleşir, aksi takdirde ric'î talak olur.

ومن كلمات الشرط:

* «**إِنْ**» أصلٌ فيه، وتدخل أمرًا على خطر الوجود، فالشرط في «إن لم أطلّقْكِ فأنت طالق» يوجد عند الموت.

* و«**لو**» للمضي، واستعاروه لـ«إِنْ» هو المروي عن أبي يوسف، وتدخل «اللام» في جوابه، لا «الفاء». ٥

* و«**لولا**» في المنع كالاستثناء حتى لا تطلق في «أنت طالق لولا دخولُكِ الدارَ».

* و«**إذا**» عند الكوفيين للظرف وللشرط، وهو مختاره؛ وعند البصريين للظرف، وقد تستعمل لمجرّده وللشرط بلا سقوطه وهو قولهما، ففي «إذا لم أطلّقْكِ فأنت طالق» لا يقع ما لم يمت أحدُهما، ويقع عندهما كما فرغ.

١٠ ونحوه «**إذا ما**» إلّا في تمحّضه للمجازاة.

* و«**متى**» للوقت اللازم المبهَم، فتطلق بأدنى سكوت في «أنتِ طالق متى لم أطلّقكِ»، ولا يسقط حين المجازاة، ولا يدخل إلّا على خطر ويجزم، و«متى شئتِ» لم يقتصر على المجلس. ومثله «**مَتَى مَا**».

خاتمة:

١٥ * «**كيف**» للسؤال عن الحال، فإن استقام؛ وإلّا لغا، فيعتق في «أنت حرّ كيف شئتَ»، وتطلق غيرُ الموطوءة في «أنت طالق كيف شئتِ»، والموطوءةُ إن لم ينو، وإن نوى فإن اتفقتا؛ وإلّا فرجعيةٌ.

İmâmeyne göre ise kendisine işaret edilmesi söz konusu olmayan şeylerde كيف asla raci olur. Buna göre talak ve azat meselelerinden hiçbirinde mecliste tercihte bulunmadıkça ne talak ne de azat gerçekleşir.

Ebû Hanîfe'nin gerekçesi ise *istîsâf*ın (vasfın belirlenmesini istemenin), asıldan sonra olmasıdır. Buna göre (talakın aslı, muhatabın) isteğinden önce gerçekleşir.

* كم edatı, mübhem sayı için konulmuş bir isimdir. Buna göre أنت طالق كم شئت "Ne kadar istersen o kadar boşsun." Sözü ile kadın, boşanmayı istemesinden önce boş olmaz, boşanma meclis ile kayıtlanır ve kadının fiili, kocasının iradesine uygun olursa kadının kendisini bir ve daha fazla boşama hakkı olur.

* غير edatı, nekire bir kelimenin sıfatı olarak ve istisna olarak kullanılır. Buna göre له عليّ درهم غير دانق "Benim ona bir dânikten başka olan bir dirhem borcum vardır." sözünde غير kelimesi merfu okunduğunda tam bir dirhem borçlu olur, mansup okunduğunda ise bir dirhemin dörtte üçünü borçlu olur.

Sarih: İster hakikat ister mecaz olsun kendisiyle kastedilen anlamın apaçık olduğu lafızdır.

Sarihin sonucu, niyet olmaksızın gereğinin kazâen sabit olmasıdır.

Kinaye: İster hakikat ister mecaz kendisiyle kastedilen anlamın gizli kaldığı lafızdır. *Kinaye*nin *talak*a izafe edilmesi, her ne kadar bu lafızlar hakikaten kinaye olsa da mecazîdir. Dolayısıyla اعْتَدِّي, اسْتَبْرِئِي رحمَكِ ve أنتِ واحدةٌ lafızları hariç bu lafızlar bâin talakı ifade eder.

Kinayenin sonucu, niyetle ve halin delâletiyle birlikte bu lafızlarla amel etmenin gerekli oluşu ve şüphe ile düşen şeylerin kinayeli lafızlarla ispat edilememesidir.

İbaresiyle delâlet eden: Delâlet şekillerinden biriyle kendisi için sevkedildiği anlama delâlet edendir.

* Mesela feyden kendilerine hisse verilmesinin vâcip kılınması konusunda "*Muhacir fakirler içindir.*" (Haşir, 59/8) sözü böyledir.

وقالا فيما لا يتأتّى الإشارةُ إليه: يرجع إلى الأصل، فلا يقع شيء ما لم يشأ في المجلس.

وله: أنّ الاستيصاف بعد الأصل، فيقع قبل المشيئة.

* و«**كم**» اسم[١] للعدد المبهم، ففي «أنتِ طالق كم شئتِ» لم تطلق قبل المشيئة، وتقيّدت بالمجلس، ولها أن تطلّق واحدةً فصاعدًا إن طابق إرادتَه. ٥

* و«**غير**» يستعمل صفةً للنكرة واستثناءً، ففي «له عليّ درهمٌ غير دانقٍ» بالرفع درهمٌ، وبالنصب ثلاثةُ الأرباع.

وأما الصريح: فما ظهر المراد به ظهورًا بيّنًا حقيقةً أو مجازًا.

وحكمه: ثبوت موجَبه بلا نيةٍ قضاءً.

١٠ **وأما الكناية**: فما استتر المراد به حقيقةً أو مجازًا، ونسبة الكناية إلى الطلاق مجازيةٌ وإن كانت الألفاظ كناياتٍ حقيقةً، فتفيد البينونةَ إلّا «اعْتَدِّي» و«اسْتَبْرِئِي رحمَكِ» و«أنتِ واحدةٌ».

وحكمها: وجوبُ العمل بها بالنية أو دلالةِ الحال، وعدمُ إثباتها ما يندرئ بالشبهات.

١٥ **وأما الدال بعبارته**: فما دلّ بإحدى الدلالات على ما سيق له:

* نحو ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ [الحشر ٨/٥٩] في إيجاب السهم،

---

١ ف – اسم.

* Karısının "Üzerime bir kadın nikâhladın, onu boşa." sözünden dolayı onu hoşnut etmeye cevap olarak koca tarafından söylenen "Benim olan her kadın boştur." şeklindeki sözü böyledir.

* Alım-satım ve riba arasında fark olduğunu belirtmek için söylenen "*Allah alım-satımı helal, ribâyı haram kılmıştır.*" (Bakara, 2/275) sözü böyledir.

İşaretiyle delâlet eden: Delâlet şekillerinden biriyle sözün kendisi için sevkedilmediği bir anlama delâlet edendir. Şu şartla ki, lazım anlamın doğrudan sabit olan bir anlam veya kullanımın doğruluğu için kendisine ihtiyaç duyulan önceden sabit bir anlam olması gerekir.

* Mesela alım-satımın helalliği ve ribânın haramlığını ifade etme konusunda ribâ âyeti (Bakara, 2/275) böyledir.

* Kumasını boşamasını isteyen kadının da boş olmasını ifade etme konusunda kocasının söylediği "Bütün hanımlarım boştur." sözü böyledir.

* Nesebin babalara ait olmasını ifade etme konusunda "*Çocuk kendisi için doğurulan üzerinedir.*" (Bakara, 2/233) âyeti, mülkiyetlerinin ortadan kalkmış olmasını ifade etme konusunda "*Muhacir fakirler içindir.*" (Haşir, 59/8) âyeti böyledir.

İbaresiyle delâlet edenin sonucu, ibarenin delâleti olması açısından kat'îyyet ifade etmesidir. İşaretiyle delâlet eden de daha doğru olan görüşe göre mutlak olarak aynı şekildedir. Çatışma durumunda ise birinci ikinciye tercih edilir. Daha sahih olan görüşe göre işaretin de ibare gibi umumu olup tahsise ihtimali vardır.

Delâletiyle delâlet eden: Lazım anlama rey ile değil, hükmünün anlaşılan *menâtı* ile delâlet edendir. Bu yüzden hadler ve keffaretler kıyasla değil, fakat nassın delâletiyle sabit olur.

Nassın delâletinin celî kıyas olduğu, fâsid bir görüştür. Çünkü nassın delâletinde mansûs, bazen fer'in bir parçası olur, kıyasta ise durum farklıdır; nassın delâleti, kıyastan önce sabittir; (kıyasın aksine nassın delâletinin) menâtı, (rey ile değil) dil açısından anlaşılmaktadır; kıyasta fer', mertebe bakımından daha aşağıdır, nassın delâletinde ise ya asla eşittir ya da daha üsttedir.

* و«كلّ امرأة لي فكذا» جوابَ إرضاءٍ لقولها «نكحتَ عليّ امرأةً فطلّقْها»،

* و﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة ٢/٢٧٥] في التفرقة.

وأما الدال بإشارته: فما دلّ بها على ما ليس له السياقُ بشرط كون اللازم ذاتيًّا أو محتاجًا إليه لصحّة الإطلاق:

٥ * كآية الربا [البقرة، ٢/٢٧٥] في الحلّ والحرمة،

* و«كل امرأة لي فكذا» في مُرِيدَةِ الطلاقِ،

* وقوله تعالى ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة ٢/٢٣٣] في أنّ النسب إلى الآباء، و﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ [الحشر ٥٩/٨] في زوال ملكهم.

وحكم الأوّل أنه من حيث هو هو يفيد القطع، وكذا الثاني مطلقًا في الأصحّ،

١٠ ويترجّح على الثاني إذا تعارضا، وله عموم كالأوّل في الأصحّ حتى يحتمل التخصيصَ.

وأما الدال بدلالته: فما دلّ على اللازم بمناط حكمه المفهومِ، لا بالرأي، ولذا يثبت بها الحدودُ والكفاراتُ، لا بالقياس.

والقول بأنها قياس جلي فاسدٌ؛ لأنّ المنصوص فيها قد يكون جزءًا بخلافه،

١٥ ولثبوتها قبله، ولانفهام مناطها لا بالرأي؛[1] ولأنّ الفرع فيه أدنى، وفيها مساوٍ أو أعلى.

---

١ وفي المرآة: «لغة» بدل «لا بالرأي».

Eşit ve a'lâ olanlarından her biri celî ve hafî kısımlarına ayrılır:

* Eşit ve celî olan, bedevî dışındakilerin bedevîye ilhakıdır.

* Eşit ve hafî olan, cinsel ilişkide kadının erkeğe ilhakıdır.

* A'la ve celî olan, dövme ve sövmenin *öf* demeye ilhakıdır.

* A'la ve hafî olan, yeme ve içmenin cinsel ilişkiye ilhakıdır.

Nassın delâletinin sonucu, bizzat nassın delâleti olması açısından kat'î-yet ifade etmesidir. Doğru olan görüş budur. Fakat nassın delâleti, işaretin delâletinin altında yer alır. Nassın delâletinin tahsisi imkânsızdır. Bir görüşe göre bunun sebebi, umumunun olmamasıdır. Diğer bir görüşe göre bunun nedeni şudur: Nassın anlamı, bir hükmün illeti olarak sabit olduğunda (bu anlamın, bazı durumlarda) bu hüküm için illet olmama ihtimali yoktur.

İktizâsıyla delâlet eden: Şer'an kendisine ihtiyaç duyulan lazım anlama delâlet edendir. Mesela أعتقْ عبدك عنّي بألف "Köleni benim adıma bin dirhem karşılığında azat et." sözü zorunlu olarak alım-satımı gerektirir. Bu yüzden bu alım-satımla düşme ihtimali olan şartlar sabit olmaz.

İktizâ, Züfer'in aksine sabit, Şâfiî'nin aksine umumu olmayan bir is-tidlâldir. Çünkü mukteżâ, zaruretten kaynaklanan bir anlamdır, umum da lafza ait bir özelliktir. Buna göre zifafa girilen kadın hakkında kocasının اعتدّي sözünde üç talaka niyet etmesi bâtıldır. Aynı şekilde أنت طالق ve طلّقتك sözünde de kocanın üç talaka niyet etmesi bâtıldır. طلّقي نفسك sözü ise bunlardan farklıdır.

Bâin kelimesi de *tâlık* gibidir. Ancak *beynûnet hafîf* ve *galîz* olmak üzere iki kısma ayrılır. Dolayısıyla üç talaka niyet etmek sahih olur. *Talak* kelimesi ise bundan farklıdır.

Yeminlerde *mekân* ve *zaman*ın tahsis edilmesine niyet etmek bâtıl olduğu gibi aynı şekilde yeminlerde *fâil*, *mef'ûl*, *sebep*, *hâl* ve *sıfat*ın da tahsis edilmesine niyet etmek bâtıldır.

Masdar, dil açısından sabit olsa da umum ifade etmez. Ancak *birlikte oturmak* ve *çıkmak* gibi masdarın birtakım kısımlara ayrılması bundan müstesnadır. Sahih olan bu görüştür. Ancak belirtilen durumlarda olduğu gibi bunların açıkça zikredilmesi bundan müstesnadır (bu durumda umum ifade eder). Geçen durumların hepsinde yemin eden kişinin, her biriyle yeminini bozmuş olması, umum ifade etmesinden dolayı değil, yemin edilen şeyin bulunmasından dolayıdır.

وكلٌّ جلي وخفي:

* كغير الأعرابي به،

* ووقاعِها بوقاعه،

* وكالضرب والشتم بالتأفيف،

* والأكلِ والشربِ بالوقاع.

وحكمه: أنه من حيث هو هو يفيد القطعَ، هو الصحيح، لكنّها دون الإشارة، ويمتنع تخصيصها. قيل: لعدم عمومها، وقيل: إذا ثبت علةً لا يحتمل أن لا يكون علة.

وأما الدال باقتضائه: فما دلّ على اللازم المحتاجِ إليه شرعًا كـ«أعتقْ عبدك عنّي بألف» يقتضي البيعَ ضرورةً، فلا يثبت معه شروطٌ تحتمل السقوطَ.

وهو ثابت خلافًا لزفر بلا عموم خلافًا للشافعي؛ لأنه ضروري والعمومَ للفظ، فتبطل نية الثلاث في «اعتدّي» للموطوءة و«أنت طالق» و«طلّقتك» بخلاف «طلّقي نفسك».

و«لبائن» كـ«الطالق»؛ إلّا أنّ البينونة تتنوّع إلى خفيفة وغليظة، فصحّت نيةُ الثلاث بخلاف الطلاق.

وتبطل نية تخصيص فاعلٍ ومفعولٍ وسببٍ وحالٍ وصفةٍ في اليمين، كمكان وزمان.

والمصدر وإن ثبت لغةً لا يعمّ إلّا إذا تنوّع كـ«المساكنة» و«الخروج» هو الصحيح إلّا إذا أظهر كالمذكورات، والحنث بكلٍّ في كلٍّ لوجود المحلوف عليه، لا للعموم.

Muktezânın alameti, söylenenin *şer'an* kendisiyle sahih olmasıdır.

Muktezânın şartı ise açıkça belirtilmesi durumunda söyleneni anlamsız kılmaması ve söylenene tabi olmaya elverişli olmasıdır.

Nassın iktizâsı, teâruz etmeleri hariç, nassın delâleti gibidir.

Fasıl: Bazen fâsid birtakım istidlâl şekilleriyle de istidlâlde bulunulmuştur.

1) Fâsid istidlâl şekillerinden biri, *mefhûmu'l-muhalefe*dir. Mefhûmu'l-muhalefeyle istidlâl sabit olsaydı bu, nakille olurdu. Âhad yolla gelen nakiller birbiriyle çelişmektedir. Mütevâtir veya mütevâtir benzeri bir nakil de söz konusu değildir, dolayısıyla mefhu'l-muhalefe kesinlikle sabit değildir.

Bir görüşe göre de ispat, nefiy için konulmadığı gibi tersi de söz konusu değildir, dolayısıyla biri diğerine delâlet etmez. Ancak bu görüş tartışmaya açıktır.

Mefhûmu'l-muhalefenin değişik türleri vardır:

* Mefhûmun türlerinden biri *mefhûmu'l-lakap*tır. (Kabul edenlere göre sahih bir istidlâldir) çünkü Ensar, Hz. Peygamber'in الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ "*Su, sudandır.*" sözünden meninin gelmediği cinsel ilişki sebebiyle gusletmenin gerekmediğini anlamıştır.

Deriz ki, bu, hadisteki umum edatından kaynaklanmaktadır. Hadisteki "su" kelimesinin umum ifade etmesi, doğrudur. Fakat meni, bazen delâleten sabit olur.

* Mefhûmun bir diğer türü *mefhûmu's-sıfat*tır. (Kabul edenlere göre sahih bir istidlâldir) çünkü "Hanefî fukahası fazilet sahibidir." sözümüz, Şâfiîleri kızdırır.

Deriz ki, kızgınlık, Hanefîlerin Şâfiîleri ihtimal üzere bırakmalarından veya bazılarının bunu böyle anlamış olmasından ya da genel olarak faziletin nefyedilmiş olduğunun anlaşılmasından kaynaklanmış olabilir.

* Mefhûmun bir diğer türü *mefhûmu'ş-şart*tır. (Kabul edenlere göre sahih bir istidlâldir) çünkü şartın yokluğu, meşrutun yokluğunu gerektirir.

Deriz ki, bu şart, lugavî şarttır.

وعلامته: أن يصحّ به المذكور شرعًا.

وشرطه: أن لا يُلغِيَ عند ظهوره ويصلحَ تابعًا للمذكور.

وهو كالدلالة إلّا عند المعارضة.

فصل: وقد يستدل[1] بوجوه فاسدة:

٥ **منها**: **مفهوم المخالفة**، فإنه لو ثبت فبنقلٍ، والآحادُ متعارضةٌ، ولا متواتر أو شبهه، فلا مفهوم.

قيل: لأنّ الإثبات لم يوضع للنفي وبالعكس، فلا يدلّ عليه، فيه بحث.

وهو أنواع:

* **مفهوم اللقب**؛ لفهم الأنصار عدمَ الاغتسال بالإكسال من قوله عليه الصلاة

١٠ والسلام {الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ}.

قلنا: ذلك من أداة العموم، وهو صحيح، لكنّ الماء قد يثبت دلالةً.

* **والصفة**؛ لأنّ قولنا «الفقهاء الحنفية فضلاء» يُنفِّر الشافعيةَ.

قلنا: لتركهم على الاحتمال أو لفهم البعض أو لانفهامه في الجملة.

* **والشرط**؛ لأنّ عدمه يوجب عدمَ المشروط.

١٥ قلنا: هذا الشرط لغوي.

---

١ وفي المرآة: «استدل» بدل «وقد يستدل».

* Mefhûmun bir diğer türü *mefhûmu'l-gâye*dir. (Kabul edenlere göre sahih bir istidlâldir) çünkü gâye, son noktadır. Şayet sonrası dâhil olacak olsa gâye, son nokta olmaz.

Deriz ki, üzerinde durulan konu, son noktadır, kendisinden sonraki değildir.

Mefhûmu'l-gâye bazen işaretin delâleti kabilinden sayılır.

* Mefhûmun bir diğer türü *mefhûmu'l-istisna*dır. (Kabul edenlere göre sahih bir istidlâldir) çünkü "Zeyd'den başka fazilet sahibi kişi yoktur." sözü, Zeyd'in fazilet sahibi olduğunu gösterir.

Deriz ki, bu anlama gelmesi, sözün söylendiği makama ait bir özelliktir.

* Mefhûmun bir diğer türü *mefhûmu innemâ*dır. (Kabul edenlere göre sahih bir istidlâldir) çünkü Hz. Peygamber'in "*Velâ hakkı, ancak azat edene aittir.*" ve "*Ameller, ancak niyetlere göredir.*" sözleri bunu gösterir.

Deriz ki, bu, *velâ* ve *ameller* kelimelerinin umumî bir ifade olmasından kaynaklanmaktadır.

* Mefhûmun bir diğer türü *mefhûmu'l-aded*dir. (Kabul edenlere göre sahih bir istidlâldir) çünkü sayının hem sayılanı hem de sayılan dışındakini kapsayacak şekilde umumileştirilmesi, sayının özellikle belirtilmiş olmasını iptal eder.

Deriz ki, bizim kabul ettiğimiz umumileştirme, sayının kendisiyle değil, nassın illetiyle olan umumileştirmedir. Bununla birlikte iki görüş de meşâyıhımızdan rivayet edilmiştir.

* Mefhûmun bir diğer türü *mefhûmu'l-hasr*dır. (Kabul edenlere göre sahih bir istidlâldir) çünkü hasr olmamış olsaydı daha genel olan, daha özel olan ile haber verilmiş olurdu (ki, böyle bir şey bâtıldır). Dolayısıyla daha genel olanın, *kâmil* anlamında alınması gerekir.

Deriz ki, bu delilden ortaya çıkan sonuç, hasr değil, mübalağadır.

2) Fâsid istidlâl şekillerinden bir diğeri, "Nazımda birliktelik, hükümde eşitliği gerektirir." şeklinde ifade edilen istidlâldir. (Kabul edenlere göre sahih bir istidlâldir) çünkü atıf, (matuf ile matufun aleyh arasında hükümde) ortaklığı gerektirir.

Deriz ki, (ikisinin hükümde ortak olmasını gerektiren şey) atıf değil, aksine matufun (kendisi ile tamam olacağı bir şeye) ihtiyaç duymasıdır.

* **والغاية**؛ لأنها آخِرٌ، فلو دخل ما بعدها لم يكن[1] آخِرًا.

قلنا: الكلام في الآخِر، لا فيما بعده.

وهذا قد يعدّ من الإشارة.

* **والاستثناء**؛ لدلالة «لا فاضلَ إلّا زيدٌ» على إثبات كونه فاضلًا.

٥ قلنا: هو من خصوصية المقام.

* و«**إنّما**» لقوله عليه الصلاة السلام «إِنَّمَا الْوَلَاءُ» و«إِنَّمَا الْأَعْمَالُ».

قلنا: هو من عموم «الولاء» و«الأعمال».

* **والعدد**؛ لأنّ التعميم يُبطِل نصَّ العدد.

قلنا: التعميم بعلته لا به، والمذهبان مرويان عن مشايخنا.

١٠ * **والحصر**؛ إذ لولاه لأُخبِر عن الأعمّ بالأخصّ، فوجب جعله بمعنى الكامل.

قلنا: اللازم المبالغة، لا الحصرُ.

ومنها: **ما قيل إنّ القِران في النظم يوجب المساواة في الحكم**؛ لأنّ العطف يقتضي الشركةَ.

قلنا: ليس العطفَ؛ بل افتقار المعطوف.

---

[1] وفي المرآة: لا تكون.

3) Fâsid istidlâl şekillerinden bir diğeri *âmmın sebebi ile tahsisi*dir. (Kabul edenlere göre sahih bir istidlâldir) zira âmmın sebebine hâs olması söz konusu olmamış olsaydı, (bu durumda âm lafzın söylenmesine neden olan) sebebin kendisinin de ictihâdla tahsisi câiz olurdu. Aynı şekilde sebebin nakledilmesinin bir faydası olmaz ve cevap da soruya mutabık olmazdı.

Deriz ki, fertlerden bazısının kesin olarak âmmın hükmüne dâhil olması mümkündür. Sebebin nakledilmesinin faydası ise hükmün sebebe has olmasına münhasır değildir. Cevabın soruya mutabık olmasının amacı, cevabı keşfetmek olup eşitlik değildir.

4) Fâsid istidlâl şekillerinden bir diğeri, *âmmın konuşanın maksadı ile tahsisi*dir. (Kabul edenlere göre sahih bir istidlâldir) çünkü konuşan, sözüyle maksadını açıklamaktadır, dolayısıyla sözünün, bilinen maksadına bina edilmesi gerekir.

Deriz ki, bu sîganın gereğini sırf arzuya dayanarak terk etmek ve söylenmemiş bir şey ile amel etmektir.

5) Fâsid istidlâl şekillerinden bir diğeri mutlak olarak ya da kıyasın gerektirmesi durumunda *mutlakın mukayyede hamli*dir. (Kabul edenlere göre sahih bir istidlâldir) çünkü kayıt, şart gibi işlev görür. Dolayısıyla kayıt, mansus olanda (nas sebebiyle) ve mansus olanın benzerinde (de kıyas yoluyla) nefyi gerektirir.

Deriz ki, bu kıyas, aslî yokluğun ta'diyesi olan bir kıyastır. Yine bu kıyas, (mutlak nas ile sabit olan) şer'î hükmün iptal edilmesidir. Aynı zamanda bu, nas mukabilinde yapılmış bir kıyastır.

Beyân: Kitap ve Sünnet arasında ortak olan konulardan biri de beyândır. *Beyân*, daha önce geçen (söz veya fiil)den sonra kastedileni açıklamaktır ki ister söz olsun ister fiil olsun beyânın bu geçen söz veya fiille bir ilgisi vardır. (Fiil de beyân olur) çünkü Hz. Peygamber namazı ve haccı fiiliyle açıklamıştır. Hz. Peygamber'in "*Beni namaz kılarken gördüğünüz şekilde namaz kılın.*" ve "*Hac menasikini benden alın.*" sözleri ve Cebrail *aleyhisselâm*ın Hz. Peygamber'e yaptığı imamlık, fiilin beyân oluşunun delilidir. Diğer yandan fiilin delâleti, sözden daha kuvvetlidir.

Denildi ki, fiille yapılan beyân uzun sürebilir, dolayısıyla beyân ertelenmiş olur.

ومنها: تخصيص العامّ بسببه؛ إذ لولاه لجاز تخصيصه بالاجتهاد، ولم يكن لنقله فائدةٌ، ولم يطابق السؤالَ.

قلنا: يجوز دخول البعض قطعًا، والفائدةُ لا تنحصر فيه، والمطابقةُ الكشفُ، لا المساواةُ.

٥ **ومنها: تخصيصه بغرض المتكلّم**؛ لأنه يُظهِر بكلامه غرضَه، فيجب بناؤه على ما يُعلم من غرضه.

قلنا: هذا تركُ موجَب الصيغة بمجرّد التشهّي وعملٌ بالمسكوت عنه.

ومنها: حمل المطلق على المقيّد مطلقًا أو إن اقتضى القياسُ؛ لأنّ القيد يجري مجرى الشرط، فيوجب النفيَ في المنصوص ونظيرِه.

١٠ قلنا: تعديةٌ للعدم الأصلي، وإبطالٌ للحكم الشرعي، وقياسٌ في مقابلة النصّ.

ومن المباحث المشتركة البيان: وهو إظهار المراد بعد ما له تعلّقٌ مّا به قولًا كان أو فعلًا لبيانه عليه الصلاة والسلام الصلاةَ والحجَّ بالفعل. وقوله {صَلُّوا} و{خُذُوا} دليل بيانيته، ولإمامة جبريل عليه السلام؛ ولأنّ الفعل أدلّ.

قيل: يطول، فيتأخّر البيانُ.

Deriz ki, iki rekât namazın nasıl kılınacağının açıklanmasında olduğu gibi söz ile beyân da bazen fiille yapılan beyândan daha uzun sürebilir. Fiilin sözden daha uzun sürdüğü kabul edilse bile, (imkân bulur bulmaz fiile başlanmasından dolayı) beyânın ertelenmesi söz konusu olmaz. Fiille beyânın, beyânın ertelenmesi sonucunu doğurduğu kabul edilse bile beyânın ertelenmesi, iki beyândan daha kuvvetli olanın tercih edilmesi sebebiyledir. Kaldı ki, bu durumda beyân ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmiş değildir.

Mücmel bir sözden sonra beyâna elverişli söz ve fiil bulunduğunda ikisinin ittifak etmesi durumunda söz ve fiilden hangisinin önce olduğu bilinirse önceki beyân, sonraki ise bunun tekidi sayılır. Hangisinin önce olduğu bilinmez ise (tayinsiz bir şekilde) ikisinden biri beyân kabul edilir. İkisinin farklı olması durumunda ister söz fiilden önce olsun ister olmasın beyân sayılacak olan sözdür. Fiil ise Hz. Peygamber için menduptur ya da ona mahsus bir vâciptir.

Beyân, beş kısımdır:

Beyân-ı takrîr: Sözün mecaz ve tahsis ihtimalini ortadan kaldıran bir şey ile tekit edilmesidir.

Beyân-ı tefsîr: Kendisinde kapalılık bulunan bir sözü açıklamaktır.

Beyân-ı tağyîr: Başta söylenen sözden kastedilen anlamı açıklamak suretiyle bu başta söylenen sözün gereği olan anlamı değiştirmektir. Sözün başının gerektirdiği anlamı değiştiren şeyler de *tahsis*, *istisna*, *şart*, *sıfat*, *gâye*, *bedel-i ba'z* gibi şeylerdir.

Beyân-ı tağyîrin değil, fakat beyân-ı takrîr ve beyân-ı tefsîrin hitap vaktinden sonraya ertelenmesi câizdir, ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesi câiz değildir.

* İneğin açıklanması (Bakara, 2/67) mutlakın takyididir, dolayısıyla bu nesih olur.

* Âyetteki *ehil* kelimesi, Nûh *aleyhisselâm*ın oğlunu kapsamaz. Kapsadığı kabul edilse dahi bu sefer de "*aleyhine hüküm verilmiş olanlar hariç*" (Mü'minûn, 23/27) istisnası ile Nûh'un oğlu umumdan çıkarılmış olur.

قلنا: قد يطول به أكثر ممّا بالفعل كهيئات الركعتين، ولو سلّم فلا تأخّر للشروع فيه بعد الإمكان، ولو سلّم فلإيثار أقوى البيانين على أنه لم يتأخّر عن الحاجة.

فإذا وردا بعد مجمل: فإن اتفقا وعُرف السابق فهو البيان، واللاحق تأكيدٌ، وإن جهل فأحدُهما، وإن اختلفا فالقولُ تقدّم أو لا، والفعلُ ندبٌ أو واجبٌ يخصّه.

٥ **وهو خمسة:**

بيان تقرير: وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمالَ المجاز أو الخصوصِ.

وتفسير: وهو إيضاح ما فيه خفاء.

وتغيير: وهو تغيير[١] موجَب الصدر بإظهار المراد كالتخصيص والاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض.

١٠ ويجوز تأخير التقرير والتفسير عن وقت الخطاب، لا الحاجةِ، دون التغيير.

* وبيان «البقرة» تقييدٌ فيكون نسخًا.

* و«الأهل» لم يتناول ابن نوح، ولو سلّم فقد أخرج بالاستثناء.

---

١ د – وهو تغيير.

* Âyetteki (Enbiyâ, 21/98) ما İsâ, Üzeyir ve melekleri kapsamaz. Dolayısıyla onlar (Nûh'un oğlu, İsâ aleyhisselam, Üzeyir ve melekler), sonradan yapılan bir tahsisle umumun kapsamından çıkarılmış değillerdir.

Tahsis: Hakikaten ya da tarih bilinmediği için hükmen bitişik müstakil bir söz ile âm lafzın, içeriğinin bir kısmına hasredilmesidir. Akıl, âdet, bazı fertlerde bulunan noksan ya da artı özellikle de tahsis câizdir. Kıyas ve icmâ ile tahsis ise câiz değildir. Kitab'ın Kitap'la, Sünnet'in Kitap'la ve Kitap ve Sünnet'in Sünnet'le tahsisi câizdir.

İstisna: Sözün baş tarafının içerdiği bazı şeylerin, (sözün baş tarafına ait) hükme dâhil olmasına *illâ* ve benzeri edatlarla mani oluyorsa bu, muttasıl istisnadır. İstisna, esasen müstesnadan sonra kalan kısmı söylemektir. Çünkü Allah Teâlâ ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلا خَطَأً﴾ "*Bir mü'minin bir mü'mini -hata ile olması hariç- öldürme hakkı yoktur.*" (Nisâ, 4/92) buyurmuştur.

Şafiî ise şöyle demiştir: Nefiyden yapılan istisna ispat, ispattan yapılan istisna da nefiydir. Bu konudaki gerekçesi *kelime-i tevhid* ve dilcilerin icmâsıdır.

Deriz ki, (kelime-i tevhidin nefiyden sonra ispatı ifade etmesi) şer'in kullanımı sebebiyledir. Dilcilerin kasıtları ise nefyin yokluğu ve bunun tersidir. İspat ve nefiy ile kastedilenin hakikat anlamları olduğu kabul edilse bile bu icmâ, benzeri bir icmâ ile çatışır.

Muttasıl istisnanın şartı, sîganın kasten gerektirdiği bir şey olmasıdır. Bu yüzden Ebû Yûsuf, husumete vekil tayininde ikrarın istisna edilmesini câiz görmemiştir. Daha sahih olan görüşe göre inkârın istisnası da aynı şekildedir.

Ebû Yûsuf'un aksine kalandan çok olan miktar, istisna edilebilir. Fakat müstesna minhin bütünü, müstesna minhin lafzı ile veya anlam bakımından müstesna minhe eşit olan bir lafız ile istisna edilemez. Ancak istisna edilen bütünün peşinden onu eşitlikten çıkaracak bir şeyin gelmesi durumunda istisna sahih olur. Mesela له عليّ ثلاثة إلّا ثلاثة إلّا اثنين sözünde bu sözü söyleyen, dört dirhem borçlu olur.

Birbirine atfedilen cümlelerden sonra gelen istisna, son cümleye raci olur.

Böyle değilse, bu istisna, munkatıdır.

* و«ما» لم يتناول عيسى وعزيرًا والملائكة، لا أنهم خُصُّوا متراخيًا.

أمّا التخصيص: فقصر العامّ على بعض متناوَله بكلام مستقلّ موصول حقيقةً أو حكمًا للجهل بالتاريخ، ويجوز التخصيص[١] بالعقل وبالعادة وبنقصان بعض الأفراد أو زيادته،[٢] لا القياسِ والإجماعِ، وبالكتاب له وللسنة، وبها لهما.

٥ **وأمّا الاستثناء**: فمتصلٌ إن منع بعضَ ما يتناوله صدرُ الكلام عن دخوله في حكمه بـ«إلّا» وأخواتها، وهو تكلّم بالباقي بعد الثنيا لقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلا خَطَأً﴾ [النساء ٩٢/٤].

الشافعي: من النفي إثباتٌ وبالعكس لكلمة التوحيد وللإجماع عليه.

قلنا: بالعرف الشرعي، ومرادهم عدمُ النفي وبالعكس، ولو سلّم فمعارَض بمثله.

١٠ وشرطه: أن يكون ممّا أوجبه الصيغةُ قصدًا، ولذا لم يجوّز أبو يوسف استثناءَ الإقرار في التوكيل بالخصومة، وكذا الإنكارُ في الأصحّ.

ويُستثنى الأكثرُ خلافًا لأبي يوسف، لا الكلُّ بلفظه أو بالمساوي مفهومًا إلّا إذا عقّب بما يُخرِجه عن المساواة نحو «له عليّ ثلاثةٌ إلّا ثلاثةً إلّا اثنين» حيث يلزم أربعةٌ.

١٥ وإذا تعقّب المتعاطفةَ ينصرف إلى الأخيرة.

ومنقطعٌ إن لم يكن كذلك.

---

١ ف – التخصيص.
٢ ف – وبنقصان بعض الأفراد أو زيادته.

Ta'lik: Ta'lik ise illetin illet oluşuna engel olur. Ta'lik, illiyyete engel olduğuna göre illetin varlık zamanı, şartın varlık zamanıdır. Dolayısıyla tasarrufun mülkiyete bağlanması câiz olur.

Şâfiî'ye göre ise ta'lik, hükme engeldir. Ta'lik, hükme engel olduğuna göre illetin illet oluş zamanı, ta'likin zamanıdır. Dolayısıyla tasarrufun mülkiyete bağlanması câiz değildir.

Bizimle Şâfiî arasındaki anlaşmazlığın dayandığı nokta, şarta bağlı olan şeyin, bize göre *gerçekleştirme* (*îka*), Şâfiî'ye göre ise *gerçekleşme* (*vuku*) olmasıdır.

Meşieti bilinmeyecek kimsenin dilemesini şart olarak zikretmek, Ebû Yûsuf'a göre sözün hükmünü iptal etmek, Muhammed'e göre ise şarta bağlamak anlamına gelir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'den bunun tersi de rivayet edilmiştir.

* Şart, diğer bir şarta dâhil olduğunda -ceza, iki şarttan sonra veya iki şarttan önce söylensin fark etmez- sonra gelen şart takdim olunur (ve önce gelen şart, ceza ile sonra gelen şart cümlesine ceza olur).

* İki şart arasına ceza girdiğinde birinci şart, yeminin in'ikad şartı, ikinci şart ise yeminin çözülmesinin şartı olur.

* Şart birbirine atfedilen cümlelerin peşinden geldiğinde bu şart hepsi için geçerli olur.

* Şart birbirine atfedilen cümlelerden önce geldiğinde de bu cümlelerin tamamı, şarta bağlı olur.

* İki şart arasına birbirine atfedilen cümleler girdiğinde ortadaki cümle birinci şarta bağlanma noktasında birinci cümleye eklenir. Ceza olarak gelen cümlelerin birincisi şarta takdim edildiğinde ise ortadaki cümle birinciye eklenmez.

Beyân-ı zaruret: Esasen açıklama için konulmamış bir şeyle yapılan bir tür açıklamadır.

* Beyân-ı zaruretin bir kısmı, söylenen (mantûk) hükmündedir. Mesela Allah Teâlâ'nın ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ "*Ölenin çocuğu yok ve ona anne-babası varis olmuş ise annesi için üçte bir vardır.*" (Nisâ, 4/11) sözü böyledir.

وأمّا التعليق: فيمنع العليةَ، فزمانُ العلة زمانُ الشرط، فجاز التعليق بالملك.

الشافعي: الحكمَ، فزمانُها زمانُ التعليق، فلم يجز التعليق بالملك.

ومبناه أنّ المعلّق عندنا الإيقاعُ، وعنده الوقوعُ.

وذكرُ مشيئةِ من لا يظهر مشيئتُه إبطالٌ عند أبي يوسف، وتعليقٌ عند محمد

٥ رحمهما الله تعالى، ويروى العكس أيضًا.

* وإذا دخل الشرط على الشرط يقدّم المؤخّرُ تأخّر الجزاءُ أو تقدّم.

* وإذا تخلّلهما الجزاءُ كان الأوّل للانعقاد والثاني للانحلال.

* وإذا تعقّب المتعاطفةَ ينصرف إليها.

* وإذا تقدّمها يتعلّقن به.

١٠ * وإذا توسّطت بينهما تضمّ الوسطى إلى الأولى، لا إذا قدّم الأولى عليه.

وبيان ضرورة: وهو نوعُ توضيحٍ بما لم يوضع له.

* **منه**: ما هو في حكم المنطوق كقوله تعالى ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء ١١/٤].

* Beyân-ı zaruretin bir kısmı ise beyâna ihtiyaç duyulduğunda susmaktır ki, konuşanın hali bunun beyân olduğuna delâlet eder. Mesela:

- Şâri'in, müşahede ettiği şeyi, değiştirmeyip susması,

- Sahabenin aldatılan kişinin çocuğu (*veledü'l-mağrûr*) meselesinde çocuğun ve zevcesinin menfaatine değer biçmeyip susması,

- Bülûğa ermiş kızın susması,

- Yeminden kaçınanın susması,

- Şefî'in, (alım-satımı öğrendikten sonra şüf'a talebinde bulunmayıp) susması ve

- Efendinin, kölesini ticaret yaparken gördüğünde susması böyledir.

* Beyân-ı zaruretin bir kısmı da sözü kısaltma zaruretinden dolayı sabit olur. Mesela له عليّ مائةٌ ودرهمٌ ومائةٌ ودينارٌ ومائةٌ وقفيزُ برٍّ "Benim ona yüz ve bir dirhem, yüz ve bir dinar, yüz ve bir kafîz buğday borcum vardır." sözleri böyledir.

Beyân-ı tebdîl: Beyân-ı tebdîl, nesihtir. *Nesih*, sonra gelen şer'î bir delilin, şer'î bir hükmün aksine delâlet etmesidir.

Nesih, Îseviyye dışındaki yahudî fırkalarının aksine aklen ve naklen câiz, Ebû Müslim'in aksine vâkidir. Ebû Müslim, aslında neshin vukûunu inkâr ederken sözünün zâhirinden anlaşılanı kastetmemiştir. Zira böyle bir şeyin bir müslümandan sadır olması düşünülemezken Ebû Müslim'den sadır olması nasıl düşünülebilir!

Neshin mahalli, hüküm için açıkça kayıt teşkil eden vakit ile kayıtlamanın ve ebediliğin dâhil olmadığı şer'î fer'î hükümdür. Bunun dışındakilerin neshinde ihtilaf edilmiştir.

Neshin şartı, kalben inanmaya imkân bulma olup, bilfiil yapmaya imkân bulma değildir.

* Kitap ve Sünnet arasında mutlak olarak nesih cereyan eder. Şâfiî ise Kitab'ın Sünnet ile Sünnet'in de Kitap ile neshine muhalefet etmiştir.

* İcmâ ne bir şeyi nesheder ne de bir şey ile neshedilir. Kıyas da aynı şekildedir.

* **ومنه**: السكوت لدى الحاجة بأن يدلّ عليه حالُ المتكلّم

- كسكوت الشارعِ عن تغييرِ ما يعاينه،
- والصحابةِ عن تقويم منفعةِ ولدِ المغرور وزوجتِه،
- والبكرِ البالغة،
- والناكلِ، ٥
- والشفيعِ،
- والمولى حين رأى تجارةَ عبده.

* **ومنه**: ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحو «له عليّ مائةٌ ودرهمٌ، ومائةٌ ودينارٌ، ومائةٌ وقفيزُ بُرٍّ».

١٠ **وبيان تبديل**: وهو النسخ، وهو أن يدلّ على خلاف حكم شرعي دليلٌ شرعي متراخٍ.

وجائزٌ عقلًا ونقلًا خلافًا لغير العيسوية من اليهود، وواقعٌ خلافًا لأبي مسلم، ولم يُرِدْ ظاهره، فإنه لا يصدر عن «مسلم» فكيف عن «أبي مسلم».

ومحلّه: حكمٌ شرعي فرعي لم يلحقه توقيتٌ وتأبيدٌ قَيْدًا حكمٍ نصًّا، واختلف في غيره. ١٥

وشرطه: التمكّن من الاعتقاد لا الفعلِ.

* ويجري بين الكتاب والسنة مطلقًا، وخالف الشافعي في المختلفَيْن.

* والإجماع لا يَنسخ ولا يُنسخ، وكذا القياسُ.

* Nâsih, bazen mensûhtan daha ağır olabilir.

* Mütevâtir, âhâd ile neshedilemez, fakat meşhur ile neshedilebilir.

* Nassın delâleti ile sabit olanın, aslının neshedilmesiyle neshedilmesi ittifakla câizdir. Diğeri olmaksızın ikisinden birinin neshedilmesinde ise ihtilaf edilmiştir. Tercihe şayan olan görüş ise nassın delâleti ile sabit olanın neshedilmeyip aslın neshinin câiz olmasıdır, tersi değildir. Kıyasta ise durum farklıdır.

* Nâsih, tarih ile veya Hz. Peygamber'in açıkça belirtmesiyle veya delâleten ifade etmesiyle ya da sahâbenin belirtmesiyle bilinir. Nâsih bilinmediğinde ise bunun hükmü, muhayyer olmak değil, tevakkuf etmektir.

Kitap'tan neshedilen ya *tilavet* ve *hüküm* olup bu ikisi ya birlikte veya ikisinden biri mensuhtur ya da neshedilen hükmün vasfıdır. Mesela şart ve cüz eklenmesi durumunda yeterliliğin (iczâ) ve vâcibin terkinin haram olmasının neshi böyledir.

Şâfiî'ye göre ise şart ve cüz ziyadesi nesih değil, mahza beyândır. Çünkü ziyade, aslın pekiştirilmesidir, nesih ise değiştirilmesidir.

Deriz ki, bazı durumlarda yeterliliğin kaldırılması ve bazı durumlarda da terkin haramlığının kaldırılması, aslı pekiştirmek değildir.

Şâfiî'nin aksine, haber-i vâhid ve kıyas ile mütevâtir ve meşhur haber üzerine ekleme yapılamaz. Buna göre;

* celde üzerine sürgün,

* abdest âyeti üzerine niyet, tertip ve muvalât,

* tavaf âyeti üzerine abdest,

* namaz üzerine Fatihâ ve ta'dîl-i erkân, haber-i vâhid ile farz olarak eklenemez.

* Kıyas ile *köle*ye, *iman* kaydı eklenemez.

Fâtihâ ve ta'dîl-i erkânın vâcip olması ise nassa *ziyade* değildir.

* والناسخ قد يكون أشقّ.

* لا يُنسخ المتواتر بالآحاد، ويُنسخ بالمشهور.

* ويجوز نسخ الثابت بالدلالة مع الأصل، واختلف في أحدهما، والمختار جواز نسخ الأصل بدونه، لا العكس بخلاف القياس.

٥ * يُعرف الناسخ بالتاريخ وتنصيصِ الرسول صريحًا أو دلالةً، أو الصحابةِ، وإذا لم يُعرف فالتوقّف، لا التخييرُ.

والمنسوخ منه إمّا التلاوة والحكم أو أحدُهما أو وصفُ الحكم كالإجزاء وحرمةِ ترك الواجب في زيادة الشرط والجزءِ.

الشافعي: بيان محضٌ؛ لأنّ الزيادة تقريرٌ، والنسخ تبديلٌ.

١٠ قلنا: رفع الإجزاء وحرمةِ الترك لا يكون تقريرًا.

فلا يزاد بخبر الواحد والقياس على المتواتر والمشهور خلافًا له.

- لا يزاد التغريبُ على الجَلْد،

- والنيةُ والترتيبُ والوِلاءُ على آية الوضوء،

- ولا الطهارةُ على آية الطواف،

١٥ - والفاتحةُ والتعديلُ على الصلاة فرضًا بخبر الواحد،

- والإيمانُ على الرقبة بالقياس.

وأمّا وجوب الفاتحة والتعديلِ فليس بالزيادة.

İKİNCİ RÜKÜN: SÜNNET

İkinci rükün, Sünnet'e mahsus olan konular hakkındadır. ***Sünnet***, Hz. Peygamber'den sadır olan söz, -bu *hadis*e mahsustur- fiil veya takrirdir.

Vahiy, iki türlüdür:

5 Birincisi, *zâhir vahiy* olup Hz. Peygamber'in, Allah tarafından mübelliğ olduğunu kesin olarak bildiği bir melekten işittiği veya söz olmaksızın meleğin işaretiyle Hz. Peygamber için açığa çıkan ya da Allah Teâlâ'nın ilhamıyla yakinî olarak Hz. Peygamber'in kalbine doğan vahiydir. Zâhir vahyin tamamı, Hz. Peygamber'den olup ümmetinin tamamı hakkında hüccettir.
10 Velilerin ilhamında ise durum farklıdır.

İkincisi, *bâtın vahiy* olup Hz. Peygamber'in ictihâd yoluyla ulaştığı vahiydir. Bazıları vahyin bu türünü mutlak olarak reddetmiş, diğer bir kısmı ise mutlak olarak câiz görmüştür. Tercihe şayan olan görüş şudur: Hz. Peygamber önce birinci tür vahyi bekler, sonra ikinci tür vahiy ile
15 amel eder.

Birinci tür vahiy, evlâdır. Çünkü Hz. Peygamber hata üzere bırakılmasa da ikinci tür vahyin hatalı olması ihtimal dâhilindedir. Hz. Peygamber'in ictihâdı üzere bırakılması ise kesin olarak isabet ettiğinin delilidir. Bu yüzden ümmetin, onun ictihâdına muhalefet etmesi câiz değildir. Hz. Peygamber
20 dışındakilerin ictihâdında ise durum farklıdır.

Fasıl: Kavlî Sünnet ile İlgili Konular

Kavlî sünnetle ilgili üzerinde durulması gerekli bazı konular vardır.

Birincisi: Sözün Hz. Peygamber'e İttisal Keyfiyeti

Üç neslin her birinde râviler aklın, âdeten yalan üzere bir araya gelme-
25 lerini mümkün görmediği bir topluluk ise bu ittisal kâmildir. Bu kısım, *mütevâtir* diye isimlendirilir ve zarurî olarak yakîn ifade eder.

Birinci nesilde değil fakat ikinci ve üçüncü nesilde râvileri, bu şekilde olursa bu ittisalde şeklen bir şüphe bulunur. Bu kısım, *meşhur* diye isimlendirilir ve *tuma'nînetü'z-zan* ifade eder.

﴿الركن الثاني فيما يختص بالسنة﴾

وهي ما صدر عن النبي عليه الصلاة والسلام من قولٍ -ويختصّ بالحديث- أو فعلٍ أو تقريرٍ.

الوحي نوعان:

٥ **ظاهرٌ** سمع من مَلَكٍ يتيقّنه مُبَلِّغًا، أو وضح له بإشارته، أو لاح لقلبه يقينًا بإلهام الله تعالى، والكل منه حجّةٌ على الكل بخلاف إلهام الأولياء.

وباطنٌ وهو ما ينال بالاجتهاد، ومنعه بعضهم، وجوّزه آخرون، **والمختار** أنه عليه الصلاة والسلام ينتظر الأوّلَ ثمّ يعمل بالثاني.

والأوّل أولى لاحتمال الثاني الخطأَ وإن لم يُقرّر عليه، فالاستمرار دليل الإصابة

١٠ يقينًا، فلا يجوز مخالفته بخلاف اجتهاد غيره.

فصل: فيما يتعلق بالقول

وفيه أبحاث:

الأول: في كيفية اتصاله بالنبي عليه الصلاة والسلام

وهو كاملٌ إن كانت الرواة في كل قرن قومًا لا يجوّز العقلُ تواطؤَهم على الكذب

١٥ عادةً، ويسمّى المتواترَ، وهو يفيد اليقينَ بالضرورة.

وفيه شبهةٌ صورةً إن كانت كذلك في القرن الثاني والثالث لا الأوّل، ويسمّى المشهورَ، وهو يفيد طمأنينةَ الظنّ.

Râviler böyle değilse şeklen ve mânen şüphe vardır. Bu kısım, *haber-i vâhid* diye isimlendirilir. Haber-i vâhid, nakleden ve nakledilende bulunması gerekli birtakım şartlarla Kitap, Sünnet, icmâ ve akıl delili sebebiyle ameli ve zann-ı galibi gerektirir.

Bir görüşe göre haber-i vâhid, ilim ifade etmemesinden dolayı ameli de gerektirmez.

Diğer bir görüşe göre ise haber-i vâhid, ameli gerektirmesi sebebiyle ilmi de gerektirir.

İkincisi: Râvide Bulunması Gereken Şartlar

Bu şartlar dörttür:

Birincisi, *kâmil akıl* olup bu da bâliğ kişinin aklıdır.

İkincisi, *İslam*'dır. İslam, velev ki icmâlî bir şekilde de olsa kalp ile tasdik, dil ile ikrardır.

Üçüncüsü, *râvinin zabt sahibi olması*dır. Bu da râvinin sözü hakkıyla işitmesi, sözü tam olarak anlaması, sözün metnini ezberlemesi ve murakabedir (sözü başkasına rivayet edene kadar ezber konusunda sebat göstermesidir). (Zabt, zâhir ve bâtın olmak üzere iki türlüdür.) *Zâhir zabt*, dil açısından sözün mânasının zabtı olup burada şart olan zabt, budur. *Batın zabt* ise sözün, fıkıh açısından mânasının zabtı olup kâmil anlamda zabt, budur.

Dördüncüsü, *adâlet*tir. Adâlet, din ve gidişatta istikamet üzere olmaktır. Burada muteber olan adâlet ise din ve aklın, heva ve şehvete ağır basmasıdır.

Üçüncüsü: Râvinin Durumu

Râvi, rivayet ile tanınan bir kişi olup fakîh ise rivayeti mutlak olarak kabul edilir. Aksi takdirde (fakih biri değilse) rivayet ettiği hadis hiçbir kıyasa uygun düşmüyorsa rivayeti reddedilir.

Râvi, bir veya iki hadis rivayet etmesi dışında tanınan biri değilse bu durumda rivayet ettiği hadis selef arasında yaygınlaşmamışsa bununla kıyasa uygun olması şartıyla ilk üç nesilde amel etmek câizdir, bundan sonra ise câiz değildir.

وصورةً ومعنًى إن لم تكن كذلك، ويسمّى خبرَ الواحد، وهو يوجب العملَ وغلبةَ الظنّ بشرائط في الناقل والمنقول بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

وقيل: لا يوجب العمل أيضًا لانتفاء اللازم.

وقيل: يوجب العلم أيضًا لوجود الملزوم.

٥ **الثاني: في شرائط الراوي**

وهي أربعة:

العقل الكامل، وهو عقل البالغ.

والإسلام، وهو التصديق والإقرار ولو إجمالًا.

والضبط، وهو حقّ السماع وفهم المعنى وحفظ اللفظ والمراقبة، وظاهره ضبط
١٠ معناه لغةً وهو الشرط، وباطنه ضبطه فقهًا وهو الكامل.

والعدالة، وهي استقامة الدين والسيرة، والمعتبر رجحان الدين والعقلِ على الهوى والشهوة.

الثالث: في حال الراوي

وهو إن عُرف بالرواية فإن كان فقيهًا تُقبل منه مطلقًا؛ وإلّا فتردّ إن لم توافق قياسًا.

١٥ وإن لم يُعرف إلّا بحديث أو حديثين فإن لم يظهر في السلف جاز العمل بها في القرون الثلاثة إن وافقته، لا بعدها.

Râvinin rivayet ettiği hadis, selef arasında yaygınlık kazanmış ise bu durumda selef, bu râvinin rivayetini kabul ederse ya da ta'nda bulunmazsa bu rivayet kabul edilir.

Aynı şekilde râvinin rivayet ettiği hadis hakkında, sika râvilerin ondan nakilde bulunmasıyla birlikte selef ihtilaf ederse bu hadis kıyasa uygun olması şartıyla kabul edilir. Şayet selef, reddederse bu durumda rivayeti reddedilir.

Dördüncüsü: İnkıtâ

İnkıtâ, iki türlüdür:

* Birincisi, *zâhir inkıtâ* olup bu da *irsâl*dir. Sahâbenin mürseli ittifakla, iki neslin (tâbiûn ve tebe-i tâbiîn) mürseli de Şâfiî'nin aksine makbuldür. Bu iki neslin dışındakilerin mürsellerinin kabulü konusunda meşâyıh ihtilaf etmiştir. Bir açıdan mürsel (bir açıdan müsned) olan rivayetler sahih olan görüşe göre makbuldür.

* İkincisi, *bâtın inkıtâ* olup bu da ya nakledendeki bir eksiklik ya da daha kuvvetli bir delile muâraza sebebiyle olur. Daha kuvvetli delile muâraza da ya *sarih muâraza* şeklinde olur -mesela Fâtımâ binti Kays'ın rivayetinin Kitab'a, "*Hz. Peygamber bir şahit ve yemin ile hüküm verdi.*" hadisinin, meşhur hadise aykırı olması böyledir- ya da *delâleten muâraza* şeklinde olur. Delâleten muâraza da hadisin belvâ-yı âm olan bir konuda sahabe arasında yaygınlık kazanmaması ya da sahabenin bu hadisten yüz çevirmeleri durumunda söz konusu olur.

Beşincisi: Ta'n

Ta'n ya kendisinden rivayette bulunulan kişiden ya da râvinin dışında birinden kaynaklanır.

* Râviden kaynaklanması durumunda şeyhin, rivayeti reddetmesi cerh sayılır. Tereddütlü bir şekilde rivayeti reddetmesi ve hadisin zâhirini te'vil etmesi durumlarında ise ihtilaf edilmiştir. Zâhirin dışındaki te'vili ise muhtemel diğer anlamları reddetmek anlamına gelir. Şeyhin, rivayetten sonra kesin olarak rivayetine muhalif olduğu bilinen şekilde amel etmesi, rivayet edilen hadisin cerhedilmesi anlamına gelir. Şeyhin, hadisi rivayet etmeden önce rivayetin aksine amelde bulunması ve amelinin rivayetten önce mi sonra mı olduğunun bilinmemesi cerh sayılmaz. Şeyhin hadisin gereği ile amelden kaçınması, hadisin hilafına amel etmesi gibi değerlendirilir.

وإن ظهر فيهم فإن قبلوها أو لم يطعنوا تقبل.

وكذا إن اختلفوا فيه مع نقل الثقات عنه إن وافق قياسًا، وإن رَدُّوا رُدَّتْ.

الرابع: في الانقطاع

وهو نوعان:

٥ * ظاهرٌ وهو الإرسال، ويقبل مرسل الصحابي بالإجماع، والقرنين خلافًا للشافعي. واختلف المشايِخ فيمن دونهما. والمرسل من وجه يقبل في الصحيح.

* وباطنٌ وهو إمّا بنقصان في الناقل وإمّا بالمعارضة للأقوى صريحًا كـ«حديث فاطمة بنت قيس» للكتاب و«حديثِ القضاء بشاهد ويمين» للحديث المشهور أو دلالةً إذا شذّ في البلوى العامّ أو أعرض عنه الأصحابُ.

١٠ **الخامس: في الطعن**

وهو:

* **إمّا من المروي عنه**: فنفيها جرحٌ، وتردّدُه وتأويلُه للظاهر مختلفٌ فيه، ولغيره ردٌّ للباقي. وعملُه بعدها بمخالفها يقينًا جرحٌ، لا قبلها ولا مجهولَ التاريخ. والامتناع عن العمل كالعمل بخلافه.

* Râvinin dışında birinden kaynaklanması durumunda ta'nda bulunan bu başkası, hadisin kendisi hakkında kapalı kalma ihtimalinin bulunmadığı bir sahâbî ise bunun yönelttiği ta'n, cerh olarak değerlendirilir. Kapalı kalması ihtimal dâhilinde olan bir sahâbî ise bu durumda cerh sayılmaz. Ta'nda bulunan bu başkası, hadis imamlarından olursa kapalı bir şekilde ta'nda bulunması halinde bu ta'n makbul değildir. Ta'nda bulunan samimi biri olduğu halde ta'n şer'an cerh olduğu konusunda ittifak edilmiş bir şey sebebiyle müfesser bir şekilde olursa bu ta'n cerh olarak kabul edilir. Aksi takdirde (yani şer'an cerh sebebi olduğu konusunda ittifak yoksa, ta'n sebebi açık olmazsa ve açık olmasına rağmen ta'nda bulunan taassup sahibi biriyse) bu ta'n, cerh olarak değerlendirilmez.

Altıncısı: Haberin Konusu

Haber ya *Allah haklarıyla* ilgili ya da *kul haklarıyla* ilgili bir konudur.

Allah haklarıyla ilgili olması durumunda *ibadetler*, şartlarının bulunması halinde haber-i vâhidle sabit olur. İbadetler konusunda *fâsık* ve *mestûru'l-hâl* olan râvinin haberi kabul edilmez. Bununla birlikte bu ikisinin haberi, yapılacak araştırmayla (*taharrî*) birlikte diyanetle ilgili konularda kabul edilir. *Çocuk*, *ma'tûh* ve *kâfir*in haberi ise mutlak olarak kabul edilmez. Haber-i vâhidin cezalar konusunda kabul edilmesi konusunda ise ihtilaf edilmiştir.

Haberin *kul haklarıyla* ilgili olması durumunda:

* Mahza ilzam olan kul hakları konusunda rivayete ilişkin şartlarla birlikte *velâyetin* (şehâdet ehliyeti), *şehâdet* lafzının ve imkân ölçüsünde şehâdette gerekli *sayının* bulunması şarttır.

* Hiçbir şekilde ilzamın bulunmadığı kul hakları konusunda haber verende sadece *temyiz gücü* şarttır.

* Bir açıdan ilzamın söz konusu olduğu konularda (rivayete ilişkin diğer şartların bulunmasından sonra) haber veren fuzûlî ise Ebû Hanîfe'ye göre ya şehâdet için gerekli olan *sayı* ya da *adâlet* şarttır. Haberi veren fuzûlî değilse (vekil ya da elçi ise) *sayı* ve *adâlet* şart değildir. İmâmeyne göre ise bu kısım, ikinci kısım gibidir.

* **وإمّا من غيره**: فإن كان صحابيًّا لا يحتمل الخفاءَ عليه فجرحٌ، وإن احتمل فلا. وإن كان من أئمّة الحديث فمجمله لا يُقبل، ومفسّرُه بما اتفق على كونه جرحًا شرعًا والطاعنُ ناصحٌ جرحٌ؛ وإلّا فلا.

السادس: في محل الخبر

٥ وهو:

إمّا حقوق الله تعالى: فالعبادات تثبت بخبر الواحد بالشرائط، فلا يُقبل خبر الفاسق والمستور فيها وإن قُبل في الديانات بالتحرّي، ولا الصبي والمعتوه والكافر مطلقًا، واختلف في العقوبات.

وإمّا حقوق العباد:

١٠ * فما فيه إلزام محض يشترط فيه الولاية، ولفظُ «الشهادة»، والعددُ عند الإمكان بشرائط الرواية.

* وما لا إلزام فيه أصلًا لا يشترط فيه إلّا التمييزُ.

* وما فيه إلزام من وجه يشترط فيه إمّا العدد أو العدالة عنده إن كان المخبِر فضوليًّا؛ وإلّا فلا، وقالا: هو كالثاني.

Yedincisi: Haberin Kendisi

Haber dört kısımdır:

* Birincisi, doğruluğu kesin olarak bilinen haberdir. Mesela resullerin verdiği haber böyledir.

* İkincisi, yalan olduğu kesin olarak bilinen haberdir. Mesela Firavun'un rablık iddiasında bulunması böyledir.

* Üçüncüsü, (tercihi gerektiren bir sebep bulunmadığı için biri diğerine) ağır basmaksızın doğruya da yalana da ihtimali olan haberdir. Mesela fâsıkın verdiği haber böyledir.

* Dördüncüsü, doğruluk tarafı (yalan olma tarafına) ağır basan haberdir. Mesela rivayet için belirtilen şartları haiz adil kişinin verdiği haber böyledir.

Haberin bu son kısmının birtakım yönleri vardır:

Birincisi, *semâ' yönü*dür. Semâ'ın *azimet şekli* senin, hadisi rivayet eden şeyhe okuman veya şeyhin sana okumasıdır. Muhaddislerin aksine fakihlere göre evlâ olan birinci şekildir. Gâib tarafından mektup ve elçi gönderme, (hâzır olandan) hitap gibidir. Semâ'ın *ruhsat şekli münâvele* ve *icazet*tir. Kendisine icazet verilen kişi, şayet kitaptaki hadisleri biliyorsa icazet sahih olur, aksi takdirde sahih olmaz. *Denildi ki*, bu konuda hâkimin hâkime yazdığı mektupta olduğu gibi Ebû Yûsuf'un muhalefeti söz konusudur.

İkincisi, *zabt yönü*dür. Zabtın *azimet şekli* işitme ve anlama vaktinden başlayarak edâ edileceği vakte kadar işitilen hadisin hıfzedilmesidir. Zabtın *ruhsat şekli* yazmaktır. Yazan kişi yazdığına bakar ve bu şekilde olayı hatırlarsa bu hüccettir (hatırlamayacak olursa hüccet olmaz). Zabtın yazma şeklindeki ruhsat olan bu kısmı, zamanımız açısından azimettir. Ebû Yûsuf'a göre yazılan şey elinde ise hadis ve sicil konusunda kabul edilir, elinde değilse ne sicil konusunda ne de hasmın elinde bulunan senet konusunda kabul edilir. Aksine yazının bilinmesi durumunda hadis konusunda kabul edilir. Muhammed ise malum bir senette olması halinde yazıyı kabul etmiştir.

Üçüncüsü, *edâ yönü*dür. Edânın *azimet şekli* işitilenin, aynı lafızla nakledilmesidir. Edânın *ruhsat şekli* işitilenin, mâna olarak nakledilmesidir. Zâhirin üstündekilerde dili bilen kimse için mâna ile nakil câizdir. Zâhirde ise mâna ile nakil fakih için câizdir. *Cevâmi'u'l-kelim* olan ve kapalı lafızların kısımlarının hiçbirinde mâna ile nakil câiz değildir.

السابع: في نفس الخبر

وهو أربعة:

* ما عُلم صدقه كخبر الرسل.

* وما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبيةَ.

٥ * وما يحتملهما بلا رجحان كخبر الفاسق.

* وما يترجّح صدقُه كخبر العدل المستجمِعِ للشرائط.

وله أطراف:

طرف السماع: **وعزيمته** أن تقرأ على المحدِّث أو يقرأ عليك، والأوّل أولى خلافًا للمحدّثين. والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب. **ورخصته** الإجازة ١٠ والمناولة. والمجاز له إن علمه صحّت؛ وإلّا فلا. قيل: فيه خلاف لأبي يوسف كما في الكتاب الحكمي.

وطرف الضبط: **وعزيمته** الحفظ إلى الأداء. **ورخصته** الكتابة. فإن نظر وتذكّر فحجّةٌ، وهذا الآن عزيمة وإلّا فلا. أبو يوسف: يُقبل في الحديث والسجلّ إن كان في يده؛ وإلّا فلا يُقبل في السجلّ ولا صكّ في يد الخصم؛ بل الحديثِ إذا ١٥ عُرف. ومحمد قبله في صكّ معلوم.

وطرف الأداء: **وعزيمته** النقل باللفظ. **ورخصته** النقل بالمعنى. ففيما فوق الظاهر يجوز للعالم باللغة، وفيه للفقيه، لا في جوامع الكلم ولا أقسامِ الخفاء مطلقًا.

Fasıl: Hz. Peygamber'in Fiili

Hz. Peygamber'in zelle olarak yaptıkları, beşer olarak yaptıkları, bir mücmelin beyânı olarak yaptıkları ve kendine mahsus olanların dışında kalan kasdî fiillerinin niteliği bilinirse ona has olduğuna dair bir delil bulununcaya kadar bu konuda ümmeti de fiilin niteliği konusunda onun gibidir. Aksi takdirde onun açısından ibâhadır, bizim açımızdan da bu fiil konusunda ona uymak câizdir.

Fasıl: Hz. Peygamber'in Takriri

Bir kâfirin kiliseye gitmesinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in ses çıkarmadığı fiil, reddettiği bilinen bir fiil ise susmasının, hiçbir etkisi yoktur. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in susması, fiilin cevazına delâlet eder. Susmayla birlikte sevinmenin delâleti, sırf susmadan daha kuvvetlidir.

Ek: [Aslî Delillere Mülhak Deliller]

Şer'u men kablena: Allah Teâlâ'nın veya Hz. Peygamber'in reddetmeksizin açıklaması durumunda önceki şeriatlara ait hükümler, neshedildiği açığa çıkmadıkça bizim Resulümüzün şeriatı olmak üzere bizi bağlar.

Sahâbî sözü: Sahâbe arasında yaygınlık kazanıp da diğer sahâbîlerin kabul ettikleri hükümler konusunda sahâbînin dışındakilerin sahâbîyi taklit etmeleri icmâ ile vâciptir. İhtilaf ettikleri konularda ise sahâbî görüşü icmâ ile hüccet değildir. İttifak veya ihtilaf ettikleri bilinmeyen konularda ise ihtilaf edilmiştir. Bir görüşe göre bu tür konularda sahâbiyi taklit câiz değildir. Diğer bir görüşe göre mutlak olarak vâciptir. Başka bir görüşe göre ise kıyasla idrak edilemeyen konularda vâciptir.

Tâbiî sözü: Fetvası, sahâbe zamanında yaygınlık kazanmışsa tâbiî, bir görüşe göre sahâbî gibidir. Diğer bir görüşe göre ise sahâbî gibi değildir. Zâhir olan bu görüştür.

فصل: في فعله عليه الصلاة والسلام

فعله القصدي سوى الزلة وفعلِ الطبع وبيانِ المجمَل والمخصوصِ به إن عُلم صفتُه فأمّته مثله فيها حتى يقوم دليلُ الخصوص؛ وإلّا فالإباحة له، ولنا اتباعه.

فصل: في تقريره

٥ ما قرّره إن عُلم إنكاره كذهاب كافر إلى كنيسة فلا أثر لسكوته؛ وإلّا دل على الجواز، والاستبشار معه أدلّ منه.

تذنيب:

شرائع من قبلنا تلزمنا إذا قصّها اللّٰهُ تعالى أو رسولُه بلا إنكار على أنها شريعة لرسولنا عليه الصلاة والسلام ما لم يظهر نسخُه.

١٠ **ويجب على غير الصحابي تقليده** فيما شاع بين الأصحاب فسلّموه، لا فيما اختلفوا فيه إجماعًا. واختلف في المجهول: **فقيل**: لا يجوز، **وقيل**: يجب مطلقًا، **وقيل**: فيما لا يدرك بالقياس.

والتابعي قيل: مثله إن ظهر فتواه في زمنهم، **وقيل**: لا، هو الظاهر.

ÜÇÜNCÜ RÜKÜN: İCMÂ

İcmâ, sözlükte azmetmek ve ittifak etmek anlamlarına gelir. Terim olarak Muhammed *aleyhisselâm*ın ümmetinden olan herhangi bir dönemdeki müctehidlerin, şer'î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir.

5 Bizatihi icmânın oluşması, gerçekleştiğinin bilinmesi ve bilenlerin, onu hüccet olarak kullanan kişilere nakletmesi mümkündür.

İcmâ, aklen ve naklen kat'î bir hüccettir.

İcmânın rüknü, ittifaktır. İttifakta *azimet olan*, müctehidlerin hepsinin sözlü olarak görüşlerini açıklamaları veya benimsedikleri görüş doğrultusunda amel 10 etmeleridir. İttifakta *ruhsat olan* ise müctehidlerden bazılarının sözlü olarak veya amel etmek suretiyle görüşünü ortaya koyması, diğerlerinin de bunların söz ve amelleri kendilerine ulaştıktan ve meseleyi inceleyecek kadar bir zaman geçtikten sonra sükût etmeleridir. Şâfiî ise bu son kısma muhalefet etmiştir.

İcmâ ehli fâsık ve bidatçi olmayan müctehiddir.

15 **İcmânın şartı**, müctehidlerin hepsinin ittifak etmesidir. Buna göre sırf Hz. Peygamber'in ehl-i beytinin (ıtra), Ebû Bekir ve Ömer'in, hulefa-i râşidînin ve Medîne ehlinin ittifakı ile icmâ mün'akid olmaz. Müctehidlerin hepsinin sahâbe olması şart değildir. Sahâbe icmâsında tâbiûndan olanın görüşü de dikkate alınır. İcmâ edenlerin tevâtür sayısına ulaşmış olmaları 20 ve icmâya katılanların ölmesi (*inkırâzu'l-asr*) şart değildir. Üçüncü bir görüş üzerinde olması hariç sonraki icmâ için öncesinde bir ihtilafın yokluğu da şart değildir. Bazıları üçüncü bir görüşün ileri sürülmesi yasağını, öncekilerin icmâ ettiği görüşü iptal etmeyi gerektirmesiyle kayıtlamışlardır. Bu kayıtlama şu şekilde reddedilmiştir: Üçüncü bir görüş ileri sürülmesini 25 reddedenlerin ve cevaz verenlerin delillerinden anlaşılan meselenin mutlak olduğudur. Dolayısıyla bu şekilde bir ayırım anlamı yoktur.

İcmânın hükmü: Mahiyeti itibariyle icmânın hükmü, yakîn ifade etmesidir. Dolayısıyla icmânın hücciyyetini inkâr eden tekfir edilir.

﴿الركن الثالث في الإجماع﴾

وهو لغةً العزم والاتفاق، وعرفًا اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي.

ويمكن هو والعلمُ به ونقلُه إلى المحتجّ به.

٥ وهو حجّة قطعية عقلًا ونقلًا.

وركنه: الاتفاق. والعزيمة فيه تكلّم الكل أو عملُهم، والرخصة تكلّم بعضهم أو عملُه وسكوتُ الباقين بعد بلوغه ومضيِّ مدّة التأمّل، وخالف الشافعي في الأخير.

وأهله: مجتهدٌ غيرُ فاسقٍ ومبتدعٍ.

وشرطه: اتفاق الكلّ -فلا يكفي العترة ولا أبو بكر وعمرُ ولا الأئمةُ الأربعة ولا ١٠ أهلُ المدينة- لا كونُهم صحابةً، فالتابعي معتبرٌ في إجماع الصحابة، ولا بلوغُهم عددَ التواتر، ولا انقراضُ العصر، ولا للاحق عدم الاختلاف السابق إلّا أن يكون على ثالث. والبعض قيّده باستلزامه إبطالَ ما أجمعوا عليه. وردّ: بأنّ المفهوم من أدلة المانعين والمجوّزين الإطلاقُ، فالتفصيل غير مفيد.

وحكمه: أنه من حيث هو هو يفيد اليقينَ، فيكفر جاحدُه.

İcmânın senedi: İcmâ için bir senedin bulunması gerekir. Hücciyyet konusunda müstakil olan icmâ, ancak senedi zannî olan icmâdır.

İcmânın nakli ya mütevâtir ya meşhur ya da âhâd yolla olur.

İcmânın mertebeleri: Mütevâtir olan icmânın en kuvvetlisi, öldüklerinde sahâbe icmâsıdır. Bu icmâ, âyet gibi olup sukûtî bir icmâ değilse, inkâr eden tekfir olunur. Sonra sahâbenin ihtilafının bilinmediği konularda onlardan sonra gelenlerin icmâsı gelir. Bu da meşhur haber gibidir ki, inkâr eden dalâlete nispet edilir. Sonra hakkında ihtilaf bulunan icmâ gelir ki, bu da sahih olan âhâd haberler gibidir.

ولا بدّ له من سند، وسند ما يستقلّ بالحجّية ليس إلّا الظني.

ونقله: إمّا بالتواتر أو الشهرة أو الآحاد.

وأقوى المتواتر إجماعُ الصحابة إذا انقرضوا فهو كالآية، فيكفر جاحدُه إن لم يكن سكوتيًّا. ثمّ إجماعُ من بعدهم فيما لم يرو فيه خلافُهم فهو كالمشهور، يضلّل جاحدُه.

٥ ثمّ المختلفُ فيه، فهو كالصحيح من الآحاد.

DÖRDÜNCÜ RÜKÜN: KIYAS

Kıyas, sözlükte ölçmek anlamına gelir. Terim olarak ise iki mezkûrdan birinin hükmünün mislini, illetinin misli ile diğerinde *rey* ile açığa çıkarmaktır.

Kıyas, Kitap, Sünnet ve icmâ ile hüccettir. Zâhirîler ise kıyası reddetmiştir. Bir kısmı bunu mutlak olarak, bir kısmı ise özellikle şer'î konularda reddetmiştir.

Kıyasın birtakım şartları, rükünleri, sonucu ve yapılan itirazları giderme yolları vardır.

Kıyasın Şartları:

* Aslın hükmü, nas sebebiyle bu asla özel olmamalıdır.

* Aslın hükmü, kıyas yolundan ayrılarak konulmuş olmamalıdır. Bu da şer'î ölçülerde olduğu gibi aslın anlamının akılla idrak edilememesi şeklinde veya unutanın orucu yemesi gibi istisna edilerek konulmuş olması şeklinde veya anlamı ister açık olsun ister olmasın aslın Şer'de benzerinin bulunmaması şeklinde olur.

* Asıldan benzeri olan fer'e geçirilen hüküm, üç delilden biriyle ya da hafî kıyasla sabit olan, asılda değişikliğe yol açmayan şer'î bir hüküm olmalı ve bu fer' hakkında herhangi bir nas mevcut olmamalıdır.

(Bu şarta göre) dil, kıyas ile sabit olmaz; mensuhun hükmü ve kıyasla sabit olan hüküm fer'e geçmez; "Zimmî talaka ehildir, öyleyse müslüman gibi zıhara da ehildir." denilemez; orucun bozulmaması konusunda *hata*, *unutma*ya ilhak edilemez; müeccel olana kıyasla peşin selem câiz olmaz.

Az miktardaki yiyecek, miktar ile ta'lîl edilmek suretiyle Hz. Peygamber'in "*Birbirine eşit olması müstesna, yiyeceği yiyecek karşılığında satmayın.*" sözünden tahsis edilmiş değildir. Aksine kastedilen, yiyeceklerin satımının keyl ile eşitlenmesidir ki, bu da ancak keyle giren çok miktardaki şeyler için düşünülebilir.

(Zekât meselesinde kıymeti verildiği takdirde) fakirin mal üzerindeki hakkının düşmesi de ihtiyaç ile ta'lîlde bulunmak suretiyle değil, nassın delâletiyledir. İhtiyaç ile ta'lîl ise mislinin ispatı için sonradan ortaya çıkan elverişliliği açıklamak içindir. Dolayısıyla değiştirme, ta'lîl sebebiyle değil, ta'lîl ile birliktedir.

﴿الركن الرابع في القياس﴾

وهو لغةً التقدير، وشرعًا إبانة مثل حكم أحد المذكورَيْن بمثل علته في الآخَر بالرأي.

وهو حجّةٌ بالكتاب والسنة والإجماع. ونفاه الظاهرية، فبعضهم مطلقًا، وبعضهم في الشرعيات.

وله شرط وركن وحكم ودفع:

أما شرطه:

* فأن لا يكون الأصل مختصًّا بحكمه بالنصّ؛

* وأن لا يُعدل به عن سنن القياس بأن لا يُعقل معناه كالمقدرات الشرعية أو يُستثنى عن سننه كأكل الناسي أو انتفى نظيرُه ظهر معناه أو لا؛

* وأن يكون المعدّى حكمًا شرعيًّا ثابتًا بأحد الثلاثة[1] أو بالخفي منه غيرَ متغيِّر إلى فرع هو نظيره ولا نصّ فيه.

فلا يثبت اللغة بالقياس، ولا يتعدّى المنسوخُ ولا الثابتُ بالقياس، ولا يقال «الذمي أهل للطلاق فأهل للظهار كالمسلم»، ولا يلحق «الخطأ» بـ«النسيان» في عدم الإفطار، ولا يجوز السلم الحالّ قياسًا على المؤجّل.

وأمّا القليل من الطعام فلم يخصّص من قوله عليه الصلاة والسلام {لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ} بالتعليل بالقدر؛ بل المرادُ التسويةُ بالكيل، وهي لا تتصوّر إلّا في الكثير.

وأمّا سقوط حقّ الفقير في العين فبدلالة النصّ، لا التعليلِ بالحاجة، وإنّما هو لبيان صلاحيةٍ حدثت لإثبات مثلها، فالتغيير مع التعليل لا به.

---

١ ف: بأحد الأدلة.

Kıyasın Rükünleri: Kıyasın dört rüknü vardır. Asıl, fer', aslın hükmü ve câmi' vasıf.

Asıl, benzetmenin kendisine yapıldığı mahaldir. Bir görüşe göre asıl, bu mahallin hükmüdür. Diğer bir görüşe göre ise asıl, hükmün delilidir.

5 *Fer'*, benzetilen mahaldir. Bir görüşe göre ise fer', benzetilenin hükmüdür.

Aslın hükmü, nas, icmâ ya da istihsânın ifade ettiği şeydir.

İllet diye isimlendirilen *câmi' vasfa* gelince, nassın içerdiği vasıflardan nassın hükmüne alâmet kılınan ve fer'in de nasta bulunan bu anlamın kendisinde bulunmasından dolayı hükmü konusunda nassa benzer kılındığı 10 vasıftır. Câmi' vasıf; *lazım* veya *arızî* bir vasıf, *celî* ve *hafî* bir vasıf, *cins isim*, *hüküm*, *mürekkeb* ve *müfred* bir vasıf, *mansûs* ve *müstenbat* bir vasıf olabilir.

Naslarda asıl olan:

Bir görüşe göre bir delil bulunması durumu hariç, muallel olmamasıdır.

Diğer bir görüşe göre naslarda asıl olan, bir mani bulunması hariç, ta'lîli 15 mümkün olan her vasıfla ta'lîldir.

Başka bir görüşe göre ise seçilmiş bir vasıf ile ta'lîldir. Bazı Şâfiîler, *ihâle*nin yeterli olduğu görüşünde iken bazıları da sırf *ihâle*nin yeterli olmayıp bundan sonra asılların şahitliğine başvurulması gerektiği görüşündedir.

Bize göre ise ayırıcı delilden önce nassın genel olarak muallel olduğunun 20 açıklanması gerekir.

Nassı, kâsır illetle; fer'de ya da asılda varlığı konusunda ihtilaf edilen veya hükmün, ittifakla asılda sabit olduğu, bununla birlikte illet olduğu konusunda ihtilafın bulunduğu bir illetle veya asılda mevcut olup asıldaki ile fer'deki arasında fark bulunan bir illetle ta'lîl etmemiz câiz değildir.

25 **İlleti Belirleme Yolları:** Bir vasfın illet oluşu birtakım yollarla bilinir.

Birincisi, *icmâ*dır.

İkincisi, *nas*tır. Nas, illete vaz' yoluyla delâlet ediyorsa bu *sarih* diye adlandırılır. Bunun en kuvvetli mertebesi, illet olduğu açıkça belirtilendir. Bundan sonra illiyyet konusunda bir mertebeyle zâhir olan, sonra illiyyet konusunda iki mer-30 tebeyle zâhir olan, sonra illiyyet konusunda birkaç mertebeyle zâhir olan gelir.

وأما ركنه: فأربعة: الأصل والفرع وحكم الأصل والجامع.

أمّا الأصل فالمحلّ المشبّه به، وقيل: حكمه، وقيل: دليله.

وأمّا الفرع فالمحلّ المشبّه، وقيل: حكمه.

وأمّا حكم الأصل فما أفاده النصّ أو الإجماع أو الاستحسان.

٥ **وأمّا الجامع** المسمّى بالعلة فما جُعل علمًا على حكم النصّ ممّا اشتمل عليه وجُعل الفرعُ نظيرًا له في حكمه بوجوده فيه، ويكون وصفًا لازما أو عارضًا وجليًّا وخفيًّا واسمًا وحكمًا ومركبًا ومفردًا ومنصوصًا وغيره.

والأصل في النصوص:

قيل: عدم التعليل إلّا بدليل.

١٠ **وقيل**: التعليل بكل وصف يمكن إلّا لمانع.

وقيل: بمتميّز، فبعض الشافعية الإخالةُ، وبعضهم شهادةُ الأصول.

وعندنا: لا بدّ قبل المميّز من كونه معلَّلًا في الجملة.

ولا يجوز تعليلنا بالقاصرة، ولا بما اختلف في وجوده في الفرع أو الأصل أو ثبت الحكم في الأصل بالإجماع مع الاختلاف في العلة، ولا بما مع الفارق.

١٥ **وتعرف بوجوه:**

الأوّل: الإجماع.

الثاني: النصّ، فإن دلّ بوضعه **فصريحٌ**، وأقوى مراتبه ما صرّح فيه بالعلية ثمّ ما كان ظاهرًا فيها بمرتبةٍ ثمّ ما بمرتبتيْن ثمّ ما بمراتب؛

Aksi takdirde *îmâ* diye adlandırılır. Nassın illiyyete îmâ yoluyla delâleti, hükme, vasfın kendisi ya da benzeri bir vasıf, şayet ta'lîl için olmayacak olsa bu vasfın bitişmesinin bir anlamı olmayacak şekilde bitişmesidir. İşte bunun anlamsız olmasını gidermek için hükme bitişen bu vasıf ta'lîle hamledilir. Mesela *A'râbî hadisi* ve *Has'amiyye hadisi* böyledir.

*Îmâ*nın diğer bir türü, hüküm için münasib olan bir vasfın, hükümle birlikte zikredilmesidir.

*Îmâ*nın diğer bir türü, iki şey arasında hüküm bakımından fark gözetilmesidir. İki şey arasında hüküm bakımından fark gözetilmesi ise ya iki hükmün veya iki hükümden birinin zikredilmesiyle birlikte *sıfat kalıbında olan bir sîga* veya *gâye*, *istisna* veya *şart*ın zikredilmesiyle olur.

Üçüncüsü, *mülâim* olması şartıyla *münasebet*tir. İşte (*mülâim* olma şartına bağlı olan) bu *münasebet*, kıyası mümkün kılar. Bu münasebet, bazen *te'sîr* diye isimlendirilir. Kıyası gerektiren şey, tesirdir. Şu anlamdaki, asıl ve fer' arasını birleştiren vasfın türünün veya yakın cinsinin, hükmün türünde veya yakın cinsinde illet oluşunun dikkate alınması, nas veya icmâ ile sabit olur.

* Vasfın türünün hükmün türündeki tesiri, nefse velâyetteki küçüklük gibidir.

* Vasfın cinsinin hükmün cinsinde tesiri, küçük çocuktan zekâtın düşmesi gibidir.

* Vasfın türünün hükmün cinsinde tesiri, zekâtın aklı olmayan kimseden düşmesi gibidir.

* Vasfın cinsinin hükmün türünde tesiri ise orucun bozulmaması konusunda mideye herhangi bir şeyin girmemesi gibidir.

Bu dört kısımdan biri, diğeri ile terkip oluşturabilir. Buna göre de basit ve mürekkep olan açısından tesirin kısımları on beş olur. Dördü basit olan, kalan kısımlar ise mürekkep olan açısından söz konusu olur.

Bir görüşe göre illet, deverân ile de bilinir. *Deverân*, vasfın varlığı halinde hükmün varlığıdır. Bazıları vasfın varlığı halinde hükmün varlığına, vasfın yokluğu halinde hükmün yokluğunu da eklemişlerdir. Bazıları da bu ikisine, iki durumda da hükmünün bulunmamasına rağmen nassın mevcut olmasını eklemişlerdir. Çünkü şer'î illetler, emareler olup birtakım makul anlamlara ihtiyaç yoktur.

وإلّا **فإيماءٌ**، وهو أن يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيدًا فيحمل عليه دفعًا للاستبعاد كحديث الأعرابي وحديث الخثعمية.

ومنه: ذكر وصف مناسب للحكم معه.

ومنه: الفرق بين شيئين في الحكم إمّا بصيغة صفةٍ مع ذكر الحكمين أو أحدهِما وإمّا بالغاية أو الاستثناء أو الشرط. ٥

الثالث: المناسبة بشرط الملائمة، وهذه تجوّز القياسَ، وربّما تسمّى تأثيرًا، والموجب هو[١] التأثير بمعنى أن يثبت بنصّ أو إجماع اعتبارُ نوعه أو جنسِه القريبِ في نوع الحكم أو جنسِه القريبِ.

* فالنوع في النوع كالصغر في الولاية على النفس.

* والجنس في الجنس كسقوط الزكاة عن الصبي. ١٠

* والنوع في الجنس كسقوطها عمّن لا عقل له.

* والجنس في النوع كعدم دخول شيء في الجوف في عدم فساد الصوم.

وقد يتركب البعض مع البعض، فيصير الأقسام خمسة عشر: أربعة للبسيط والباقي للمركب.

قيل: وبالدوران، وهو الوجود عند الوجود، وزاد البعض العدمَ عند العدم، والبعضُ قيامَ النصّ في الحالين ولا حكم له؛ لأنّ العلل الشرعية أمارات، فلا حاجة إلى معان تُعقل. ١٥

---

١ ف + هو.

Deriz ki, illetler ile şartlar arasını ayıracak bir şeye ihtiyaç vardır. Mutlak olarak deverân ise bir vasfın illet oluşunu göstermez. Nassın bulunması ise nadir bir durum olup kıyas konusunda bir asıl olarak kabul edilemez.

Kıyasın Sonucu: Kıyasın sonucu ittifakla aslın hükmünün fer'e geçirilmesidir (ta'diye) ki, bize göre *ta'lîl* de böyledir. Buna göre doğrudan Şer'de kendisine dayanılacak bir asıl olmaksızın ilkten sebebi veya sebebin vasfını, şartı veya şartın vasfını, hükmü veya hükmün vasfını ispat için ta'lîl yapılamaz. Aksine ta'lîl, şer'î bir hükmün, nas veya icmâ ile sabit olan asıldan, bunun benzeri olan fer'e geçirilmesi için yapılır. Sebebiyyet ve şartiyyetin ta'diyesinde ise ihtilaf edilmiştir.

Fasıl (İstihsan): Zihinler, ilk önce kıyasın veçhine yöneliyorsa bu, özellikle *kıyas* diye isimlendirilir. Aksi takdirde *istihsan* diye isimlendirilir. Bununla birlikte istihsanın daha genel bir kullanımı mevcuttur ki, bu anlamda istihsan, celî kıyasın mukabili olan bir delildir. İstihsana yönelmeyi gerektiren bu delil de ya eserdir veya icmâdır veya zarurettir ya da hafî kıyastır.

Hafî kıyas iki kısımdır: Birincisi, tesiri kuvvetli olan, ikincisi ise sıhhati açık olup fesadı gizli olan kıyastır.

Celî kıyas da iki kısımdır: Birincisi, tesiri zayıf olan, ikincisi ise fesadı açık olup sıhhati gizli olandır.

İstihsanın birinci kısmı, kıyasın birinci kısmından, kıyasın ikinci kısmı ise istihsanın ikinci kısmından evlâdır.

Kıyas ve istihsandan her biri, aklî açıdan eseri zayıf olan ve kuvvetli olan kısımlarına ayrılır. Teâruz halinde istihsanın eserinin kuvvetli, kıyasın eserinin zayıf olduğu durum hariç hiçbirinde istihsan kıyasa tercih edilmez. (Yine ikisinden her biri sıhhat ve fesat itibariyle) zâhiri ve batını sahih, zâhiri ve batını fâsid, zâhiri sahih batını fâsid ve bunun tersi (zâhiri fâsid batını sahih) şeklinde kısımlara ayrılır.

Kıyasın (zâhiri ve batını sahih olan) birinci kısmı, istihsanın bütün kısımlarına tercih edilir. (Kıyasın zâhiri ve batını fâsid olan) ikinci kısmı ise istihsanın bütün kısımlarına nispetle reddedilir.

Geriye kıyasın iki kısmı kalır ki, istihsanın (zâhiri ve batını sahih olan) birinci kısmı, kıyasın kalan bu iki kısmına tercih edilir. İstihsanın (zâhiri ve batını fâsid olan) ikinci kısmı ise reddedilir.

قلنا: لا بدّ من التمييز بين العلل والشروط. والدوران مطلقًا لا يفيد العليةَ، والقيامُ نادرٌ، فلا يجعل أصلًا في الباب.

وأما حكمه: فالتعديةُ اتفاقًا كالتعليل عندنا، فلا تعليل لإثبات السبب أو وصفه، ولا الشرطِ أو وصفه، ولا الحكمِ أو وصفه؛ بل لتعدية حكم شرعي من الثابت بالنصّ أو الإجماعِ إلى فرع هو نظيره، واختلف في تعدية السببية والشرطية. ٥

فصل: إن سبق الأفهامُ إلى وجه القياس يخصّ باسمه؛ وإلّا فبالاستحسان، وقد يسمّى به الأعمُّ، وهو دليلٌ يقابل القياسَ الجليَّ، وهو إمّا الأثر أو الإجماع أو الضرورة أو القياس الخفي.

وله قسمان: ما قوي تأثيرُه، وما ظهر صحّتُه وخفي فسادُه.

وللقياس قسمان: ما ضعف تأثيرُه، وما ظهر فساده وخفي صحّته. ١٠

وأوّل الأوّل أولى من أوّل الثاني، وثاني الثاني من ثاني الأوّل.

وكلّ ينقسم عقلًا إلى ضعيف الأثر وقويّه، ولا يرجّح الاستحسان عند التعارض إلّا إذا قوي أثره وضعف أثر القياس، وإلى صحيح الظاهر والباطن وفاسدِهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن، والعكس.

فالأوّل من القياس يرجّح على كل استحسان، وثانيه مردود. ١٥

بقي الأخيران، فالأوّل من الاستحسان يرجّح عليهما، وثانيه مردود.

Geriye istihsanın son iki kısmı kalır. İstihsanın bu son iki kısmı ile kıyasın geriye kalan son iki kısmı arasında teâruz söz konusu olduğunda bu teâruz, (kıyas ve istihsanın) tür birliğiyle gerçekleşirse (açıklığından dolayı) kıyas evlâdır. Eğer teâruz, tür farklılığı ile gerçekleşecek olursa (bu iki durumda da ister kıyas olsun ister istihsan olsun) ilkin fâsid olduğu anlaşılan fakat üzerinde düşünüldüğünde sahih olduğu açığa çıkan, bunun tersinden daha kuvvetlidir.

Hafi kıyas sebebiyle yapılan istihsanın hükmü sirayet eder, diğerlerininki ise sirayet etmez.

İstihsan, *illetin tahsisi* değildir, çünkü hükmün bulunmaması, illetin bulunmamasından dolayıdır.

Kıyasa İtiraz: Kıyasa itirazın değişik şekilleri vardır.

Birincisi nakzdır. **Nakz**, hükümden geri kalmasıyla birlikte illetin varlığını açıklamak suretiyle muayyen olmayan bir mukaddimeyi iptal etmektir.

Nakz şu yollarla reddedilir:

* *Vasıf* ile reddedilir. Bu, nakz şeklinde ileri sürülen delilde illetin varlığını reddetmektir.

* *Vasfın mânası* ile reddedilir. Bu, nakz şeklinde ileri sürülen delilde illetin, kendisinden dolayı illet olduğu anlamın varlığını reddetmektir.

* *Hüküm* ile reddedilir. Bu, nakz şeklinde ileri sürülen delilde hükmün illetten geri kaldığını reddetmektir.

* *Maksat* ile reddedilir. Bu, cevap verenin, "(Bu ta'lîlden ve fer'i asla ilhak etmekten) maksat (hükmü gerektiren anlamda asıl ve fer' arasını) eşitlemektir, eşitleme de gerçekleşmiştir." demesidir.

Diğer yandan ileri sürülen nakz, bu yollarla reddedilirse ta'lîl tamam olur. Aksi takdirde nakz şeklinde ileri sürülen delilde hükmün sübutuna engel bir durum bulunmazsa, illet bâtıl olur. Hükmün sübutuna engel bir durum bulunursa ya illette engel bir durumun bulunmaması dikkate alındığı için ya da illetin tahsisi olduğu için illet bâtıl olmaz.

بقي الأخيران، فالتعارض بينهما وبين أخيرَيِ القياسِ إن وقع مع اتحاد النوع فالقياس أولى، ومع اختلافه فما ظهر فساده ابتداءً، وإذا تُؤُمِّلَ تبيّن صحّته أقوى من العكس.

والمستحسَن بالقياس الخفي يعدّي، لا غيرُ.

٥ وهو ليس بتخصيص العلة؛ لأنّ عدمه لعدمها.

وأما دفعه فبوجوه:

الأول: النقض، وهو منعُ مقدّمةٍ لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلّف الحكم.

ويردّ:

* بالوصف، وهو منع وجود العلة في صورة النقض.

١٠ * وبمعناه، وهو منع وجود ما له صارت علةً في صورة النقض.

* وبالحكم، وهو منع تخلّف الحكم عن العلة في صورة النقض.

* وبالغرض، وهو أن يقول «الغرض التسوية وقد حصلت».

ثمّ إن رُدَّ بها؛ وإلّا فإن لم يوجد في صورة النقض مانعٌ بطلت العلة، وإن وُجِد فلا، إمّا لاعتبار عدم المانع فيها وإمّا لتخصيص العلة.

İlletin tahsisinin kabul edilmesi halinde hükme, beş durum engel olur. Bunlar, illetin in'ikadına engel olan durum, illetin tamamlanmasına engel olan durum, hükmün başlamasına engel olan durum, hükmün tamamlanmasına engel olan durum ve hükmün bağlayıcı olmasına engel olan durumdur.

5 Diğer yandan illetin yokluğu, bazen illete bir vasfın eklenmesinden ya da bazen illetin vasfının noksanlığından dolayı olur.

İkincisi mümâna'adır. **Mümâna'a**, kıyasın muayyen bir mukaddimesinin reddedilmesidir.

Müessir illette mümâna'a ya hüccetin (illetin) kendisinde veya illetin 10 asılda ya da fer'de varlığı konusunda veya ta'lîlin şartlarında veya illetin vasıflarında olur.

Tard şeklindeki illette ise mümâna'a ya vasıfta veya hükümde veya vasfın hüküm için uygun olmasında veya hükmün vasfa nispetinde olur.

Üçüncüsü fesâdü'l-vaz'dır. **Fesâdü'l-vaz'**, illetin gerektirdiği hükmün 15 nakîzını bu illete bağlamaktır. İllet ile hüküm arasındaki münasebet açıklandıktan sonra fesâdü'l-vaz' şeklinde bir itiraz söz konusu olmaz.

Dördüncüsü fesâdü'l-i'tibârdır. **Fesâdü'l-i'tibâr**, aksine bir nas bulunmasından dolayı iddianın, kıyasa konu olmasını reddetmektir.

Fesâdü'l-i'tibar şeklindeki itiraz, nassın senedine ta'nda bulunularak, zâ20 hir olduğunu iptal etmek suretiyle ve başka bir nas ile çatıştığı ileri sürülerek reddedilebilir.

Beşincisi farktır. **Fark**, illiyyette etkisi olan asıldaki vasfın, fer'de mevcut olmadığını göstermektir.

Fark, muallil tarafından bu tavrın ta'lîl makamını gasp etmek olduğu 25 ileri sürülerek ve müşterek vasfın illet olduğu ispat edildiğinde fârıkın zarar vermeyeceği ileri sürülerek reddedilebilir. Ancak ta'lîlde bulunan, fer'de engel bir durumun varlığını ispat ederse bu müstesnadır. Fakat bu durumda da sırf *fark* olarak kalmaz.

Fark yoluyla itiraz edildiğinde reddedilebilecek her şeye *mümâna'a* ile 30 itiraz edilmesi gerekir.

فعلى هذا مانع الحكم خمسة: مانعٌ من انعقاد العلة وتمامها وابتداءِ الحكم وتمامه ولزومِه.

ثمّ عدمها لزيادة وصفٍ أو لنقصانه.

الثاني: الممانعة، وهي منع مقدّمة بعينها.

٥ ففي المؤثّرة: إمّا في نفس الحجّة، وإمّا في وجودها في الأصل أو الفرع، وإمّا في شروط التعليل، وإمّا في أوصاف العلة.

وفي الطردية: إمّا في الوصف أو الحكم أو صلاحه للحكم أو نسبته إلى الوصف.

الثالث: فساد الوضع، وهو ترتيب نقيض ما تقتضيه العلة عليها، ولا ورود له بعد المناسبة.

١٠ **الرابع**: فساد الاعتبار، وهو منع محلّية المدَّعَى للقياس للنصّ على خلافه.

ويردّ: بالطعن في السند وبمنع الظهور وبالمعارضة بآخر.

الخامس: الفرق، وهو بيان وصفٍ في الأصل له مدخلٌ في العلية لا يوجد في الفرع.

ويردّ: بأنه غصبٌ، وبأنّ الفارق لا يضرّ إذا أثبت عليةَ المشترك إلّا إذا أثبت مانعًا ١٥ في الفرع، لكنّه لا يبقى فرقًا.

وكل ما لو أُورِدَ به لرُدَّ ينبغي أن يُورَد بالممانعة.

Altıncısı muârazadır. **Muâraza**, hasmın iddiasının aksine delil ikame etmektir. Muâraza hem hükümde hem de hükmün illetinde cereyan edebilir.

Birincisi, *hükümde muâraza* diye isimlendirilir. Hükümde muâraza ya bir ziyadeyle bile olsa muallilin deliliyle olur ki, bu, *munâkaza* anlamı olan bir muârazadır. Muarızın delili, hasmın hükmünün nakîzının aynısına delâlet ederse bu muâraza, *kalb* olur. Muarızın delili başka bir hükme, bu hüküm nakzı gerektirecek şekilde delâlet ederse bu da *aks* olur. Birincisi daha kuvvetlidir. Veya hükümde muâraza, başka bir delille olur ki, halis muâraza budur. Bu da ya muallilin iddia ettiği hükmün nakîzını aynen veya bir değişiklikle ispat eder ya da (muallilin iddia ettiği hükmün nakîzını ispat etmez, aksine nakzı gerektiren) başka bir hükmü ispat eder. Birinci şekil, daha kuvvetlidir.

İkincisi, *mukaddimede muâraza* diye isimlendirilir. Muâraza, muallilin illetini maʻlûl, maʻlûlünü de illet yapmak suretiyle olursa bu, *munâkaza anlamı olan bir muâraza*dır ve aynı zamanda *kalb* olur. Bu muâraza illetin vasıf değil, ancak hüküm olması durumunda söz konusu olur. Bu muârazadan kaçınmanın yolu, iki hükmü, (ikisinden birini diğeri ile taʻlîl etmek suretiyle ileri sürmemek, aksine) biriyle diğerine istidlâlde bulunmak suretiyle ileri sürmektir. Aksi takdirde (illeti maʻlûl, maʻlûlü de illet yapmak suretiyle olmazsa) bu, halis muârazadır. (Muallilin illiyyetini ispat ettiği şeyin) illiyyetini nefiy konusunda halis muâraza sabit olursa bu muâraza kabul edilir. Muâraza, başka bir şeyin illet olduğu üzerinde sabit olursa bu durumda bu diğer şey, ferʻe sirayet etmez ya da üzerinde ittifak edilmiş bir ferʻe sirayet ederse bu muâraza makbul değildir. Eğer bu illet, ihtilaf edilmiş bir ferʻe sirayet ederse bu durumda muâraza, fakihlere göre değil, cedelcilere göre makbuldür.

Yedincisi el-kavlü bi mûcebi'l-illedir. **el-Kavlü bi mûcebi'l-ille**, amaçlanan hükümde ihtilaf baki olmakla birlikte soran kişinin, muallilin taʻlîliyle ilzam ettiği şeyi kabul etmesidir.

Bu da üç şekilde olur:

Birincisi, muallilin, yaptığı taʻlîlle anlaşmazlık konusu olduğunu veya bunun ayrılmazı olduğunu düşündüğü bir hükmü ispat etmesidir ki, bu ya muallilin sarih ibaresiyle olur ya da itirazcının, muallilin ibaresini, onun muradının dışında bir şeye hamletmesi suretiyle olur.

السادس: المعارضة، وهي إقامة الدليل على نقيض مدَّعَى الخصم، وتجري في الحكم وعلتِه.

وتسمّى الأولى معارضةً في الحكم، فإمّا بدليل المعلِّل ولو بزيادة، وهي معارضةٌ فيها معنى المناقضة، فإن دل على نقيض الحكم بعينه فقلبٌ، وعلى[1] ما يستلزمه فعكسٌ، والأوّل أقوى، وإمّا بدليل آخر، وهي معارضة خالصة: فإمّا أن يُثبِت نقيضَ الحكم بعينه أو بتغيير، وإمّا ما يستلزمه، والأوّل أقوى.

والثانية معارضةً في المقدّمة، فإن كانت بجعل العلة معلولًا والمعلولِ علةً فمعارضةٌ فيها معنى المناقضة، وقلبٌ أيضًا. وإنّما يتّجه إذا كانت العلة حكمًا لا وصفًا. والاحتراز عنه أن يُورِد بطريق الاستدلال بأحدهما على الآخر؛ وإلّا فخالصةٌ. فإن قامت على نفي عليته قُبِلت، وعلى علية آخر فإن قصر أو تعدّى إلى مجمع عليه لا، وإلى مختلف فيه تقبل عند النظّار، لا الفقهاءِ.

السابع: القول بموجب العلة، وهو التزام ما يُلزِمه المعلِّلُ مع بقاء الخلاف.[2]

وهو على ثلاثة أوجه:

الأوّل: أن يُلزِم ما يتوهّم أنه محلّ النزاع أو ملازمُه إمّا بصريح عبارته أو بحملها على غير مراده.

---

[1] ف + على.
[2] م: مع بقاء العلة.

İkincisi, muallilin, yaptığı ta'lîl ile hasmın çıkış noktası olduğunu düşündüğü hükmün iptalini ispat etmesidir.

Üçüncüsü, muallilin, (yaptığı kıyasta, yaygın olarak bilindiği için) meşhur bir mukaddime hakkında susup soranın da açıkça zikredilen mukaddimeyi kabul etmesi ve bununla birlikte (örtük mukaddimedeki anlaşmazlıktan dolayı ulaşılmak istenen hüküm konusunda) anlaşmazlığın devam etmesidir.

İntikal: Kıyas, defedildiğinde intikal belirginlik kazanır. İntikal ya birinci illetin ispatı için bir illetten diğerine olur veya birinci hükmü ispat için bir illetten diğerine olur veya birinci kıyasın hükmünün kendisine ihtiyaç duyduğu başka bir hükmü ispat etmek için bir illetten diğerine olur ya da birinci illet ile bir hükümden birinci hükmün kendisine ihtiyaç duyduğu diğer bir hükme olur.

İntikalin bu kısımlarından ikincisi hariç tamamı, ittifakla sahihtir. Bir görüşe göre Hz. İbrâhîm'in kıssası, intikalin bu ikinci türündendir. Diğer görüşe göre ise bu türden değildir.

Ek: Bazen şer'î hükümlerin ispatında birtakım fâsid delillere tutunulur.

İstishâb: Bu fâsid delillerden biri, *istishâb*dır. Şâfiî'ye göre bir delille sabit olup da sonra devam ettiğinde kuşku duyulan her hükmün ispatında hüccettir. Şâfiîlerden bazıları, bunun zorunlu bir şekilde hüccet olduğunu, bazıları ise şeriatların devamlılığının buna bağlı olması ve fer'î meselelerde dikkate alındığı konusundaki icmâ sebebiyle hüccet olduğunu kabul etmişlerdir.

Bize göre ise istishâb ispat konusunda değil, def' konusunda hüccettir. Çünkü hükmü gerektiren delil, hükmün devam ettiğine delâlet etmez.

Şeriatların devamlılığı ise (istishâb ile değil) başka bir delil sebebiyledir.

Fer'î meselelerde hükmün devamlılığı ise bunları nakzedecek bir durum ortaya çıkana kadar uzayan hükümleri gerektiren fiillerin tahakkuk etmesinden dolayıdır.

Delillerin yokluğuyla istidlâlde bulunma: Fâsid hüccetlerden bir diğeri, *delillerin yokluğuyla istidlâlde bulunma*dır. (Bu da fâsiddir çünkü) bu tür bir istidlâl, nefiy ve ispat şeklindeki iki tarafın delilinin bulunmaması durumunda iki zıddın bir araya geldiğine kesin olarak hükmetmeyi gerektirir.

الثاني: أن يُلزِم إبطالَ ما يتوهّم أنه مأخذ الخصم.

الثالث: أن يسكت عن مشهورة، والسائلُ يسلّم المذكورة، ويبقى النزاعُ.

وإذا دُفِع تعيّن **الانتقال**: إمّا من علة إلى أخرى لإثبات الأولى أو الحكمِ الأوّل أو حكمٍ آخرَ يحتاج إليه الأوّلُ، وإمّا إلى حكم كذلك.

٥ والكل صحيحٌ اتفاقًا إلّا الثاني. فقيل: قصّة الخليل منه، وقيل: لا.

تذنيب: قد يتمسك بحجج فاسدة:

منها: الاستصحاب حجّة عند الشافعي في كل حكم ثبت بدليل ثمّ شُكَّ في بقائه، فبعضهم بالضرورة، وبعضهم ببقاء الشرائع وبالإجماع على اعتباره في الفروع.

وعندنا: في الدفع لا الإثبات؛ لأنّ الموجِب لا يدل على البقاء.

١٠ وبقاء الشرائع بدليل آخر.

والبقاء في الفروع لتحقّق الأفعال الموجِبة للأحكام إلى ظهور المناقِض.

ومنها: الاستدلال بعدم المدارك، وهو يوجب الجزمَ بالنقيضيْن عند فقد دليلَيِ الطرفيْن.

Taklit: Fâsid delillerden bir diğeri taklittir. *Taklit*, kendisine tâbi olmanın vâcip olduğuna ilişkin delil bulunmaksızın sözünde doğru olduğuna inanarak başkasına tâbi olmaktır. Bu da aynı şekilde bâtıl olup bir önceki fâsid delilde geçen iki zıddın bir araya gelmesini gerektirir.

5 **Bâb: Muâraza ve Tercih**

İkisinden biri, diğerinin gerektirdiğinin yokluğunu gerektiren iki delil söz konusu olduğunda iki delil, kuvvet bakımından eşitse veya iki delilden biri tâbi bir vasıf sebebiyle daha kuvvetli ise iki delil arasında teâruz mevcuttur. Söz konusu kuvvet ise ağır basmadır.

10 Kitab'ın Kitap ile ve Sünnet'in Sünnet ile çatışması durumunda şayet tarih biliniyorsa sonra gelenin önce geleni neshetmesine hamledilir. Tarih bilinmiyorsa teâruzu giderecek bir çıkış yolu aranır. Bir çıkış yolu bulunamazsa Kitap bırakılır, Sünnet'e gidilir. (Teâruz iki Sünnet arasında gerçekleştiğinde) Sünnet bırakılır, sahâbî sözü mutlak olarak kıyasa takdim ediliyorsa 15 ister kıyasa uygun olsun ister aykırı olsun sahâbî sözüne başvurulur. Aksi takdirde kıyasa aykırı olan konularda sahâbî sözü, Sünnet'e takdim edilir. (İki sahâbî sözü arasında teâruz gerçekleştiğinde ise) sahâbî sözü bırakılır kıyasa başvurulur. Sahâbî sözü hiçbir şekilde kıyasa takdim edilmiyorsa sahâbî sözü, kıyas gibidir. Bu durumda *taharrî*ye (araştırma) başvurmak suretiyle 20 ikisinden biri ile amel edilir. Bütün bu sayılanlar, mümkün olduğunda söz konusudur. Aksi takdirde asıllara göre hareket edilir. Mesela eşeklerin artığı konusundaki hüküm böyledir. Zira bu konuya ilişkin haberler ve eserler teâruz halinde olup kıyas yapılması da mümkün olmamıştır.

Kitap ve Sünnet'te teâruz ya iki âyet arasında veya bir âyetteki iki kırâat 25 arasında veya iki sünnet arasında ya da bir âyet ile meşhur veya mütevâtir sünnet arasında olur.

Teâruzdan kurtuluş yolu bulmak ya hüküm açısından ya hal açısından ya da zaman açısından söz konusu olur.

Birincisi, ikisinin de delil ikame ettiği bir davada dava konusu olan malın 30 davacı ile davalı arasında taksim edilmesinde olduğu gibi ya hükmün taksim edilmesiyle olur veya yeminle ilgili iki âyette (Bakara, 2/225; Mâide, 5/59) olduğu gibi iki delilin hükmünün farklı olduğuna hamledilmesiyle olur.

ومنها: التقليد، وهو اتباع الغير على اعتقاد[١] أنه محِقّ بلا دليل على وجوب اتباعه، وهو أيضًا يوجب ما مرّ.

باب المعارضة والترجيح

إذا ورد دليلان يقتضي أحدهما عدمَ مقتضَى الآخَر فإن تساويا قوّةً أو كان أحدهما ٥ أقوى بوصفٍ فبينهما معارضةٌ، والقوّة رجحان.

ففي الكتاب والسنة يحمل على نسخ الأخير إن علم التاريخ؛ وإلّا يُطلب المخلصُ. فإن لم يوجد صِيرَ من الكتاب إلى السنة، ومنها إلى قول الصحابي مطلقًا إن قُدّم مطلقًا؛ وإلّا ففي مخالِف القياسِ، ومنه إلى القياس؛ وإلّا فكالقياس يُعمل بأحدهما بالتحرّي إن أمكن؛ وإلّا يُقرّر الأصولُ كما في سؤر الحمار حيث تعارض الأخبار ١٠ والآثار وامتنع القياس.

وهو إمّا بين آيتين أو قراءتين أو سنتين أو آية وسنة مشهورة أو متواترة.

والمخلص إمّا من قِبَل الحكم أو الحال أو الزمان.

أمّا الأوّل: فإمّا بأن يُوزَّع الحكمُ كقسمة المدّعَى بين المبرهِنين، أو يُحملَ على تغايره كما في آيتي اليمين.

١ م: على اعتبار.

İkincisi, iki delilden her birinin bir hale hamledilmesiyle olur. Mesela ﴿يَطْهُرْنَ﴾ "*Temizleninceye kadar*" (Bakara, 2/222) âyetindeki *yethurne* ve *yettahherne* şeklindeki *tahfif* ve *teşdid* kırâatlarının hayzın on günde kesilmesi haline ve on günden daha az bir sürede kesilmesi haline hamledilmeleri böyledir.

Üçüncüsü ise ya hükmün zamanının farklı oluşu veya iki delilin vürud zamanının farklı oluşuyla olur ki, iki delilin vürud zamanının farklı oluşu da ya *sarih* olur veya *delâleten* olur. Sarih olması durumunda sonra gelen, önce gelenin nâsihi olur. Delâleten olması da naklî ve -yasaklayan nassın önce geldiğinin kabul edilmesi durumunda tağyîrin tekerrür edeceği şeklindeki- aklî delilden dolayı yasaklayan nassın mübah kılan nastan sonra olması gibidir. Aynı sebepten dolayı ispat eden nassın, nefyeden nastan sonra gelmesi de böyle olup bu, nefyin bir delille bilinmemesi durumunda söz konusu olur. Aksi takdirde nefiy, ispat eden gibidir. Eğer nefyin, iki duruma da ihtimali varsa bu durumda inceleme yapılır.

Teâruzun kıyasta olması durumunda nesih ve iki kıyasın birbirini düşürmesi söz konusu olmaz. Aksine hükmü araştıran kimseye vâcip olan, kalbinin şehâdetiyle istediği biriyle amel etmektir.

Tercih: *Tercih*, birbirine denk iki delilden birinin vasıf bakımından üstünlüğünün ispat edilmesidir. Geçen açıklamalardan Kitap ve Sünnet'te söz konusu olan tercihin bazı şekillerinin metin, senet, hüküm ve haricî durum açısından olduğu, kıyasta da asıl, fer', illet ve haricî durum açısından olduğu anlaşılmaktadır.

Usulcülerimizin âdeti ise kıyasta dört tür tercihten bahsetmek şeklindedir:

Birincisi, eserin kuvvetli oluşudur. İstihsan ve kıyasın teâruzunda durum böyledir.

İkincisi, vasfın, hüküm üzerindeki sebatının kuvvetli oluşudur. Mesela "Ramazan, oruç için teayyün etmiş bir aydır, dolayısıyla nâfilede olduğu gibi Ramazan orucu için de niyetin tayini şart değildir." sözümüz, Şâfiî'nin "Ramazan orucu farzdır, kazâ orucunda olduğu gibi Ramazan orucu için de niyetin tayini şarttır." sözünden evlâdır.

وأمّا الثاني: فبأن يحمل كلٌّ على حالٍ حمْلَ قراءتي التخفيف والتشديد في ﴿يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة ٢/٢٢٢] على العشرة وأقلّ.

وأمّا الثالث: فباختلاف زمان الحكم أو الورود صريحًا، فالمتأخّر ناسخٌ أو دلالةً كالحاظر[١] يؤخّر عن المبيح نقلًا بالحديث وعقلًا بأنه لو قُدّم لتكرّر التغييرُ، والمثبِتِ عن النافي لما مرّ إن لم يعرف النفيُ بالدليل؛ وإلّا فمثلُ المثبِت، وإن احتمل الوجهين يُنظر فيه.

وأمّا في القياس: فلا نسخ ولا تساقط؛ بل العملُ بأيّهما شاء بشهادة قلبه.

وأما الترجيح فهو إثبات فضل أحد الدليلين المتماثلين وصفًا، وقد علم ممّا سبق بعض وجوهه في الكتاب والسنة بالمتن والسند والحكم والخارج، وفي القياس بالأصل والفرع والعلة والخارج.

وقد ذكروا في الأخير أربعة:

الأوّل: قوّة الأثر كما في الاستحسان والقياس.

والثاني: قوّة ثباته على الحكم كقولنا «متعيّنٌ كالنفل» أولى من «فرضٌ كالقضاء».

---

١ د: كالحاضر.

Üçüncüsü, asılların çokluğudur. Mesela başın meshedilmesi konusundaki "Bu, mesihtir, diğer meshedilen şeylerde olduğu gibi tekrarı sünnet değildir." sözümüz, Şâfiî'nin "Bu rükündür, dolayısıyla tekrarı sünnettir." sözünden evlâdır.

Dördüncüsü, akstir (yani vasfın yokluğu durumunda hükmün yokluğudur). Mesela inikâsı bulunduğu için bizim başın meshi konusundaki "Bu mesihtir, dolayısıyla tekrarı sünnet değildir." sözümüz, inikâsı bulunmadığı için Şâfiî'nin "Bu rükündür, dolayısıyla tekrarı sünnettir." sözünden evlâdır.

Tercihin iki sebebi teâruz ettiğinde zâtın önceliğinden ve hâlin zât ile kaim olması sebebiyle zâtî olan, hâle ilişkin olandan evlâdır.

Ek: Fâsid Tercih Yolları

Tercih bazen birtakım fâsid yollarla yapılır.

Bunlardan biri, *galebetü'l-eşbâh* (benzerliklerin fazla olmasıdır. Kabul eden açısından bu yolla tercih yapılır) çünkü tıpkı asılların çokluğunda olduğu gibi benzerliklerin çokluğu sebebiyle de zannın kuvveti artar.

Deriz ki, benzer olan şeyler illetlerdir. İlletlerin çokluğu ise tercihi gerektirmez. Asılların çokluğu sebebiyle tercihte ise durum farklıdır.

Bir diğeri, illet kılınan *vasfın umumî oluşu*dur. (Kabul eden açısından bu yolla tercih yapılır) çünkü vasfın umumî olması, maksada daha uygundur.

Bu da fâsiddir. Çünkü Şâfiî'ye göre vasfın aslının hâs oluşu âmma râcihtir. Bu durumda âmmı hâssa râcih kılması nasıl sahih olabilir ki! Bu itiraz, tartışmaya açıktır. Diğer yandan Şâfiî'ye göre teaddî, ta'lîlden amaçlanan bir şey değildir. Bu itiraz da tartışmaya açıktır.

Bir diğeri, *cüzlerin azlığı*dır. (Kabul eden açısından bu yolla tercih yapılır) çünkü cüzlerin az olması halinde illeti zabt etmek daha kolay, hata ve ihtilaftan daha uzaktır.

Bu tercih yolu da fâsiddir. Çünkü ta'lîl konusunda dikkate alınan anlam olup şekil değildir.

والثالث: كثرة الأصول كقولنا «مسحٌ فلا يُسَنُّ تكراره كسائر الممسوحات» أولى من «ركنٌ فيسنّ تكراره كالغسل».

والرابع: العكس كقولنا «مسحٌ فلا يسنّ تكراره» أولى لانعكاسه من «ركنٌ فيسنّ» لعدم انعكاسه.

٥ وإذا تعارض سبباه فالذاتي أولى من الحالي لسبق الذات وقيامِ الحال به.

تذييل: وقد يرجّح بوجوه فاسدة.

* **منها**: غلبة الأشباه؛ لأنّ الظنّ يزداد بكثرتها كالأصول.

قلنا: الأشباه علل، وكثرتُها لا توجب ترجيحًا بخلاف الأصول.

* **ومنها**: عموم الوصف؛ لأنه أوفق بالمقصود.

١٠ وهو فاسد؛ لأنّ خاصَّ أصلِ الوصفِ راجحٌ على العامّ، فكيف هذا، وفيه بحث؛ ولأنّ التعدّي غير مقصود عنده، وفيه أيضًا بحث.

* **ومنها**: قلّة الأجزاء؛ لقُربه من الضبط وبُعده عن الغلط والخلاف.

وهو فاسد؛ لأنّ العبرة بالمعنى لا الصورةِ.

Bir diğeri, *delillerin çokluğu*dur. (Kabul eden açısından bu yolla tercih yapılır) çünkü delillerin çokluğu sebebiyle zan, daha kuvvetli olur ve hatadan daha uzak olur. Diğer yandan az olanı terk etmek, çok olanı terk etmekten daha kolaydır.

5 Tercihin anlamı açısından bu da fâsiddir. Diğer yandan delillerden her birinin maksadı ifade etmede müstakil oluşu, diğerini kendisi hakkında sanki yokmuş haline getirir. Bu yüzden şöhret bulmadıkça râvilerin çokluğu sebebiyle tercihte bulunulamaz. Yine bir nas, diğer bir nas sebebiyle tercih edilmez. Kıyasta da durum aynıdır.

* **ومنها**: كثرة الأدلة؛ لأنّ الظنّ بها أقوى وأبعد عن الغلط؛ ولأنّ ترك الأقلّ أسهل.

وهو فاسد لمعنى الترجيح؛ ولأنّ استقلال كلٍّ جعل الغيرَ كَأَنْ لم يكن، فلا يرجّح بكثرة الرواة ما لم يشتهر، ولا نصٌّ بآخر، وكذا القياس.

İKİNCİ MAKSAT: HÜKÜMLER

İkinci maksat, hükümler ve hükümler ile ilgili konular hakkındadır. Hüküm konusu da dört rükün olarak düzenlenmiştir.

BİRİNCİ RÜKÜN: HÜKÜM

5 Birinci rükün, hüküm hakkındadır.

Hüküm, Allah Teâlâ'nın mükelleflerin fiilleriyle ilgili iktizâ, tahyir ya da vaz' şeklindeki hitabının sonucudur.

Hüküm teklifî ve vaz'î olmak üzere iki kısma ayrılır.

Teklifî Hüküm: Teklifî hüküm ya vücûb ve benzeri hükümler gibi mü-
10 kellefin fiiline ait bir sıfat olur ya da mülkiyet ve mülkiyetle ilgili hükümler gibi mükellefin fiilinin sonucu olur.

Birinci kısımda öncelikli olarak ya dünyevî maksatlar ya da uhrevî maksatlar dikkate alınır.

Birinci kısımda fiil, hüküm itibariyle sahih, bâtıl, fâsid, mün'akid, gayr-i
15 mün'akid, nâfiz, gayr-i nâfiz, lâzım ve gayr-i lâzım kısımlarına ayrılır.

İkinci kısımda fiil, hüküm itibariyle iki kısma ayrılır.

Azimet Hükümleri: Birinci kısım azîmettir. *Azîmet*, kulların özürlerine bağlı olmaksızın ilkten konulan hükümdür. Şayet fiilin yapılması terk edilmesine ağır basıyorsa bu durumda fiil, kat'î bir delil ile terk edilmesinin
20 yasaklanması ile *farz*, zannî bir delil ile terk edilmesinin yasaklanması ile *vâcip* olur. Terkinin yasaklanmamasıyla birlikte dinde izlenen bir yol haline gelmiş ise *sünnet,* aksi takdirde *nâfile* olur. Belirtilenin aksi olursa (yani fiilin terk edilmesi, yapılmasına ağır basıyorsa) yapılmasının yasaklanması ile *haram*, yapılmasının yasaklanmaması ile *mekruh* olur. Fiilin, yapma ve terk
25 etme tarafı eşit olursa *mübah* olur.

Farz, ilmen ve amelen bağlayıcıdır. Buna göre farzı inkâr eden ve hafife alan kişi tekfir olunur, özürsüz olarak terk eden kişi fâsık sayılır. Bazen farz, kaçması halinde cevazın kaçtığı meşrû fiiller için de kullanılır ki, kat'î delille sabit olmadığı için bu tür farzı inkâr eden kişi tekfir edilmez, aksine bu fiille-
30 rin sabit olduğu âhad haberleri hafife alırsa fâsık sayılır. Fakat haber-i vâhidi te'vil ederek reddeden kimsenin fâsık ve dalâlette olduğuna hükmedilmez.

﴿المقصد الثاني في الأحكام وما يتعلق بها﴾

وهو مرتّب على أربعة أركان.

﴿الأول في الحكم﴾

وهو أثر خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع،

٥ فهو نوعان: تكليفي ووضعي.

أما التكليفي: فإمّا أن يكون صفةً لفعل المكلّف كالوجوب ونحوه أو أثرًا له كالملك وما يتعلّق به.

والأوّل إمّا أن يعتبر فيه أوّلًا المقاصدُ الدنيوية أو الأخروية.

والأوّل ينقسم الفعل باعتباره إلى صحيح وباطل وفاسد وإلى منعقد وغيره ونافذ

١٠ وغيره ولازم وغيره.

والثاني ينقسم الفعل باعتباره إلى قسمين:

الأول عزيمة: وهي ما شرع ابتداءً غير مبني على أعذار العباد، فإن كان إيتاؤه راجحًا فمع المنع بقطعي فرضٌ، وبظني واجبٌ، وبلا منع سنةٌ إن كان طريقة مسلوكة في الدين؛ وإلّا فنفلٌ. وإن عكس فمع المنع حرامٌ، وبلا منع مكروهٌ، وإن استويا

١٥ فمباحٌ.

فالفرض لازم علمًا وعملًا، فيكفر جاحده[1] ومستخفّه، ويُفسَّق تاركه بلا عذر. وقد يطلق على ما يفوت الجواز بفوته فلا يكفر منكره؛ بل يُفسَّق إن استخفّ بأخبار الآحاد، لا إن كان مؤوّلًا.

---

١ وفي المرآة: «منكره» بدل «جاحده».

Diğer yandan meşru kılınmasından gözetilen maksat, sırf yapılmasıyla hâsıl oluyorsa bu, *farz-ı kifâye*dir. Farz-ı kifâyenin sonucu, herkese gerekli olup bir kısmının yapmasıyla diğerlerinden düşmesidir.

(Meşru kılınmasından gözetilen maksat) mükelleflerin her biri açısından ancak her birinin yapmasıyla hâsıl oluyorsa bu, *farz-ı ayın*dır. Farz-ı aynın sonucu ise kendisine farz kılınan kimseye, kesin olarak gerekli olmasıdır.

Keffaret seçeneklerinde olduğu gibi bazen iki veya daha fazla fiilden birisi mübhem olarak farz kılınır.

Vâcip ise sadece amelen bağlayıcıdır. Bu yüzden vâcip, kaçması halinde cevazın ortadan kalkması dışında amelî farz gibidir. Vâcip terimi bazen farz için de kullanılır.

Farz ve vâcipten her birini terk eden, cezaya müstehak olur.

Sünnet, *sünnet-i hüdâ* ve *sünnet-i zevâid* olmak üzere iki kısımdır. Sünnet-i hüdâyı terk eden kınanmayı hak eder, sünnet-i zevâidi terk eden ise kınanmayı hak etmez. Mutlak olarak kullanıldığında sünnet, Şâfiî'nin aksine bize göre, mutlak anlamda anlaşılır. Sünnet, bazen sünnet ile sabit olan hüküm için de kullanılır.

Nâfileyi yapan yapmasından dolayı sevab kazanır, terk eden ise kötü bir iş yapmış olmaz. Nâfile mertebe bakımından sünnet-i zevâidin altındadır. Nâfile, kasıtlı olarak başlanılmakla bağlayıcı hale gelir.

Haram, cezalandırılmayı gerektirir. Haramlığın kaynağı yasaklanan fiilin kendisi ise *haram liaynihî*dir, bu fiilin dışında başka bir şey ise *haram ligayrihî*dir.

Mekruh, *tenzîhen mekruh* ve *tahrîmen mekruh* olmak üzere iki kısımdır. *Tenzîhen mekruh* helale, *tahrîmen mekruh* ise harama daha yakındır. Tahrîmen mekruh, Muhammed'e göre haramdır. Fakat zannî bir delil ile sabittir, dolayısıyla vâcibe karşılık gelir.

Ruhsat Hükümleri: İkinci kısım ruhsattır. **Ruhsat**, özre bağlı olarak ikincil olarak konulmuş hükümlerdir. Ruhsat dört türdür. İkisi hakikî anlamda ruhsat olup biri, ruhsat olmaya diğerinden daha uygundur. İkisi de mecazî anlamda ruhsat olup biri, diğerine göre tam anlamıyla mecazen ruhsattır.

ثمّ إن حصل المقصود من شرعيته بمجرّد حصوله **ففرض كفاية**. وحكمه: اللزوم على كلٍّ، وسقوطُه بفعل البعض.

وإن لم يحصل لكل أحد إلّا بصدوره منه **ففرض عين**. وحكمه: اللزوم على من فُرض عليه حتمًا.

٥ وقد يفرض واحدٌ مبهمٌ من أمرين فصاعدًا كما في خصال الكفارة.

والواجب لا يلزم إلّا عملًا، فهو كالفرض العملي إلّا في الفوت، وقد يطلق على الفرض أيضًا.

وتارك كلٍّ يستحقّ العقابَ.

والسنة نوعان: سنة الهدى وتاركها يستحقّ اللوم، وزوائد[1] وتاركها لا يستحقّه.
١٠ ومطلقُها مطلقٌ خلافًا للشافعي. وقد تطلق على الثابت بها.

والنفل يثاب فاعلُه ولا يسيئ تاركُه، ودون الزوائد، ويلزم بالشروع قصدًا.

والحرام ما يوجب[2] العقابَ، وهو إمّا لعينه إن كان منشأ الحرمة عينَه، أو لغيره إن كان غيرَه.

والمكروه تنزيهيٌّ إلى الحلّ أقرب، وتحريميٌّ إلى الحرمة أقرب، وهذا حرام عند
١٥ محمد رحمه الله تعالى، لكن بظني، فيقابل الواجبَ.

والثاني: **رخصة**، وهي ما شرع ثانيًا مبنيًّا على العذر، وهي أربع: نوعان من الحقيقة أحدُهما أحقُّ بكونه رخصة من الآخر، ونوعان من المجاز أحدُهما أتمُّ في المجازية من الآخر.

---

١ وفي المرآة: «وسنة الزوائد» بدل «وزوائد».
٢ وفي المرآة: «يستوجب» بدل «ما يوجب».

Birincisi, haramlık sebebinin ve haramlık hükmünün bulunmasına rağmen yapılması mübah kılınan ruhsattır. Mesela mükrehin, kalbi imanla dolu olduğu halde diliyle küfür kelimesini söylemesi böyledir. Bu ruhsatın sonucu, azimeti tercih etmesi sebebiyle öldürülürse ecir kazanmasıdır.

5 *İkincisi*, hükmünün sonraya kaldığı sebebin bulunmasına rağmen yapılması mübah kılınandır. Mesela yolcunun iftar etmesi böyledir. Bu tür ruhsatın sonucu, azimete göre hareket etmenin kişiyi zayıflatması durumu hariç azimetin evlâ olmasıdır.

Üçüncüsü, bizden kaldırılan ağır yükümlülüklerdir.

10 *Dördüncüsü*, başka bir konuda bizim için meşru olmakla birlikte genel olarak bizden düşen hükümlerdir. Mesela selem akdi, ıztırar halinde ve ikrah altında olan kimsenin şarap içmesi ve meyte yemesi, yolcunun namazı kısaltması ve mest giyenin meshetmesi bu türden birer ruhsattır. Bu tür ruhsatın sonucu, bu tür konularda azimetin meşru olarak kalmamasıdır.

15 **Vaz'î hüküm:** Bir şeyin teklifî hükümle ilgili olması ve teklifî hüküm itibariyle bu şey için bir sıfatın ortaya çıkması açısından hitabın sonucudur.

Teklifî hüküm ile *ilgili olan* bu şey, teklifî hükme dâhil ise *rükün*dür. Aksi takdirde teklifî hükümde müessir ise *illet*tir. Aksi takdirde genel olarak teklifî hükme ulaştırıyorsa *sebep*tir. Aksi takdirde teklifî hükmün varlığı, 20 *ilgili olan* bu şeye bağlı ise *şart*tır. Aksi takdirde en azından teklifî hükmün varlığına delâlet ediyorsa *alamet*tir.

Rükün: Bir şeyin kendisiyle kıvam bulduğu şeydir. Kıvam bulan şeyin hükmü, bu şeyin ortadan kalkması halinde, muteber olarak kalmıyorsa *aslî rükün*, muteber olarak kalıyorsa *zâid rükün*dür. Bir rüknün zâid olması ya 25 imandaki *ikrar* gibi keyfiyyet ya da az ve çoktan mürekkep olan bir şeyde *az olan* gibi kemmiyyet açısından olur.

İllet: Hükmün vücûbunun doğrudan kendisine izafe edildiği şeydir. Şer'î illet, aklî illetlerde olduğu gibi zaman bakımından ma'lûlüyle birlikte bulunur. Bizden bazıları ise sonraya kalmasını mümkün görmüştür. İllet:

30 * Ya *ismen, mânen ve hükmen illet* olur ki, bu, illetin hüküm için konulmuş olması, illetin hükümde müessir olması ve hükmün illetten sonraya kalmaması şeklinde olur. Mesela mutlak bey', mülkiyet için böyle bir illettir.

أمّا الأوّل: فما استبيح مع قيام المحرِّم والحرمة كإجراء المكرَه كلمةَ الكفر على اللسان وقلبُه مطمئنٌّ بالإيمان. **وحكمه**: أن يُؤجَر إن قُتل بأخذ العزيمة.

وأمّا الثاني: فما استبيح مع قيام سببٍ تراخَى حكمُه كإفطار المسافر. **حكمه**: أنّ العزيمة أولى إلّا أن تُضعِّفه.

٥ **وأمّا الثالث**: فما وضع عنّا من الإصر والأغلال.

وأمّا الرابع: فما سقط عنّا مع مشروعيته لنا في موضع آخر كالسلم وكالخمر والميتة للمضطرّ والمكرَه وكقصر المسافر ومسحِ المتخفِّف. **وحكمه**: أنّ العزيمة لا تبقى مشروعة فيه.

وأما الوضعي: فأثر الخطاب بتعلّق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره. فالمتعلِّق إن دخل في الآخر فركنٌ؛ وإلّا فإن أثّر فيه فعلةٌ؛ وإلّا فإن أوصل إليه في الجملة فسببٌ؛ وإلّا فإن توقّف عليه وجوده فشرطٌ؛ وإلّا فلا أقلّ من الدلالة عليه فعلامةٌ. ١٠

أما الركن: فما يتقوّم به الشيء، وهو أصليٌّ إن لم يعتبر حكمُ الشيء باقيًا عند انتفائه، وزائدٌ إن اعتُبر، وهو إمّا بحسب الكيفية كالإقرار في الإيمان أو الكمية كالأقلّ في المركّب منه ومن الأكثر. ١٥

وأما العلة: فما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً، وهي مقارنة للمعلول كالعقلية. ومنّا من جوّز التراخي.

وهي:

* إمّا علة اسمًا ومعنًى وحكمًا بأن توضع له، وتؤثّر فيه، ولا يتراخى عنها كالبيع للملك. ٢٠

* Veya illet *ismen ve mânen illet*tir. Mesela a) mevkuf alım-satım ve muhayyerlik hakkı ile yapılan alım-satım, b) ölüm hastalığı, yaralama, ok atma ve Ebû Hanife'ye göre şahitlerin tezkiyesi, c) bir vakte izafe edilmiş icap, bir vakte izafe edilmiş icare, yılın geçmesinden önce nisab ve d) bir kimsenin yakın akrabasını satın alması bu türden birer illettir.

* Veya illet, *mânen ve hükmen illet*tir. Mesela *akrabalık* ve *mülkiyet*in azat için illet olmasında olduğu gibi iki parçadan oluşan illetin sonuncusu bu tür bir illettir. Buna göre illetin iki parçasından hangisi sonraya kalırsa böyle bir illet olur. İki şahit ile sabit olan konularda iki şahitten sonuncusunun durumu ise bundan farklıdır.

* Veya illet, *ismen ve hükmen illet*tir. Mesela müsebbeb yerine kaim olan sebep ve medlul yerine kaim olan delil böyle bir illettir. Bu ikisine sevkeden şey de ya bir zaruretin veya sıkıntının giderilmesi ya da ihtiyattır.

* Veya illet, *sadece ismen illet*tir. İleride şart konusunda geleceği üzere şarta bağlı olan şey, sadece ismen illettir.

* Veya illet, *sadece mânen illet*tir. İki vasıftan oluşan illetin, iki vasfından her biri böyledir.

* Ya da illet, *sadece hükmen illet*tir. İllet hükmünde olan şart böyledir.

Sebep: Sebep, sadece hükme götüren yoldur. Sebep, bazen sem'in, şer'î bir hükmü muarrif (tanıtıcı) olduğuna delâlet ettiği her şey için kullanılır. Sebep:

* Ya *hakikî anlamda sebep*tir. Bu, konuluş açısından hükmün vâcip olması ya da var olması, kendisine izafe edilmeksizin ve hükümde etkisi anlaşılmaksızın hükme götüren yoldur. Hakikî sebebin sonucu, fiilin eserinin kendisine izafe edilmemesidir. Buna göre hırsızlığa, adam öldürmeye ve yol kesmeye delâlet eden kişi, meydana gelen zararı tazmin ile sorumlu olmaz. Düşmana ait bir kalenin yolunu tarif edip gösteren kişi de buradan alınan ganimete ortak olmaz. Yine bir kimse bir çocuğa kendisi adına tutması için bıçak verse çocuk da bu bıçakla kendisini öldürse bu durumda bıçağı veren kimse tazminle yükümlü olmaz. Yine bir kimse çocuğa "Yemen için ağaca çık, meyvesini silkele." veya "Yememiz için ağaca çık, meyvesini silkele." dese çocuk da denileni yapsa ve düşüp ölse bu durumda bunu söyleyen kimse tazminle yükümlü olmaz.

* وإمّا اسمًا ومعنًى كالبيع الموقوف وبالخيار، وكمرض الموت والجرح والرمي والتزكية عند الإمام، وكالإيجاب المضاف إلى وقتٍ والإجارةُ كذلك والنصابِ قبل الحول، وكشراء القريب.

* وإمّا معنًى وحكمًا كآخِر جزئيها كالقرابة والملك للعتق، فأيّهما تأخّر كان علة كذلك بخلاف آخر الشاهدين. ٥

* وإمّا اسمًا وحكمًا كالسبب القائم مقام المسبّب، والدليلِ القائم مقام المدلول. والداعي إليهما إمّا دفعُ ضرورة أو حرجٍ أو الاحتياطُ.

* وإمّا اسمًا فقط كالمعلّق بالشرط على ما يأتي.

* وإمّا معنًى فقط كأحد وصفين تركّب منهما العلةُ.

١٠ * وإمّا حكمًا فقط كشرط في حكم العلة.

وأما السبب: فما يكون طريقًا إلى الحكم فقط، وقد يطلق على كل ما دلّ السمع على كونه معرِّفًا لحكم شرعي.

وهو:

* **إمّا حقيقي**، وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوبٍ أو وجودٍ إليه وضعًا وبلا ١٥ تعقّل التأثير. **وحكمه**: أن لا يضاف أثر الفعل إليه، فلا يضمن الدالّ على السرقة أو القتل أو قطع الطريق، ولا يشترك في الغنيمة الدالّ على حصن حربي بوصف طريقه، ولا من دفع صبيًّا سكّينًا[1] ليمسكه له فقتل به نفسَه، ولا من قال له «اصعدْ الشجرةَ وانفضْ ثمرتَها لتأكل أو لنأكل» ففعل فعطب.

---

١ وفي المرآة: «سلاحا» بدل «سكينا».

* Veya *illet anlamında sebep*tir. Bu, illetin hükmü için konulmaksızın kendisiyle hüküm arasına giren illetin, kendisine izafe edildiği sebeptir. Bu tür sebebin sonucu, fiilin eserinin kendisine izafe edilmesidir. Mesela hayvanı sürmek ve yedmek, kandilin ipini kesmek ve benzeri durumlar böyledir.

5 * Veya *illet şüphesi taşıyan sebep*tir. Bu, illetin varlığının sonraya kalması sahih olmak üzere hükmün, sebep bulunduğunda sabit olması açısından kendisine izafe edildiği sebeptir veya bu, hükmün, kendisiyle birlikte sabit olduğu sebep olup bu sebep, kendisiyle hüküm arasına giren illet için konulmamış, araya giren bu illet de hüküm için konulmamıştır. Bu tür 10 sebebin sonucu, fiilin eserinin teaddî (haksız yere olma) şartıyla sebebe izafe edilmesidir. Mesela başkasına ait bir mülkte kuyu kazmak ve bir kimsenin büyük olan hanımının, küçük kumasını kasıtlı olarak emzirmesi böyledir.

* Ya da *mecazî anlamda sebep*tir. Mecazî sebep, sonuç itibariyle hükme ulaştıran yoldur. Mesela şarta bağlı boşama, azat ve nezirlerin ceza için sebep 15 olması böyledir. Allah adına yapılan yemin de keffaret hükmü için böyledir. Mecazî sebebin hakikat olma şüphesi mevcuttur. Buna göre (şarta bağlı talakta şart gerçekleşmeden önce başka bir şekilde) üç talakın müneccez olarak gerçekleşmesi, şarta bağlı talakı bâtıl kılar. Züfer ise bu kısmın, sırf mecazî sebep olduğunu söylemiştir ki, buna göre (müneccez üç talak) şarta 20 bağlanan talakı bâtıl kılmaz. Şafiî ise sebebin bu kısmının illet değil, illet anlamında sebep olduğu görüşündedir. Bu yüzden Şafiî, talak ve azadın mülkiyete bağlanmasını câiz görmemiştir. Buna karşılık Şafiî, yemini bozmadan önce mal ile keffaretin yerine getirilmesini câiz görmüştür.

Hükümlerin Sebepleri: *Bil ki*, hükümlerin her birinin zâhir bir sebebi vardır.

25 * İmanın sebebi, âlemin hâdis olmasıdır. Buna göre muhatap olmasa da mümeyyiz çocuğun imanı sahihtir.

* Namazın sebebi, vakittir.

* Zekâtın sebebi, nisaptır. *Nemâ* ise edâsının vücûb şartı olur.

* Orucun sebebi, bir görüşe göre gündür, diğer bir görüşe göre ise Ra- 30 mazan ayına yetişmiş olmaktır.

* Sadaka-i fıtrın sebebi, velisi olmakla birlikte kişinin bakmakla yükümlü olduğu baştır. Bayram günü ise edânın vücûbu için şarttır.

* Haccın sebebi, Kâbe'dir. *Vakit*, edânın cevazının şartı, *istitâat* ise edânın vücûbunun şartıdır.

* **وإمّا في حكم العلة**، وهو ما يضاف إليه العلة المتخلِّلة بلا وضع لحكمها. **وحكمه**: أن يضاف أثر الفعل إليه كسوق الدابة وقودها وقطع حبل القنديل ونحوها.

* **وإمّا له شبهة العلة**، وهو ما يضاف الحكم إليه ثبوتًا عنده على صحّة التراخي أو يثبت به غيرَ موضوع لمتخلّل لم يوضع للحكم. **وحكمه**: أن يضاف أثر الفعل إليه بالتعدّي كحفر البئر في ملك الغير وإرضاعِ الكبيرة ضَرَّتَها الصغيرة بالتعمّد.

* **وإمّا مجازي**، وهو طريق يفضي في المآل كالتطليق والإعتاق والنذر المعلّقة للجزاء، واليمين بالله للكفارة. وله شبهة الحقيقة، فتنجيز الثلاث يبطل التعليقَ. زفر: مجاز محض، فلا يبطله. الشافعي: سبب بمعنى العلة لا هي، فلم يجوّز التعليقَ بالملك، وجوّز التكفيرَ بالمال قبل الحنث.

اعلم أنّ لكل من الأحكام سببًا ظاهرًا:

* فللإيمان حدوث العالَم، فيصحّ من الصبي وإن لم يخاطب به.

* وللصلاة الوقت.

* وللزكاة النصاب، والنماءُ شرط لوجوب الأداء.

* وللصوم قيل: اليوم، وقيل: الشهود.

* ولصدقة الفطر رأسٌ يَمُونُه ويلي عليه، والفطرُ شرط.

* وللحجّ البيت، والوقتُ والاستطاعةُ شرط الجواز والوجوب.

* Öşür ve haracın sebebi, arazinin öşürde hakikaten, haraçta ise takdiren nâmî (ürün veren arazi) olmasıdır. Birincisi, ibadet anlamı taşıyan malî yükümlülük (meûnet), ikincisi ise ceza anlamı taşıyan malî yükümlülüktür. Bu yüzden öşür ve haraç, bir sebepte birleşmez.

5 * Hadesten taharetin sebebi, namaz kılma iradesidir. *Hades* ise taharetin (abdestin) vâcip olmasının şartıdır.

* Hadlerin, ukûbâtın ve keffaretlerin sebebi, bunların kendisine nispet edildiği hırsızlık, katil ve hazr ve ibaha arasında dönüp duran bir şey olmasıdır.

10 * Şer'î muamelelerin sebebi, âlemin mukadder bekasıdır.

* Hukukî sonuçların sebebi, alım-satım, nikâh ve benzeri meşru tasarruflardır.

Şart: Tesir ve ulaştırması söz konusu olmaksızın bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan şeydir. Şart:

15 * Ya *şart-ı mahz*dır. Bu, hükmün kendisine izafe edilmesinin veya hükme götürmesinin sahih olduğunun düşünülmediği, aksine başkasının sırf kendisine bağlı olduğu ya da hükmün illetinin in'ikadının kendisine bağlı olduğu şarttır. Şart-ı mahz, birincisi nikâh akdi için şahitlerin, namaz için taharetin şart olması gibi *hakikî şart*tır; ikincisi *ca'lî şart*tır. Bu da ya şart 20 edatları ile koşulan şarttır ki, bu tür ca'lî şartlar *sîga itibariyle şart* olarak isimlendirilir veya şart edatının delâletiyle şarttır ki, bu tür ca'lî şart da *delâleten şart* diye isimlendirilir. Delâleten şart, muayyen olmayan şeylere mahsustur.

* Veya *illet hükmünde şart*tır. Bu, hükmün kendisine izafe edilmesine 25 uygun olan bir illetin, kendisine muârız olmadığı şarttır (ki, hüküm bu şarta izafe edilir). Mesela (umumî yolda veya başkasına ait bir mülkte) kuyu kazmak, (içinde sıvı bir şey bulunan) tulumu yırtmak ve kandilin ipini kesmek böyledir. Yola taş koymak, evin direklerini yola doğru uzatıp üstüne kat çıkmak ve kendisine haber verildikten sonra sahibinin, yola yıkılmak 30 üzere olan bir duvarı kendi haline terk etmesi gibi meselelere gelince, bunlar, illetlere dâhil olan sebeplerdir.

* وللعشر والخراج الأرضُ الناميةُ تحقيقًا وتقديرًا، والأوّل مُؤْنَةٌ فيها معنى العبادة، والثاني مؤنةٌ فيها معنى العقوبة، ولذا لم يجتمعا.

* وللطهارة إرادة الصلاة، والحدثُ شرط.

* وللحدود والعقوبات والكفارات ما تنسب إليه من سرقة وقتل وأمر دائر بين الحظر والإباحة.

* ولشرعية المعاملات البقاءُ المقدَّرُ.

* وللإختصاصات الشرعية التصرفاتُ المشروعةُ كالبيع والنكاح ونحوهما.

وأما الشرط: فهو ما يتوقّف عليه الوجود بلا تأثير وإفضاءٍ.

وهو:

* **إمّا محض**، وهو ما لا يلاحظ فيه صحّة الإضافة أو الإفضاءِ؛ بل مجرّدُ توقّفه أو توقّفِ انعقادِ علته، وهو **حقيقيٌّ** كالشهود للنكاح والطهارةِ للصلاة، **وجعليٌّ** كما بكلمته ويسمّى الشرطَ صيغةً، أو دلالتِها ويسمّى الشرطَ دلالةً، وهذا مختصّ بغير المعيَّن.

* **وإمّا في حكم العلة**، وهو ما لا يعارضه علةٌ تصلح لإضافة الحكم إليها كحفر البئر وشقِّ الزِّقّ وقطعِ حبل القنديل، وأمّا وضع الحجر، وإشراعُ الجناح، وتركُ الحائط المائل بعد التقدّم فأسباب ملحقةٌ بالعلل.

* Veya *sebep hükmünde şart*tır. Bu, illetten önce bulunan bir durum olup bu durum ile hüküm arasına ihtiyar sahibi bir failin fiilinin girmesidir ki, bu failin fiili, söz konusu bu duruma (şarta) nispet edilmez. Mesela bağlı olan kölenin bağlarını çözmek, kafesin veya ahırın kapısını açmak böyledir.

* Veya *ismen şart*tır, hükmen şart değildir. Mesela hükmün kendilerine bağlandığı iki şarttan birincisi böyledir.

* Ya da *alâmet anlamında şart*tır. Bu tür şart, kapalı olmakla birlikte illetin kendisinin veya yine kapalı olmakla birlikte illetin sıfatının gerçekleştiğini gösteren şarttır. (İlletteki gizliliği açığa çıkarması) mesela nesep açısından doğum böyledir. Öyle ki, İmâmeyne göre nesep, ebenin mutlak olarak doğuma şahitlik etmesiyle sabit olur. Ebû Hanîfe ise nesep açısından doğumun, şart-ı mahz olduğu görüşündedir. Dolayısıyla doğum da ancak kâmil bir hüccetle sabit olur. (İlletin sıfatındaki gizliliği açığa çıkarması) mesela recm hükmü açısından ihsan vasfı böyledir. (İhsan, alâmet anlamında şart olduğu için) ihsan vasfına şahitlik edenler mutlak olarak şahitliklerinden döndüklerinde recmedilen kişinin diyetini ödemezler.

Alâmet: Hükmün vücûb ve varlığının kendisiyle bir ilişkisi olmaksızın hükmün, kendisiyle bilindiği şeydir. Alâmet:

* Ya *mahza alâmet*tir. Mesela *intikal tekbirleri* ve kocanın hanımına söylediği "Sen Ramazan'dan bir ay önce boşsun." sözündeki *Ramazan* mahza alâmettir.

* Veya *şart anlamında alâmet*tir ki, daha önce geçen ihsan vasfı ve doğum böyledir.

* Veya *illet anlamında alâmet*tir ki, şer'î illetler böyledir.

* Ya da *mecazen alâmet*tir ki, hakikî illetler ve hakikî şart böyledir.

* **وإمّا في حكم السبب**، وهو سابقٌ اعترض بينه وبين الحكم فعلُ مختارٍ غير منسوب إليه كحَلّ قيد العبد وفتحِ قفصٍ أو اصطبلٍ.

* **وإمّا شرط اسمًا لا حكمًا**، كأوّل شرطيْن عُلّق بهما الحكمُ.

* **وإمّا علامة**، وهو ما يُظهِر تحقّقَ نفس العلة مع خفائها أو صفتِها معه كالولادة للنسب عندهما حتى أثبتاه بشهادة القابلة بها مطلقًا. الإمام: شرط محض، فلا تثبت إلّا بحجّة كاملة، وكالإحصان للرجم، فلا يضمن شهودُه إذا رجعوا مطلقًا.

وأما العلامة: فما يعرف الحكمُ به بلا تعلّقِ وجوبٍ ووجودٍ به.

وهي:

* **إمّا محض** كالتكبير ورمضان في «أنت طالق قبل رمضان بشهر».

* **وإمّا بمعنى الشرط** كما مرّ.

* **وإمّا بمعنى العلة** كالعلل الشرعية.

* **وإمّا مجازًا** كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقي.

İKİNCİ RÜKÜN: HÂKİM

Övgüyü ve sevabı, yergiyi ve ikabı hak etme anlamında hüsün ve kubha hükmeden, Eş'arîlere göre şer'dir. Akıl ise hitabı anlamanın âletidir. Çünkü Allah Teâlâ "*Biz, peygamber gönderinceye kadar azap etmeyiz.*" (İsrâ 17/15) buyurmaktadır.

Deriz ki, âyette *ahirette azap etme*nin kastedilmiş olduğu kabul edilse bile azabın olmayacağının söylenmesi, azabın hak edilmesine aykırı olmaz.

Yine hüsün ve kubha hükmeden şer' olmasaydı, hüsün ve kubhun hiçbir şekilde fiilden ayrılmaması gerekirdi. Mesela birinin hayatını kurtarmak için söylenen yalan ve birinin ölümüne yol açan doğru böyledir.

Deriz ki, bu delil, iddianızı tam olarak ispatlayan bir delil olsa bile küllî bir olumsuzluğu gerektirmez.

Mu'tezileye göre ise fiillerin iyi ve kötü olduğuna hükmeden akıldır. Şer' ise bazı fiillerin iyi ve kötü olduğunu açıklar. Çünkü ihsanın iyi olduğu, zulmün kötü olduğu zihinlerde yerleşmiştir.

Deriz ki, bu, tartışılan anlamdaki hüsün ve kubuh değildir.

Diğer yandan maksadı konusunda doğru ve yalanın eşit olduğu bir kimse ve birini kurtarmaya ve helak etmeye kadir olan bir kimse doğru söylemeyi ve kurtarmayı seçer ki, bunları seçmesi ancak akıl açısından iyi olması sebebiyledir.

Deriz ki, birincinin seçilmesinin sebebi, insanların maslahat ve maksadına, ikincinin tercih edilmesi de insanın hemcinsine karşı duyduğu şefkat ve merhamete daha uygun olması nedeniyledir.

Diğer yandan şayet fiillerin iyi ve kötü olduğuna hükmeden akıl olmamış olsaydı, teklif şer'î olurdu ki, bu da resullerin susturulmasına yol açardı.

Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir. Bu müşterek (hem bizim hem de sizin kabul ettiğiniz görüş açısından) ilzamı gerektiren ortak bir itirazdır ve (hadizatında mükellef hakkında) vücûb, (mükellef tarafından) bu şeyin vâcip olduğunun bilinmesine bağlı değildir.

Bu cevap, resullerin susturulması şeklindeki sonucu def' etmez.

﴿الركن الثاني في الحاكم﴾

الحاكم بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والثواب والذمّ والعقاب هو الشرعُ عند الأشاعرة، والعقل آلةُ فهم[١] الخطاب لقوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء ١٧/١٥].

٥ قلنا: لو سلّم إرادةُ التعذيب الأخروي فنفيه لا ينافي استحقاقَه.

وأيضًا لولاه لَمَا تخلّفا كما في الكذب إنقاذًا والصدقِ إهلاكًا.

قلنا: لو تمّ فلا يفيد السلبَ الكليَّ.

والعقلُ عند المعتزلة، والشرع مبيِّنٌ في البعض؛ لأنّ حسن الإحسان وقبح العدوان مركوز في الأذهان.[٢]

١٠ قلنا: لا بالمتنازَع فيه.

ولأنّ من استوى في غرضه الصدقُ والكذبُ وقدر على الإنقاذ والإهلاكِ يختار الصدقَ والإنقاذَ، وما هو إلّا لحسنهما عقلًا.

قلنا: بل لكون الأوّل أصلحَ، والثاني أليقَ برِقّة الجنسية.

ولأنه لولاه كان التكليف شرعيًّا فلزم إفحامُ الرسل.

١٥ وأجيب: بأنه مشترك الإلزام، وأنّ الوجوب لا يتوقّف على العلم به.

وهذا لا يدفع لزوم الإفحام.

---

١ ف: لفهم.

٢ ف: «لا ينكره عاقل» بدل «مركوز في الأذهان».

Diğer yandan şayet hüsün ve kubha hükmeden akıl olmasaydı, sem'in gelmesinden önce Allah Teâlâ açısından hiçbir şeyin kötü olmaması gerekir ki, bu durumda Allah Teâlâ'nın yalan söylemiş olması ve yalancı birinin elinde mucize göstermesinin mümkün olması gerekli olurdu. Devir söz konusu olacağı için sem'in gelmesinden sonra da hiçbiri kötü olmazdı. Yine küfre imkânı olan ve küfrün durumunu bilme imkânı olan kişi açısından küfrün, sem'in gelmesinden önce kötü olmaması gerekirdi.

Bu itiraza (Eş'arîler tarafından) şöyle cevap verilmiştir. Allah'ın yalan söylemesinin ve yalancı biri elinde mucize yaratmasının kesin olarak söz konusu olmadığını kabul etsek bile bunun aklen imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Bunların aklen imkânsız olduğu kabul edilse bile bunun aklen kötü olmalarından dolayı aklen imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü bunların başka bir sebepten dolayı da imkânsız olması mümkündür. Aynı şekilde şer'in gelmesinden önce tartışmalı olan anlamın varlığı kabul edilemez. Tartışmalı olan anlamın dışındaki anlamlar ise zarar vermez.

Biz ise şöyle diyoruz: Mu'tezilenin ileri sürdüğü bu delillerin hiçbiri, aklın hüsün ve kubha hükmedici olmasını ifade etmez.

Tercih edilen görüş tüm fiillerde bunların iyi ya da kötü olduğuna hükmedenin şer' olduğudur. Çünkü bazı konularda iyilik ve kötülüğü açıklayan akıl olsa da nihayetinde akıl, aciz bir alet olup hevadan uzak değildir. (Dolayısıyla teklifi gerektiren konularda) akıl, bütünüyle dikkate alınmaz. Bu yüzden henüz büluğa ermemiş âkil çocuk ve tecrübe edeceği bir zamana yetişmeden önce İslam daveti kendisine ulaşmamış kişi iman etmekle yükümlü tutulamaz. Yine anne babası müslüman olup müslüman bir kocanın nikâhında olan (iman ve küfre itikattan) habersiz, (iman ve küfrü) ikrar etmeyen mürahik kız da irtidat etmiş sayılmaz.

(Aynı şekilde teklifi gerektiren konularda) akıl, tamamen de yok sayılmaz. Bu yüzden (iman ve küfrü gerektiren bir şeye) itikat etmesi durumunda, ister bunu ikrar edip dile getirsin ister getirmesin âkil çocuğun imanı ve küfrü sahihtir. Küfrü dile getiren mürahik kız da irtidat etmiş olur ve kocasından da ayrılmış olur. (Bazı fiillerin iyi ve zıtlarının kötü olduğunu aklın idrak ettiği şeklindeki) bu anlam, İmam Ebû Hanife'nin şu sözünün hamledileceği anlamdır:

ولأنه لولاه لزم أن لا يقبح منه تعالى شيءٌ قبل السمع، فلزم جواز كذبه وإظهارِ المعجزة على يد الكاذب، فلا يقبح بعده أيضًا للدور، وأن لا يقبح الكفرُ من المتمكّن منه ومن العلم بحاله قبل السمع.

وأجيب: بأنا لا نسلّم الامتناعَ العقلي وإن جزمنا بعَدَمهما. ولو سلّم فلا نسلّم أنه للقبح عقلًا لجواز كونه لأمر آخر، وبأنّ المتنازَع فيه قبل الشرع ممنوعٌ، وغيرُه لا يضرّ.

ونقول: شيء منها لا يفيد[1] الحاكمية.

والمختار: أنّ الحاكم في الكل هو الشرعُ؛ لأنّ العقل آلةٌ عاجزةٌ ولا ينفكّ عن الهوى وإن كان مبيّنًا في البعض فهو غيرُ معتبرٍ كلَّ الاعتبارِ، فلا يُكلّف بالإيمان الصبي العاقل ومن[2] لم يبلغه الدعوة قبل زمان التجربة، فلا ترتدّ مراهقةٌ غافلةٌ لم تصف تحت مسلم بين مسلميْن؛

ولا مهدر كلَّ الإهدارِ، فيعتبر إيمان صبي عاقل وكفرُه إذا اعتقد وَصَفَ أو لا، وترتدّ مراهقةٌ وصفت فتَبِينُ من زوجها، وهو المحمل لقول الإمام

---

١ م: «لم يفد» بدل «لا يفيد».
٢ وفي المرآة: ولا من.

"Afak ve enfüste (yaratıcının varlığına kesin olarak delâlet eden) delillerin bulunmasından dolayı hiç kimsenin yaratıcıyı bilmeme konusunda bir mazereti olamaz. Bununla birlikte şer'î hükümler konusunda Şâri' tarafından gönderilen bir hüccet bulununcaya kadar mazurdur." İmam Ebû Hanîfe'nin bu konuda tutunduğu delil, muhtemelen Allah Teâlâ'nın "*Size düşünecek bir kimsenin düşüneceği kadar bir ömür vermedik mi? Ve size bir uyarıcı gelmedi mi?*" (Fâtır, 35/37) şeklindeki sözüdür.

ÜÇÜNCÜ RÜKÜN: MAHKÛMUN BİH

Hükme konu olan fiil dört kısımdır: Bunlar, a) sırf Allah hakkı olan fiiller, b) telef edilen şeylerin bedeli gibi sırf kul hakkı olan fiiller, c) kazif haddi gibi iki hakkın birleşip Allah hakkının galip olduğu fiiller ve d) kısas gibi bunun tersi (iki hak birleşip kul hakkı galip) olan fillerdir.

Allah hakları, sekiz kısımdır:

* Sırf ibadet olanlar. Mesela iman ve imanın fürû'u böyledir. İman ve imanın fürû'u olan ibadetlerde asıl, fer' ve zaid sayılabilecek birtakım yönler söz konusudur. İmanın aslı tasdiktir. İmanın aslına lahik olan dil ile ikrardır. İmanın zaidi olan şeyler ise amellerdir. Fürû'un aslı namazdır. Lâhikı zekât, sonra oruç, sonra hac, sonra cihattır. Zevaidi ise sünnetler ve adâbtır.

* Mâli yönü bulunan ibadet. Mesela fıtır sadakası böyledir.

* İbadet anlamı bulunan mâlî mükellefiyet. Mesela öşür böyledir.

* Ceza anlamı bulunan mâlî mükellefiyet. Mesela haraç böyledir.

* İbadet ve ceza arasında dönüp duran haklar. Mesela keffaretler böyledir. (İbadet ve ceza arasında dönüp duran bir hak olmasından dolayı bir mal veya can telefine) sebep olan kişiye ve çocuğa keffaret vâcip olmaz. Oruç bozma keffareti dışında keffaretlerde baskın olan yön ibadet yönüdür.

* Binefsihi kâim olan hak. Mesela ganimetlerin ve madenlerin beşte biri böyledir.

* Tam ceza olan hak. Mesela kazif haddi hariç hadler böyledir.

«لا عذر لأحد في الجهل بالخالق[1] لقيام الآفاق والأنفس ويُعذَر في الشرائع إلى قيام الحجّة»، وكأنّ[2] الأصل قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ﴾ [فاطر ٣٥/٣٧].

﴿الركن الثالث في المحكوم به﴾

٥ وهو أربعة: حقوق اللهِ تعالى خالصةً والعبادِ خالصةً كبدل المتلَفات وما اجتمعا فيه والأوّل غالبٌ كحدّ القذف والعكسُ كالقصاص.

وحقوق الله تعالى ثمانية:

* عبادات خالصة كالإيمان وفروعه، وفيهما أصول وفروع وزوائد، فالإيمان أصله التصديق ولاحقه الإقرار وزوائده الأعمال، والفروع أصلها الصلاة ولاحقها
١٠ الزكاة ثمّ الصوم ثمّ الحجّ ثمّ الجهاد وزوائدها السنن والآداب.

* وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر.

* ومؤنة فيها عبادة كالعشر.

* ومؤنة فيها عقوبة كالخراج.

* وحقوق دائرة بينهما كالكفارات، فلم تجب على المسبِّب والصبي، والغالب
١٥ العبادة فيما سوى الفطر.

* وحقّ قائم بنفسه كخمس الغنائم والمعادن.

* وعقوبة كاملة كالحدود إلّا حدَّ القذف.

---
١ ف: بخالقه.
٢ وفي المرآة: «ولعلّ» بدل «وكأنّ».

* Eksik ceza olan hak. Mesela murisini öldürmesi sebebiyle vârisin mirastan mahrum edilmesi böyledir.

Diğer yandan Allah hakları için bazen asıl ve halef olma durumu söz konusu olur.

5 İman söz konusu olduğunda tasdik ve ikrar asıldır. Sonra mücerret ikrar, dünya ahkâmının icrası noktasında asla halef olur. Sonra küçüğün ebeveyninden birinin kelime-i şehâdeti edâsı, küçüğün edâsına halef olur. Sonra ebeveynin yokluğunda ülke tabiiyyeti ya da gâzilere tabiiyyet, küçüğün edâsına halef olur.

10 Su ile temizlik ve teyemmüm de böyledir. Fakat teyemmüm, nas sebebiyle mutlak haleftir. Bu yüzden Şâfiî'nin aksine vakit girmeden önce teyemmüm yapılması ve bir teyemmümle birden fazla farzın edâsı câizdir. Diğer yandan halefiyyet su ile toprak arasındadır. Bu yüzden Muhammed ve Züfer'in aksine teyemmümlünün abdestliye imameti câizdir.

15 Halefiyyetin şartı, aslın imkân dâhilinde olması, sonra arızî bir durumdan dolayı aslın o an için bulunmamasıdır.

DÖRDÜNCÜ RÜKÜN: MAHKÛMUN ALEYH

Mahkûmun aleyh, mükelleftir. *Teklif*, mükellefte bulunan ehliyete, ehliyet de meleke halindeki akla bağlıdır. Meleke halindeki bu akıl, fertlerde 20 farklı derecelerde bulunur. Bu yüzden bülûğ hali, bu mertebenin (meleke halindeki aklın) yerine konulmuştur.

Mu'tezileye göre akıl, tek başına hüküm vermek için yeterlidir. Buna göre âkil çocuk ve dağ başında yetişmiş olan kimse iman etmekle ve iyilik yönü akıl tarafından idrak edilen imanın fürû'u olan fiillerde tafsilî olarak, iyilik 25 ve kötülük yönü akıl tarafından idrak edilemeyen fiillerde ise icmâlî olarak mükelleftirler.

Eş'arîlere göre ise sem'in gelmesinden önce kul hakkında herhangi bir hüküm söz konusu değildir. Bu yüzden âkil çocuk ve dağ başında yetişen kimse mazurdur. Birincinin imanı, ikincinin de küfrü muteber değildir. 30 Dolayısıyla ikinciyi öldüren, diyetini öder.

Tercihe şayan olan görüş, daha önce geçtiği üzere bu konuda orta yolu tutmaktır.

* وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل.

ثمّ لها قد يكون أصل وخلف.

فالإيمان أصله التصديق والإقرار، ثمّ صار الإقرار خلفًا في أحكام الدنيا، ثمّ أداءُ أحد أبوي الصغير عن أدائه، ثمّ تبعيةُ الدار أو الغانمين إذا عُدِمَا.

٥ وكذا الطهارة والتيمّم، لكنّه خلف مطلقًا بالنصّ، فيجوز قبل الوقت وأداءُ الفرائض بتيمّم خلافًا للشافعي. ثمّ الخلفية بين الماء والتراب، فيجوز إمامة المتيمّم للمتوضِّئ خلافًا لمحمد وزفر.

وشرطها إمكان الأصل، ثمّ عدمُه لعارض.

﴿الركن الرابِع في المحكوم عليه﴾

١٠ وهو المكلّف. التكليف موقوف على الأهلية الموقوفة على العقل بالمَلَكَة، وهو متفاوت، فأقيم البلوغ مقامه.

وهو كافٍ للحكم عند المعتزلة، فالصبي العاقل ومَنْ في الشاهق مكلّفان بالإيمان وفروعِه تفصيلًا فيما يدرك جهتُه وإجمالًا فيما لا يدرك.

ولا حكم قبل السمع عند الأشاعرة،[١] فيُعذران، فلا يعتبر إيمان الأوّل وكفرُ[٢] ١٥ الثاني، فيضمن قاتلُه.

والمختار التوسّط كما سبق.

١ وفي المرآة: الأشعري.
٢ ف: ولا كفر.

Ehliyetin Türleri: Ehliyet, vücûb ehliyeti ve edâ ehliyeti şeklinde iki türdür:

Vücûb ehliyeti: Ehliyetin birinci türü, zimmetle sabit olur. *Zimmet* insanın lehine ve aleyhine olan şeylere kendisi sayesinde ehil olduğu vasıftır.

5 İnsanın doğumdan önce, aleyhine değil, fakat lehine birtakım hakların vâcip olmasına elverişli bir zimmeti vardır. Doğumdan sonra ise her iki vücûba elverişli mutlak bir zimmeti vardır. Fakat maksat edâ olduğu için kendisine vâcip olan şeyler, onun adına edâ edilmesi mümkün olan haklara mahsustur.

10 Buna göre kul haklarından *gurm* (malî ceza), *bedel* ve yakınların nafakasında olduğu gibi meûnetlere benzeyen *sıla* ve zevcenin nafakasında olduğu gibi bedellere benzeyen *sıla*, çocuk üzerine vâcip olur, cezalara benzeyen *sıla* ise vâcip olmaz, dolayısıyla çocuk diyeti üstlenmez. Ukûbât ve cezalar ise çocuk üzerine vâcip olmaz. Öşür ve haraç gibi Allah haklarından, çocuk 15 adına edâ edilmesi sahih olanlar çocuk üzerine vâcip olur, sırf ibadetler ve ukûbât gibi onun adına edâ edilmesi sahih olmayanlar ise vâcip olmaz. Fıtır sadakası gibi meûnet anlamı taşıyan ibadet konusunda ise ihtilaf edilmiştir.

Edâ ehliyeti: Ehliyetin ikinci türü ise edânın sıhhatinin kendisine dayandığı *eksik edâ ehliyeti* ve edânın vücûbunun kendisine dayandığı *tam edâ* 20 *ehliyeti*dir. Bunlardan her biri aynı şekilde bir kudret ile sabit olur ki, bu kudret de aynı şekilde bir akıl ile sabit olur. Eksik olan, çocuk ve ma'tuhun, tam olan da ma'tuh olmayan baliğ kişinin aklıdır.

Eksik kudret ile sabit olan hükümler, birtakım kısımlara ayrılır:

İster iman gibi güzellikten başka bir şeye ihtimali olmayan güzel olsun, 25 ister küfür gibi çirkinliğin dışında başka bir şeye ihtimali olmayan çirkin olsun, isterse namaz ve oruç gibi ikisi arasında gidip gelen bir şey olsun Allah hakkı olan hükümler, edâsı gerekli olmamakla birlikte çocuk tarafından yapıldığı takdirde sahihtir. Buna göre dünyevî ve uhrevî hükümler açısından çocuğun dinden dönmesi muteber kabul edilir.

ثم الأهلية نوعان: أهلية الوجوب وأهلية الأداء.

أمّا الأولى فبالذمة، وهي وصفٌ يصير به الإنسانُ أهلًا لِما له وعليه.

وله قبل الولادة ذمةٌ صالحةٌ للوجوب له لا عليه، وبعدها صالحةٌ لهما، لكن لمّا كان المقصود هو الأداءَ اختصّ واجباته بممكن الأداء عنه.

٥ فيجب عليه من حقوق العباد الغرمُ والعوضُ وصلةٌ تشبه المُؤَنَ أو الأعواضَ كنفقة القريب والزوجة، لا الأجزئةَ، فلا يتحمّل الديةَ، لا العقوبةُ والأجزئةُ، ومن حقوقه تعالى ما صحّ أداؤه عنه كالعشر والخراج، وما لا فلا كالعبادات الخالصة والعقوبات، واختلف في عبادة فيها مؤنة.

وأمّا الثانية فقاصرةٌ يبتنى عليها صحّة الأداء وكاملةٌ يبتنى عليها وجوب ١٠ الأداء، وكلٌّ يثبت بقدرة كذلك ثابتة بعقل كذلك، فالقاصر عقل الصبي والمعتوه، والكاملُ عقل البالغ غير المعتوه.

وما بالقاصرة أنواع:

فحقّ الله تعالى حسنًا لا يحتمل غيره كالإيمان، أو قبيحًا لا يحتمله كالكفر، أو ما بينهما كالصلاة ونحوها صحّ من الصبي بلا لزوم أداء، فيعتبر ردّتُه في أحكام ١٥ الدارين.

Kul hakkı, sırf yarar olan bir hak ise velisi izin vermese dahi çocuk açısından sahih olur. Buna göre mahcur (çocuk veya köle) kendini kiraya verir ve işi yaparsa istihsana göre ücret ödenmesi gerekir. (Çocuk) kiralandığı işi yaparken telef olursa, kiracı, tazmin ile sorumlu olmaz. Kiralandığı işi yaparken telef olan mahcur kölenin durumu ise çocuktan farklıdır. Mahcur (çocuk ve köle), kâfirlerle savaşırsa *radh*a hak kazanır. Velisi izin vermediği takdirde herhangi bir sorumluluğu olmaksızın mahcur çocuğun vekil olarak yaptığı tasarruf sahihtir.

Kul hakkı sırf zarar olan bir hak ise velisi izin verse dahi çocuğun bu tür tasarrufları sahih olmaz. Ya da velinin bizzat kendisi, çocuk adına böyle tasarruflarda bulunsa bu da aynı şekilde câiz değildir. Hâkimin çocuğun malından borç vermesi bundan müstesnadır.

Kul hakkı, ikisi arasında dönüp duruyorsa velinin uygun görmesiyle sahih olur. Diğer yandan çocuk, bu tür tasarruflar konusunda baliğ hükmündedir. Öyle ki, çocuğun yabancı birileriyle gabn-ı fahişle yaptığı tasarruf sahih olur. İmâmeynin aksine bir rivayete göre bu şekilde bir tasarruf, velisi açısından da sahih olur.

Ehliyet arızaları: *Müktesep* ve *semavî* ehliyet arızaları olmak üzere iki kısımdır.

Semavî ehliyet arızaları: Semavî arızalar birtakım sınıflara ayrılır.

Delilik: Ebeveynine veya velisine tâbi olarak müslüman olması müstesna, mecnunun imanı sahih değildir. Karısı müslüman olduğunda mecnunun velisine müslüman olması teklif edilir. Mecnun, ebeveynine tâbi olarak mürted sayılır. Kıyasın gerektirdiği hüküm, cünunun mutlak olarak ibadetleri düşürmesidir. Fakat cünun halinin ibadetleri düşürmesi, istihsana göre uzamasıyla ile kayıtlanmıştır. Bu uzama, namaz söz konusu olduğunda bir gün ve bir geceyi bir müddet geçmesiyle, Muhammed'e göre ise bir gün ve bir geceyi, bir namaz vakti kadar geçmesiyledir. Oruç söz konusu olduğunda uzama, cünun halinin ayın tamamını kapsamasıyladır. Zekât söz konusu olduğunda uzama, yıl iledir. Mecnun, mallar konusundaki fiillerinden dolayı tazminle sorumlu tutulur, sözlerinden dolayı sorumlu tutulmaz.

* وحقّ العبد إن[1] نفعًا صحّ منه، فإن آجر نفسَه وعمل وجب الأجرُ استحسانًا بلا ضمان إن تلف بخلاف العبد، وإذا قاتل يستحقّ الرَّضْخَ، ويصحّ تصرّفه وكيلًا بلا عهدة إن لم يأذن الولي.

* وإن ضرًّا فلا وإن أذن الولي[2] أو باشر إلّا الإقراض للقاضي.

٥ * وإن دار بينهما صحّ برأي الولي. ثمّ هذا كالبالغ حتى صحّ بغبن فاحش من الأجانب، ومن الولي في رواية خلافًا لهما.

ثم العوارض نوعان: سماوية ومكتسبة.

أمّا الأوّل فأصناف:

منها الجنون: لا يصحّ إيمان المجنون إلّا تبعًا، فإذا أسلمت امرأته عُرض
١٠ على وليّه، ويرتدّ تبعًا. والقياس أن يُسقِط العباداتِ بالإطلاق، لكنّه قيّد بالامتداد استحسانًا. وهو في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة بساعة، وعند محمد بصلاة، وفي الصوم باستغراق الشهر، والزكاةِ بالحول. ويؤاخذ بضمان الأفعال في الأموال، لا الأقوال.

---

١ د +إن.

٢ وفي المرآة: «وليه» بدل «الولي».

Küçüklük: Akletmeden önceki küçüklük, mahza acziyet halidir. Çocuk, küçüklük özrüne rağmen akletmeye başladıktan sonra bir tür edâ ehliyetine sahip olur. Dolayısıyla iman etmenin vâcip olması gibi bâliğ olan kimseden düşme ihtimali olmayan şeyler, çocuktan düşmez. Bu yüzden çocuk, iman etttiğinde büluğa erdikten sonra yeniden iman etmesine gerek yoktur. Buna karşılık imanın ikrar edilmesinin vâcip olması gibi bâliğ kimseden düşme ihtimali olan yükümlülükler, çocuktan düşer. Dolayısıyla çocuk, dinden dönmesi sebebiyle öldürülmez. Öldürmenin gereği olan şeyler de böyle olup çocuk, bu sebepten dolayı mirastan mahrum olmaz. Çocuğun kölelik ve küfür sebebiyle mirastan mahrum olması ise bu iki durumun mirasa aykırı olması sebebiyledir. Başkası çocuğa velî olur, fakat çocuk başkasına velî olamaz. Karısı müslüman olduğunda müslüman olması, çocuğun kendisine teklif edilir.

Akıl zayıflığı: Akıl zayıflığı, aklın mevcut olduğu çocukluk gibidir.

Unutma: Unutma, vücûba aykırı bir durum değildir. Kul hakları söz konusu olduğunda mazeret teşkil etmez. Kulun taksirinin bulunması halinde Allah haklarında da mazeret teşkil etmez. Aksi takdirde (taksir söz konusu değilse) mutlak özür sayılır.

Uyuma: *Uyuma*, hitabın uyanana kadar ertelenmesini gerektirir, vücûbun kendisinin ertelenmesini ise gerektirmez. Uyuma, ihtiyarı iptal ettiği için kişinin uyku halinde söylediği sözleri geçersizdir. Bu yüzden uyku halinde kişinin satması, satın alması, hanımını boşaması, kölesini azat etmesi, dinden dönmesi ve müslüman olması geçerli değildir. Aynı şekilde uyuyan kişinin namazdaki sözlerine, kırâatına, gülmesine bir hüküm bağlanmaz.

Bayılma: *Bayılma*, uyku halinin üstünde bir durum olup baygınlık halinde söylenen sözleri geçersiz kılar ve her durumda hades sayılır. Namazda insanın başına nadir olarak gelen bir durum olması sebebiyle bayılma, kişinin namaza kaldığı yerden devam etmesine engel olur. Kıyasa göre bayılma herhangi bir vâcibi düşürmez, fakat sıkıntı bulunan şeyleri istihsana göre düşürür. Bayılma, namaz söz konusu olduğunda cinnet hali gibidir, oruç ve zekâtta ise cinnet hali gibi değildir.

ومنها الصغر: وهو قبل التعقّل عجز محض، وبعده يصيب ضربًا من أهلية الأداء مع عذر الصبا، فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوطَ عن البالغ كنفس وجوب الإيمان، فإذا أدّاه استغنى عن الإعادة؛ بل ما يحتمل السقوطَ كوجوب أداء الإيمان، فلا يُقتل بالردّة، وكموجَب القتل، فلا يُحْرَمُ الميراثَ به. وحرمانه ٥ بالرقّ والكفر لمنافاتهما الإرثَ. ويُولَى عليه ولا يَلِي. وعليه يُعرَض الإسلام إذا أسلمت زوجتُه.

ومنها العته: وهو كالصبا مع العقل.

ومنها النسيان: وهو ليس منافيًا للوجوب، ولا عذرًا في حقوق العباد، وكذا في حقّه تعالى إن قصّر العبدُ؛ وإلّا فعذرٌ مطلقًا.

١٠ **ومنها النوم**: وهو يوجب تأخيرَ الخطاب، لا الوجوب، ويُبطِل الاختيارَ، فلا تصحّ عباراتُه، فلم يُعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردّته وإسلامه، ولم يتعلّق حكمٌ بكلامه وقراءته وقهقهته في الصلاة.

ومنها الإغماء: وهو فوق النوم فيُبطِل العباراتِ ويكون حدثًا في الأحوال. ولندرته في الصلاة يمنع البناءَ. والقياس أن لا يسقط واجبًا، لكنّه يُسقِط ما فيه ١٥ حرج استحسانًا، وهو في الصلاة كالجنون، لا الصومِ والزكاةِ.

Kölelik: *Kölelik*, devam ettiği sürece hükmî bir acziyet halidir. Aslı itibariyle kölelik, küfrün cezası olarak konulmuştur.

Kölelik, tıpkı *azat olma* (ıtk) gibi bölünmez. Aynı şekilde İmâmeyne göre *azat etme* (i'tâk) de bölünmez. Çünkü azat etme, azat olmanın sebebidir.

5 Kölelik, istisna edilen ibadetler hariç mal mâlikliğine ve kölenin kendi menfaatlerine mâlik olmasına aykırıdır. Dolayısıyla köle, odalık cariye edinmeye (teserrî) mâlik olamaz. Fakir kimsenin aksine kölenin haccı sahih olmaz. Kölenin cihadı da tam değildir, dolayısıyla savaştığında ganimetten tam bir sehme hak kazanamaz.

10 Kölelik, malın dışındaki *tasarruf*, *nikâh*, *hayat* ve *kan* gibi şeylere mâlik olmaya aykırı değildir. İzinli köle, Şâfiî'nin aksine sahip olduğu ehliyetle kendi adına tasarrufta bulunur. Kölenin yaptığı nikâh mün'akid olur. Efendi kölesini öldürme hakkına sahip değildir. Kölenin hadler, kısas ve hırsızlık konularındaki ikrarı sahihtir.

15 Kölelik, dünyevî şereften kaynaklanan tam ehliyetlilik haline aykırıdır:

* Mesela *zimmet* böyledir. Buna göre kazançlarının ve rakabesinin malî değeri, bu zimmete eklenmedikçe borcu üstlenmesi konusunda kölenin zimmeti zayıftır.

* *Kadınların helalliği* de böyledir. Bu yüzden köle, hür olsun cariye olsun 20 ancak iki kadınla evlenebilir ve hür kadın üzerine cariye ile nikâhlanılamaz. Kadınların helalliğinin uzantısı olan iddet, talak ve gecelerin taksimi gibi konular da böyledir.

* *Mâlikiyyet* de böyledir. Bu yüzden kölenin diyeti hür kimsenin diyetinden hırsızlık ve mehirde dikkate alınan miktar kadar eksik olur. Kadında 25 ise durum farklıdır.

Nimetin yarıya düşmesiyle külfet (ceza) de yarıya düşer. Buna göre had cezaları, köle hakkında mümkünse yarıya düşer, aksi takdirde tam olarak uygulanır.

Kölelik, velâyete aykırıdır. Bu yüzden mahcur kölenin emânı sahih de- 30 ğildir. İzinli kölenin emânı ise velâyet türünden değildir.

ومنها الرق: وهو عجز حكمي بقاءً شُرِع في الأصل جزاءً.

وهو لا يتجزّأ كالعتق، وكذا الإعتاق عندهما؛ لأنه ملزوم العتق.

وهو ينافي مالكيةَ المال ومنافعِ نفسه إلّا ما اسْتُثْنِيَ من القُرَب، فلا يملك التسرّي، ولا يصحّ حجُّه بخلاف الفقير. ولا يكمُل جهادُه، فلا يستحقّ السهمَ الكامل.

ولا ينافي مالكية غيره كاليد والنكاح والحياة والدم، فالمأذون يتصرّف لنفسه بأهليته خلافًا للشافعي رحمه الله تعالى، وينعقد نكاحه، ولا يلي المولى قتلَه، ويصحّ إقراره بالحدود والقصاص والسرقة.[1]

وينافي كمالَ أهلية الكرامات الدنيوية:

* كالذمّة، فتضعف عن تحمّل الدين بلا انضمام مالية الكسب والرقبة إليها،

* وكالحلِّ، فلا يَنكح إلّا ثِنْتَيْنِ، ولا تُنكَح على الحرّة، وفروعِه من العدّة والطلاق والقَسْم،

* وكالمالكية، فينتقص ديتُه عن الحرّ بما اعتبر في السرقة والمهرِ بخلاف المرأة.

وبتنصّف النعمة يتنصّف النقمةُ، فيتنصّف الحدود إذا أمكن؛ وإلّا يكمُل.

وينافي الولاياتِ، فلا يصحّ أمان المحجور، وأمّا أمان المأذون فليس من الولاية.

---

[1] د: وبالسرقة.

Kölelik, mal olmayan şeylerin tazminine aykırıdır. Bu yüzden köle, hata ile bir cinayet işlediğinde diyet gerekmez, aksine efendisinin fidye verip kurtarmayı tercih etmesi müstesna, işlediği cinayetin cezası olarak kölenin teslim edilmesi gerekir.

Kölenin kanı, hür kimsenin kanı gibi dokunulmazdır. Bu yüzden köleyi öldüren hür kimse, kısasen köle karşılığında öldürülür.

Hayız ve Nifas: Hayız ve nifas, ehliyeti yok etmez, ancak bu ikisinden temiz olma namaz ve oruç için şarttır. Orucun kazâsı değil, fakat doğurduğu sıkıntı sebebiyle namazın kazâsı düşer.

Hastalık: Hastalık, ehliyete aykırı bir durum değildir, ancak acziyete yol açtığı için hastalığın bulunması halinde ibadetler, takate göre meşru kılınmıştır. Hastalık, halefiyyetin illeti olan ölümün sebebi olduğu için hastalık vârislerin ve alacaklının hakkının iliştiği bir sebep olur. Bu yüzden ölüme bitiştiğinde kısıtlılığın, hastalığın başlangıcına dayanacağı şekilde sadece vâris ve alacaklının hakkını koruyacak ölçüde hastaya hacir konulmasını gerektirir.

Hastanın feshe ihtimali olan her tasarrufu yapıldığı anda sahih olur, sonra ihtiyaç duyulması halinde geçersiz kılınır. Vâris ve alacaklı aleyhine köle azadı gibi feshe ihtimali olmayan her tasarrufu ise ölüme bağlı bir tasarruf olur. Kölenin rehin veren tarafından azat edilmesi ise bundan farklıdır.

Kıyasa göre hasta, sıla türünden tasarrufa, malî olan Allah haklarını ödemeye ve bu ikisini vasiyet etmeye mâlik değildir. Fakat hastanın lehine olmasını dikkate alarak (malının üçte birlik kısmında geçerli olacak şekilde bu tasarruflar konusunda) istihsana başvurduk. Şâri' vâris lehine vasiyeti iptal edip kendi açıklayınca vâris lehine vasiyet *şekil*, *anlam*, *hakikat* ve *şüphe* açılarından bâtıl olmuştur.

Ölüm: Ölüm, sırf acziyet halidir. Ahiret hükümleri konusunda ölüm için hayat hükmü söz konusudur. Dünyaya ait hükümler açısından bakıldığında ise ölüm:

* Günah hariç teklif türünden olan dünyevî hükümleri düşürür.

* Başkasının ihtiyacı için konulmuş sıla türünden hükümleri düşürür. Ancak ölenin vasiyette bulunması bundan müstesna olup bu vasiyet de malının üçte birlik kısmında geçerli olur.

وينافي ضمانَ ما ليس بمال، فلا تجب الدية في جنايته خطأ؛ بل دفْعُه جزاءً إلّا أن يختار الفداءَ.

وهو معصوم الدم كالحرّ، فيُقتل به.

ومنها الحيض والنفاس: وهما لا يُعدِمان الأهليةَ؛ إلّا أنّ الطهارة عنهما شرطٌ للصلاة وللصوم، وللحرج سقط قضاؤها دونه. ٥

ومنها المرض: وهو لا ينافي الأهليةَ، لكنّه يوجب العجز فشرعت العبادات معه بقدر المُكْنَة، وسببُ موتٍ هو علة للخلافة، فكان سببَ تعلّق حقّ[١] الوارث والغريم، فيوجب الحجر إذا اتصل بالموت مستنِدًا إلى أوّله بقدر ما يصان به حقُّهما فقط.

فكل تصرّف يحتمل الفسخ يصحّ في الحال ثمّ ينتقض[٢] إن احتيج إليه، وما لا يحتمله يصير كالمعلّق بالموت كالإعتاق على وارث أو غريمٍ بخلافه من الراهن. ١٠

والقياس أن لا يملك الصلة وأداءَ حقّ الله تعالى المالي والوصيةَ بهما، لكنّا استحسنّاها من الثلث نظرًا له. ولمّا أبطلها الشارع للوارث وتولّاها بطلت صورةً ومعنًى وحقيقةً وشبهةً.

ومنها الموت: وهو عجز خالص، وله حكم الحياة في أحكام الآخرة، ويُسقِط من الدنيوية: ١٥

* ما هو من قَبِيل التكليف إلّا الإثمَ؛

* وممّا شرع عليه لحاجة غيرِه الصلةَ إلّا أن يوصي، فيصحّ من الثلث،

---

١ م – حق.
٢ وفي المرآة: ينقض

Zimmete, bir mal ya da kefil eklenmesi dışında ölüm, zimmetteki borcu da düşürür, fakat vedia ve gasp edilen mallar gibi ayn ile ilgili olan hakları düşürmez.

* Ölüm, ölenin ihtiyacı için konulmuş hükümleri düşürmez, dolayısıyla terikesinden ihtiyaçlarını giderecek miktarda bir mal, ölenin mülkiyetinde olmak üzere kalır. Bu yüzden bu maldan önce techiz masrafları karşılanır, sonra borçları ödenir, sonra vasiyetleri yerine getirilir, sonra ölene halef olmak suretiyle vârisleri mirasçı kılınır ki, tüm bu haklar ölenin yararı gözetilerek sabit olur. Yine bu sebepten köleyle yapılan kitâbet akdi, efendinin ölümünden sonra devam eder. Geriye kitâbet bedelini ödemeye yetecek miktarda mal bıraktığında mükâteb köle öldükten sonra da kitâbet akdi devam eder. Yine bu yüzden şöyle dedik: Kadın iddet süresinde ölen kocasını yıkar, koca ise karısını yıkayamaz.

* Kısas gibi ölenin ihtiyacına uygun olmayan hükümlere gelince doğrudan vârisler lehine bir hak olarak vâcip olur. Dolayısıyla vârislerin murisin ölümünden önce kâtili affetmeleri sahihtir. Ebû Hanîfe'ye göre kısas vâris olunan bir hak değildir. Öyle ki, kısasta vârislerden biri diğerinin yerine mahkemede kâtile hasım olmaz. Ancak kısasın mala dönüşmesi bundan müstesnadır. Bu durumda bu maldan, ölenin borçları ödenir ve vasiyetleri yerine getirilir. Fakat sebep, ölenin lehine olarak gerçekleşir. Dolayısıyla onun da ölmeden önce affetmesi sahih olur.

Mükteseb Ehliyet Arızaları: İkinci kısım ehliyet arızaları da birtakım sınıflara ayrılır.

Bilgisizlik: 1) Bilgisizlik ya mazeret olmaya uygun olmayan bilgisizlik olur. Mesela kâfirin bilmemesi böyledir. Putlara tapma gibi kâfirin değişmeye açık olmayan bir hüküm konusundaki inancı bâtıldır. Değişmeye açık olan hüküm konusundaki inancı ise kendisine ilişilmesini ve dünyevi hüküm açısından da hitabın kendisine uygulanmasını engeller. Buna göre şarabın mütekavvim bir mal oluşu, itlafı sebebiyle tazmin edilmesi, alım-satımının câiz olması ve benzeri hususlar sabit olur. Câiz olduğuna inanıyorlarsa kendi aralarında mahremlerini nikâhlamaları sahihtir ve bu nikâh ile ihsan vasfı sabit olur, nafaka da vâcip olur. Sadece ikisinin birden meseleyi hâkime götürmesi hariç bu nikâh feshedilmez. Ribaya gelince riba onlara da yasaklanmıştır ya da dokunulmazlıktan istisna edilmiştir.

2) Veya bilgisizlik, aynı şekilde mazeret olmaya uygun olmayan bir bilgisizlik olur, fakat bu birinci türün aşağısında yer alır. Mesela:

ودينًا في الذمة إلّا أن ينضمّ إليها مالٌ أو كفيلٌ، لا حقًّا متعلِّقًا بالعين كالودائع والغصوب.

* ولا يُسقِط ما شرع له لحاجته، فيبقى ما تقضى به على ملكه، ولذا قدّم جهازه ثمّ ديونه ثمّ وصاياه ثمّ يورث بطريق الخلافة عنه، نظرًا له. وتبقى الكتابةُ بعد المولى والمكاتَبِ عن وفاءٍ. وقلنا: تغسل المرأة زوجَها في العدّة بلا عكسٍ.

* وأمّا ما لا يصلح لحاجته فكالقصاص، فيجب للورثة ابتداءً، فصحّ عفوُهم قبل موته. ولم يورث عنده حتى لم ينتصب البعضُ عن البعض إلّا إذا انقلب مالًا حتى تقضى منه ديونه وينفّذ وصاياه، لكنّ السبب انعقد له، فصحّ عفوُه أيضًا.

أمّا الثاني فأصناف:

منها الجهل: وهو إمّا جهلٌ لا يصلح عذرًا كجهل الكافر، فديانته في حكمٍ لا يقبل التبديلَ باطلةٌ، وفيما يقبله دافعةٌ للتعرّض له وللخطاب في حكم الدنيا، فيثبت تقوّمُ الخمر والضمانُ بإتلافها وجوازُ بيعها ونحوها. وصحّ نكاحُ المحارم إن تديّنوا به، فيثبت به الإحصانُ وتجب النفقةُ ولا يُفسخ إلّا بمرافعتهما. وأمّا الربا فقد نُهُوا عنه أو استُثني عن العهد.

وإمّا جهل كذلك لكنّه دونه:

* Heva sahibi kişilerin Allah Teâlâ'nın sıfatları ve ahiret hükümleri hakkındaki bilgisizliği bu türdendir.

* Bâğînin bilgisizliği de bu türdendir. Bâğî, âdil bir kimsenin canını ve malını itlaf ettiğinde bunu tazmin eder. Fakat bâğînin askerî güç ve desteğinin olması durumu bundan müstesnadır, bu takdirde hükümlerin bağlayıcılığı düşer. Onlarla savaşmamız, esirlerini ve yaralılarını öldürmemiz vâciptir. Bâğî olan hak üzere olduğunu iddia ederse savaşmanın ve öldürmenin vâcip olması, iki tarafın birbirine mirasçı olmasını düşürmez. Yine bağînin telef edilen malının tazmin edilmesi gerekmez.

* İctihâdında Kitap, meşhur Sünnet veya icmâya muhalefet edenin bilgisizliği de bu türdendir.

3) Veya bilgisizlik, şüphe olmaya uygun olan bir bilgisizliktir. Mesela sahih ictihâdın bulunduğu bir konudaki veya şüphe bulunan bir konudaki bilgisizlik böyledir. a) Ortağı affettikten sonra kâtile kısas uygulayan kişinin bilgisizliği böyle (sahih ictihâdın bulunduğu bir konudaki bilgisizlik) olup, bu kişiye kısas uygulanmaz. b) Helal olduğunu zannederek hanımının veya babasının cariyesiyle zina eden kişinin bilgisizliği böyle (şüphe bulunan bir konudaki bilgisizlik) olup, bu kişiye had uygulanmaz.

4) Ya da bilgisizlik, mazeret olmaya uygun bir bilgisizliktir. Mesela:

* Darulharpte bulunup da bizim yurdumuza hicret etmeyen müslüman olmuş kişinin ya da (darulislamda yaşayan fakat) hitabın kendisine ulaşmadığı müslümanın bilgisizliği böyledir.

* Vekilin vekil olduğunu, kölenin izinli olduğunu bilmemesi de böyledir. Öyle ki, bunların yaptıkları tasarruflar, (bilmemelerinden önce müvekkil ve efendi adına) nâfiz olmaz.

* Yine vekilin, müvekkil tarafından azledildiğini ve izinli kölenin, efendisi tarafından hacir altına alındığını bilmemeleri de böyledir. Öyle ki, bunların yaptıkları tasarruflar, (müvekkil ve efendi hakkında) nâfiz olur.

* Efendinin kölenin işlediği cinayeti bilmemesi ve şefî'in alım-satımdan haberdar olmaması da böyledir.

Sarhoşluk: Sarhoşluk ya mübah yoldan ya da haram yoldan olur. Mübah yoldan olan sarhoşluk, baygınlık gibi tasarrufların sıhhatine engel olur. Haram yoldan olan sarhoşluk ise hitaba muhatap olmaya engel değildir, dolayısıyla ehliyeti iptal etmez.

* كجهل ذي الهوى بصفات الله تعالى وأحكامِ الآخرة.

* وكجهل الباغي، فيضمن بإتلاف نفس العادل أو مالِه إلّا أن يكون له منعةٌ، فيسقط الإلزامُ. ويجب محاربتُهم وقتلُ أسيرهم وجريحِهم بلا سقوط الإرث عن الطرفين لو ادّعى الباغي الحقّية ولا ضمانٍ لماله المتلَف.

٥ * وكجهل المخالف في اجتهاده الكتابَ أو السنةَ المشهورة أو الإجماعَ.

وإمّا جهلٌ يصلح شبهةً كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح أو الشبهةِ كجهل من اقتصّ بعد عفو شريكه، فلا قصاص عليه، وكجهل من زنا بجارية امرأته أو والده بظنّ الحلّ، فلا حدّ عليه.

وإمّا جهلٌ يصلح عذرًا:

١٠ * كجهل مسلمٍ لم يهاجر أو لم يبلغه الخطابُ.

* وكالجهل بأنه وكيل أو مأذون حتى لا ينفذ تصرّفُهما.

* وكجهلهما بالعزل والحجرِ حتى ينفذ.

* وكجهل المولى بجناية العبد والشفيعِ بالبيع.

ومنها السكر: وهو إمّا بطريق مباح فيمنع كالإغماء صحّةَ

١٥ التصرّفات، أو محذورٍ فلا ينافي الخطابَ، فلا يُبطِل الأهليةَ،

Bu yüzden tüm hükümler, sarhoşu bağlar. Sarhoşun tüm tasarrufları ve mükreh gibi İslam'ı kabul etmesi sahih olur, irtidat etmesi ise sahih değildir. Sarhoş, rücu ihtimali olmayan konularda ikrarda bulunursa veya haddin sebebini bilfiil işlerse kendisine had uygulanır, rücû ihtimali olan konularda ikrarda bulunduğunda ise had uygulanmaz.

Sarhoşluğun sınırı, sözü karıştırmasıdır. Ebû Hanîfe ise haddin gerekli olabilmesi için sarhoşluğun sınırına, yer ile göğü birbirinden fark edememeyi eklemiştir.

Hezl: *Hezl*, ciddiyetin zıddıdır. Sözün hezl olmasının şartı, hezl olduğunun açıkça belirtilmesi olup bunun akit sırasında belirtilmesi şart değildir. Hezl, ehliyetin iki türüne de fiili yapmayı tercih etmeye ve buna razı olmaya da aykırı değildir. Aksine hezl, bunun sonucunda doğacak hükmü tercih etmeye ve buna razı olmaya aykırı bir durumdur.

Tasarruflar ya *inançtır* ya *ihbardır* ya da *inşâdır*.

1) İrtidat konusundaki hezl, gayr-i ciddi olarak söylediği söze inanması sebebiyle değil, bizzat ciddiyetsizliği sebebiyle küfürdür. Kişinin gayr-i ciddi olarak söylediği sözle müslüman olması ise sahihtir.

2) Hezl, ihbar türünden olan tasarrufları mutlak olarak iptal eder.

3) İnşâ olan tasarrufların:

a) *Feshe ihtimali varsa* bu durumda taraflar:

* Ya akdin *aslında muvâza'a* yaparlar. Bu durumda a) Hezilden vazgeçme konusunda ittifak ederlerse (alım-satım belirtilen semen ile) sahih olur. b) Akdin, hezl ve muvâza'a üzerine bina edilmesi konusunda ittifak ederlerse bu ittifakları, ikisi için de kabul edilmiş ebedî şart muhayyerliği gibi olur ve akit fâsid olur, fakat kabz ile mülkiyet söz konusu olmaz. Taraflardan biri bozarsa akit bozulmuş olur. Tarafların her ikisi üç gün içinde onay verirse akit câiz olur. Birinin onay vermesi halinde ise câiz olmaz. c) Akıllarına hiçbir şey gelmediği konusunda ittifak ederlerse veya ihtilaf ederlerse akit, Ebû Hanîfe'ye göre sahih olur; İmâmeyne göre ise sahih olmaz.

* Veya *bedelin miktarında* ya da *bedelin cinsinde muvâza'a* yaparlar. Bu durumda Ebû Hanîfe'ye göre her iki açıdan söz konusu olan şekiller hakkında görünürde yaptıkları akit esas alınır. İmâmeyne göre ise -ikisinin de muvâza'adan vazgeçme konusunda ittifak ettikleri şekil hariç- birinci açının şekillerinde muvâzaa (anlaştıkları akit) esas alınır.

فيلزمه الأحكامُ. ويصحّ تصرّفاته وإسلامه كالمكرَه، لا ردّته. وحُدَّ إن أقرّ بما لا يحتمل الرجوعَ أو باشر سببَ الحدّ، لا بما يحتمله.

وحَدُّه اختلاط الكلام، وزاد لإيجاب الحدّ عدمَ الفرق بين الأرض والسماء.

ومنها الهزل: ضِدُّ الجِدّ، وشرطه التصريحُ به، لا ذكرُه في العقد. ولا ينافي ٥ الأهليتين، ولا اختيارَ المباشرة والرضا بها؛ بل اختيارَ الحكم والرضا به.

فالتصرّفات:

إمّا عقائد، فالهزل بالردّة كفرٌ بعين الهزل لا بما هَزَلَ به، والإسلام هزلًا صحيح،

وإمّا إخبارات، فالهزل يبطلها مطلقًا،

١٠ **وإمّا إنشاءات**: **فإن احتمل الفسخ**:

* فإمّا أن يتواضعا في أصل العقد: فإن اتفقا على الإعراض صحّ البيعُ، وعلى بناء العقد عليه صار كخيار الشرط لهما مؤبّدًا ففسد، لكن لا يملك بالقبض، فإن نقضه أحدُهما انتقض، وإن أجازاه في الثلاثة جاز، لا إن أجاز. وإن اتفقا على أن لم يحضرهما شيءٌ أو اختلفا صحّ عنده، لا عندهما.

١٥ * وإمّا في قدر البدل أو جنسِه: فالعبرة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين، وعندهما بالمواضعة في صور الوجه[١] الأوّل إلّا عند إعراضهما.

١ وفي المرآة: قوله «الوجه» من الشرح.

b) *Feshe ihtimali yoksa* bu tasarrufların:

* Bazılarında mal söz konusu olmaz. Mesela talak, köle azadı, kısası affetme, yemin ve nezir böyledir. Bu tür tasarrufların tamamı sahih olup hezl bâtıldır.

* *Bazılarında mal, tâbi konumdadır.* Mesela nikâh böyledir. Bu tür tasarruflarda hezl: a) Ya akdin aslındadır ki, bu durumda akit, bağlayıcıdır b) Veya bedelin miktarındadır. Bu durumda taraflar hezilden vazgeçme konusunda ittifak ederlerse mehir iki bin dirhem olur. Akdi, muvâza'alı olan miktara dayandırma konusunda ittifak etmeleri durumunda ise mehir bin dirhem olur. Taraflar akıllarına herhangi bir şeyin gelmediği konusunda ittifak ederler ve bina etme ve vazgeçme konusunda ihtilaf ederlerse bir görüşe göre mehir bin dirhem, diğer görüşe göre ise iki bin dirhem olur. c) Yya da bedelin cinsindedir. Bu durumda muvâza'adan vazgeçme konusunda ittifak etmeleri durumunda mehr-i müsemmâ gerekir. Akdi muvâza'a üzerine bina etme konusunda ittifak etmeleri durumunda mehr-i misil gerekir. Akıllarına bir şeyin gelmediğinde ittifak etmeleri ve vazgeçip vazgeçmeme konusunda ihtilaf etmeleri durumunda Muhammed, Ebû Hanîfe'den mehri misil gerektiğini, Ebû Yûsuf ise mehr-i müsemmâ gerektiğini rivayet etmiştir. İmâmeyne göre ise bu iki durumda da mehr-i misil gerekir.

* *Bazılarında ise mal bizatihi amaçtır.* Hezl ister tasarrufun aslında olsun ister bedelin miktarında olsun ister bedelin cinsinde olsun muhâle'a ve benzeri tasarruflar böyledir. Bu durumda: a) Tarafların muvâza'adan vazgeçtiklerinde ve akıllarına bir şey gelmediğinde ittifak etmeleri durumunda ve muvâza'adan vazgeçip geçmediklerinde ihtilaf etmeleri durumunda talak ve mal ittifakla gerekli olur. b) Tarafların akdi görünüşteki akit üzere bina etme konusunda ittifak etmeleri durumunda da İmâmeyne göre hüküm aynıdır. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu durumda talakın gerçekleşmesi, kadının talakı istemesine bağlıdır.

Hezl, ibrâyı bâtıl kılar. Yine hezl, taleb-i muvâsebeden önce şüf'ayı, taleb-i muvâsebe sonrasında ise teslimi (şüf'a hakkından vazgeçmeyi) geçersiz kılar.

Sefeh: Sefihlik, ehliyetin iki türüne de tasarruflara da aykırı bir durum değildir. Sefih olarak büluğa eren kişiye mallarının verilmeyeceği konusunda ittifak vardır. İmâmeyne göre kısıtlılık, rüşd haline kadardır. Ebû Hanîfe'ye göre ise kısıtlılık rüşd yaşına kadar olup bu da yirmi beş yaşıdır. Büluğdan sonra sefih olan kimsenin hacir altına alınıp alınmayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe buna mutlak olarak karşı çıkmıştır. İmâmeyn ise feshi kabul eden konularda hacir konulabileceği görüşündedir.

وإن لم يحتمل الفسخ:

* فمنه ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر، فكلّه صحيح والهزل باطل.

* ومنه ما يكون المال فيه تبعًا كالنكاح، فالهزل إمّا **في الأصل**: فالعقد لازم، ٥ **أو في قدر البدل**: فإن اتفقا على الإعراض فالمهر ألفان، وعلى البناء فألفٌ، وعلى أن لم يحضرهما شيءٌ أو اختلفا فقيل: ألفٌ وقيل: ألفان، **أو جنسِه**: ففي الإعراض المسمّى والبناءِ مهرُ المثل وعدمِ الحضور والاختلافِ روى محمد مهرَ المثل وأبو يوسف المسمّى، وعندهما مهرُ المثل.

* ومنه ما يكون المال فيه مقصودًا كالخلع ونحوه سواء هزلًا في الأصل أو ١٠ القدر أو الجنس، ففي الإعراض وعدمِ الحضور والاختلافِ يلزم الطلاقُ والمالُ، وكذا في البناء عندهما، ويتوقّف على مشيئتها عنده.

وهو يبطل الإبراءَ، والشفعةَ قبل طلب المواثبة وبعده التسليمَ.

ومنها السفه: وهو لا ينافي الأهليتين ولا التصرّفات. واتفق على منع مال مَنْ بلغ سفيهًا إلى الرشد عندهما، وسِنّه عنده -وهو خمس وعشرون سنةً- ثمّ ١٥ اختلف في حجر من سفه بعد البلوغ، فمنعه مطلقًا، وجوّزاه فيما يقبل الفسخ.

Yolculuk: Yolculuk, ehliyetin iki türüne de hükümlere muhatap olmaya da aykırı bir durum değildir. Fakat hastalıktan farklı olarak bazı hükümler açısından mutlak hafifletme sebebidir. Buna göre yolculuk, dört rekâtlı namazların kasredilerek edâ edilmesinde ve orucun edâsının ertelenmesinde etkili olur. Fakat yolculuk, ihtiyarî bir durum olduğu için oruç tutan yolcunun ve yolculuğa çıkan oruçlu mukim kimsenin, keffaret düşmüş olsa bile hastadan farklı olarak Ramazan'da orucunu bozması helal değildir. Mukim kimse orucunu bozup sonra yolculuğa çıksa keffaret düşmez. Mukim kimsenin hastalanmasında ise durum farklıdır.

Yolculuk hükümleri, *eser* sebebiyle istihsandan dolayı yerleşim yerinden çıkmakla sabit olur. Üç günden önce ikamet edilmesi durumunda bulunduğu yerin ikamet yeri olması şart değildir.

Hata: Hata, ehliyetin iki türüne de aykırı bir durum değildir. Fakat hata, ictihâddan kaynaklandığında Allah haklarının düşmesinde uygun bir mazerettir. Keffareti gerektiren bir tür taksirden uzak olmasa da hata, cezaların düşmesi konusunda şüphe olmaya da uygundur. Öyle ki, kişi, hata sebebiyle günahkâr olmaz, had ve kısas uygulanmaz. Hata, kul haklarının düşmesinde uygun bir mazeret değildir. Öyle ki, hata sonucunda haksız fiilden kaynaklanan tazmin gerekli olur. (Hata ile adam öldürme durumunda) hafifletilmiş olarak diyet ödenmesi gerekir ve keffaret vâcip olur. Hata ile boşayanın talakı sahihtir. Hasmının kendisini doğrulaması halinde kişinin hatalı olarak yaptığı alım-satım akdinin mükrehin alım-satımında olduğu gibi nâfiz olmaksızın mün'akid olması gerekir.

İkrah: İkrah iki türlüdür: *Birincisi*, canın ya da bir uzvun itlaf edilmesi gibi rızayı yok eden ve ihtiyarı bozan ikrahtır ki bu, *mülcî ikrah*tır. İkincisi, kişinin hapsedilmesi, bağlanması, dövülmesi gibi bir şeyle zorlanmasında olduğu gibi rızayı yok eden fakat ihtiyarı bozmayan ikrahtır. İkrah, mutlak olarak ehliyetin iki türüne, hitaba muhatap olmaya ve ihtiyarı sakatlasa da ihtiyara aykırı bir durum değildir. Mükrehin fâsid ihtiyarıyla zorlayanın sahih ihtiyarı çatıştığında mümkün olduğu takdirde sahih olan ihtiyar, fâsid olan ihtiyara tercih edilir. Aksi takdirde hüküm, fâsid olan ihtiyara nispet edilir.

* Sözlü tasarruflarda konuşanın, başkası için vasıta konumunda olması uygun olmaz, dolayısıyla sözlü tasarruflar konuşan mükreh ile sınırlı kılınır.

ومنها السفر: وهو لا ينافي الأهليتين والأحكامَ، لكنّه سبب التخفيف مطلقًا بخلاف المرض، فيؤثّر في قصر ذوات الأربع وتأخيرِ الصوم، لكنّه لكونه اختياريًّا لم يحلّ الفطرُ لمسافرٍ صام وصائمٍ سافر في رمضان وإن سقط الكفارةُ بخلاف المريض، ولا تسقط إذا أفطر ثمّ سافر بخلاف ما إذا مرض.

٥ وأحكامه تثبت بالخروج استحسانًا بالأثر، وفي الإقامة قبل الثلاثة لا يشترط موضعُها.

ومنها الخطأ: وهو لا ينافيهما، لكنّه يصلح عذرًا في سقوط حقّ الله تعالى إذا صدر عن اجتهاد، وشبهةً في العقوبة حتى لا يأثم ولا يُحدّ ولا يقتصّ وإن لم ينفكّ عن تقصير يوجب الكفارةَ، لا حقوقِ العباد حتى يلزم ضمانُ العدوان، ١٠ ووجب الديةُ على وجه التخفيف والكفارةُ. ويصحّ طلاقه. وينبغي أن ينعقد بيعه بلا نفاذٍ إذا صدّقه خصمُه كبيع المكرَه.

ومنها الإكراه: وهو نوعان: ما يُعدِم الرضا ويُفسِد[1] الاختيارَ بأن يكون بإتلاف النفس أو العضوِ وهو المُلْجِئ. وما يُعدِم الرضا ولا يُفسِد الاختيارَ بأن يكون بحبسه أو قيده أو ضربه أو نحوها. وهو مطلقًا لا ينافيهما ولا الخطابَ ولا ١٥ الاختيارَ وإن أفسده. فإذا عارضه صحيحٌ يُرجّح على الفاسد إن أمكن، وإلّا بقي منسوبًا إلى الفاسد.

* ففي الأقوال لا يصلح المتكلّمُ آلةً لغيره، فاقتصرت عليه.

---

[1] د: ولا يفسد.

Sözlü tasarruf, talak ve benzeri tasarruflarda olduğu gibi feshe ihtimali olmayan ve rızaya bağlı olmayan tasarruflardan ise bu söz, ikrah ile bâtıl olmaz. Bir kadın, talak karşılığında mal ödemeyi kabul etmeye zorlansa mal ödenmeksizin kadın boşanmış olur. Koca, bir mal karşılığında karısını boşamaya zorlanacak olsa talak da mal da gerekli olur. Aksi takdirde (feshe ihtimali olan bir tasarruf ise) sözlü tasarruf fâsid olur. Mesela alım-satım ve benzeri tasarruflar böyledir.

* İkrah altında yapılan ikrarların hiçbiri sahih değildir.

* Yeme ve zina fiillerinde olduğu gibi fiillerin bir kısmı, sözler gibidir, dolayısıyla mükreh ile sınırlıdır. Bir kısmı ise sözler gibi değildir. a) Mükrehin alet oluşundan dolayı cinayet mahallinin değişmesi gerekli olursa (hüküm, sözlerde olduğu gibi) yine yapan mükreh ile sınırlı kalır. Mesela ihramlı birinin diğer ihramlı bir kimseyi, av hayvanını öldürmeye zorlaması ve alım-satım ve mebî'in teslimine zorlama böyledir. b) Aksi takdirde (cinayet mahallinin değişmesi gerekmezse) hüküm, doğrudan zorlayana nispet edilir. Mesela ikrah yoluyla mal ve can telefi böyledir. Bu durumda günah hariç cinayetin gereği sadece zorlayana gerekir.

Haram kılınan fiiller birtakım kısımlara ayrılır:

* *Birincisi*, adam öldürme, adam yaralama ve zina gibi ikrah ile hiçbir şekilde düşmeyen ve ruhsatın da söz konusu olmadığı haramlıktır.

* *İkincisi*, şarap içme ve domuz eti ve meyte yeme gibi ikrah ile düşen haramlıktır. Mülcî ikrah, bunları mübah kılar. Bu durumda mükreh, leş ve benzeri şeyleri yemekten kaçınır ve öldürülürse bunların haramlığının düştüğünü biliyorsa günahkâr olur. Aksi takdirde günahkâr olmaması umulur.

* *Üçüncüsü*, ikrah sebebiyle düşmeyen, fakat ruhsata ihtimali olan haramlıktır. Bu haramlık ya Allah haklarıyla ya da kul haklarıyla ilgilidir. Allah haklarıyla ilgili haramlık, inkârı dile getirmek gibi düşme ihtimali olmayan Allah haklarında ya da ibadetler gibi düşme ihtimali olan Allah haklarında söz konusu olur. Bu durumda mükreh, mülcî ikrah sebebiyle ruhsata sahip olur. Sabreder ve öldürülürse de şehit olur. Kul haklarıyla ilgili haramlık ise müslümana ait malın ikrah ile telef edilmesi gibidir. Bu kısmın hükmü de Allah haklarındaki haramlığın hükmü gibidir.

فإن كان ممّا لا[1] ينفسخ ولا يتوقّف على الرضا لم يَبطل به كالطلاق ونحوه. فإذا أكرهت على قبول مال الطلاق تطلق بدونه، وإذا أُكرِه يلزمان؛ وإلّا فسد كالبيع ونحوه.

* ولا يصحّ الأقارير كلها.

* والأفعال بعضها كالأقوال فيقتصر كالأكل والزنا، وبعضُها لا. فإن لزم من آليته تبديلُ محلّ الجناية اقتصر أيضًا كإكراه مُحرِمٍ مُحرِمًا على قتل صيد والإكراهِ على البيع والتسليم؛ وإلّا نُسِبَ إلى الحامل ابتداءً كإتلاف النفس والمال، فموجَب الجناية عليه فقط إلّا الإثم.

والحرمات أنواع:

* حرمةٌ لا تسقط ولا تدخلها رخصةٌ كالقتل والجرح والزنا.

* وحرمةٌ تسقط كالخمر والخنزير والميتة، فالملجئ يُبيحها، فلو امتنع أَثِمَ إن علم؛ وإلّا فيُرجَى.

* وحرمةٌ لا تسقط لكنّها تحتمل الرخصةَ، وهي: إمّا في حقوق الله تعالى التي لا تحتمله كالتكلّم بالكفر أو التي تحتمله كالعبادات فيُرخّص بالملجئ، وإذا صبر صار شهيدًا، وإمّا في حقوق العباد كإتلاف مال المسلم، وحكمه حكم ما في حقوقه تعالى.

---

[1] م د – لا.

HÂTİME: İCTİHÂD

İctihâd, şer'î-fer'î hükmün, delilinden çıkarılması konusunda olanca çabayı sarf etmektir.

Mutlak ictihâdın şartı, müctehidin dil ve şer' açısından anlamları ve kısımlarıyla birlikte Kitab'ın bilgisini, metni ve senediyle birlikte Sünnet'in bilgisini, icmâ konularını ve kıyas şekillerinin bilgisini kuşatmasıdır.

İctihâdın hükmü, hata ihtimali söz konusu olmakla birlikte zann-ı gâliptir. Mu'tezilenin aksine müctehid bazen hata eder, bazen de isabet eder. Çünkü bize göre Allah katında hüküm tektir, onlara göre ise birden fazladır.

Mu'tezilenin bu konudaki gerekçesi şudur: Hüküm birden fazla olmamış olsaydı, güç yetirilemeyen bir şeyin teklif edilmesi söz konusu olurdu. Diğer yandan hüküm konusunda yapılan ictihâd, kıble meselesinde yapılan ictihâd gibi olup kıble konusunda ittifakla doğru, birden fazladır.

Deriz ki, müctehidin yükümlülüğü doğruyu tutturmak değil, ictihâd etmektir. Diğer yandan hak birden fazla olsaydı bu durumda imamın halini bildiği halde ona muhalefet edenin namazı bozulmazdı. Kâbe konusunda hata eden kişinin namazını iâde etmemesi ise Kâbe'nin kendisinin amaçlanmamış olması sebebiyledir.

Bizim gerekçemiz ise şudur: Doğru, birden fazla olmuş olsaydı, müctehidin ictihâdının değişmesi veya mukallidin müctehid haline gelmesi durumunda bâtıl bir sonuç doğardı.

Mu'tezileden bazıları hariç tutulursa bu ihtilaf, aklî konularda değil, şer'î konulardadır.

Diğer yandan ictihâdında hata eden müctehid, ictihâda sevap terettüp etmesi sebebiyle başlangıç itibariyle doğruyu tutturmuştur. Bir görüşe göre, hadiste geçen *hata*nın mutlak olması sebebiyle müctehid başlangıç itibariyle de doğruyu tutturmamıştır.

Deriz ki, bunun usul meselelerinde dikkate alınacağı kabul edilse bile mutlakın gereği olan kâmil hata, hatalı ictihâda sevabın terettüp etmesi engelinden dolayı söz konusu olmaz.

﴿الخاتمة:[1] في الاجتهاد﴾

وهو استفراغ المجهود في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله.

وشرط مطلقه: أن يحوي علمَ الكتاب بمعانيه لغةً وشرعًا وأقسامِه والسنةِ بمتنها وسندها ومواردِ الإجماع ووجوهِ القياس.

وحكمه: غلبة الظنّ على احتمال الخطأ، فالمجتهد يخطئ ويصيب خلافًا للمعتزلة بناءً على أنّ الحكم عند الله تعالى واحدٌ عندنا ومتعدّدٌ عندهم. ٥

لهم: أنه لو لم يتعدّد لكُلّف بغير المقدور، وأنّ الاجتهاد في الحكم نحوُه في القبلة، والحقّ فيه متعدّدٌ اتفاقًا.

قلنا: التكليف بالاجتهاد لا إصابةِ الحقّ، ولو تعدّد لَمَا فسد صلاة من خالف الإمامَ[2] عالمًا حالَه، وعدم إعادة المخطئ للكعبة لكونها غيرَ مقصودة.

ولنا: لو تعدّد لزم الفسادُ إذا تغيّر الاجتهادُ أو صار المقلّد مجتهدًا. ١٠

وهو في الشرعيات لا العقليات إلّا عند بعضهم.

ثمّ المخطئ مصيبٌ ابتداءً لترتّب الحسنة، وقيل: لا، لإطلاق «الخطأ» في الحديث.

قلنا: لو سلّم الاعتدادُ به في الأصول فقد تخلّف مقتضاه لمانع ترتّب الحسنة.

---

١ ف: خاتمة.

٢ وفي المرآة: صلاة مخالف الإمام.

Doğrunun yolunun açık olması müstesna müctehid, hatadan dolayı ikaba maruz kalmaz.

Ictihâd bölünmez. Doğru olan, bu görüştür.

Hamd, doğruyu ilham eden Allah'adır. Dönüş ve yöneliş sadece O'nadır.

** *** **

5 Allah'ın yardımıyla kitap, bizzat müellifi **Mehmed b. Ferâmurz b. Ali**'nin eliyle **875** senesi Şaban ayının sonunda yazıldı. Kitabın ilk telifinin bitişi ise **839** yılı Safer ayının sonlarıydı.

ولا يُعاقب عليه إلّا أن يكون طريق الصواب بيّنًا.

وهو غير متجزّئ هو الصواب.

الحمد لله ملهم الصواب وإليه المرجع والمآب.[1]

** *** **

قد انتهى سير قدم القلم بعون الله بارئ النسم على يد مؤلف هذا الكتاب أضعف عباد الله الوهاب **محمد بن فرامرز بن علي** عاملهم الله تعالى بلطفه الخفي والجلي في آخر شعبان **سنة خمس وسبعين وثمانمائة** وقد كان الفراغ عن جمعه وتأليفه وترتيبه وتصنيفه في أواخر صفر **سنة تسع وثلاثين وثمانمائة.**

تم كتاب

مرقاة الوصول إلى علم الأصول

ويليه شرحه

مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول

١ في نسخة ف قيد الفراغ هكذا: قد فرغ قدم القلم عن المسير في التجريد على يد المنهمك في التقصير مصوّر هذه الكلمات بأحسن التصوير ومؤلف هذه الألفاظ والحروف التي هي لجواهر المعاني أوعية وظروف محمد بن فرامرز بن خواجه علي عاملهم الله تعالى بلطفه الجليّ والخفيّ في يوم الجمعة منتصف ذي الحجة سنة ثلاث وستين وثمانمائة، الحمد لله على التوفيق.

MİR'ÂTÜ'L-USÛL
FÎ ŞERHİ MİRKÂTİ'L-VUSÛL

MOLLA HÜSREV

Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun.

مرآة الأصول
في شرح مرقاة الوصول

مُلَّا خُسْرَوْ
رحمة اللّٰه عليه

Mir'âtü'l-Usûl'ün Mukaddimesi[1]

Rahman ve Rahîm Allah'ın Adıyla

Hamd, Âdemoğlunu sağlam akılla[2] şereflendiren ve yardımının nuruyla onları dosdoğru yola ileten,[3] helak edecek şeylerden uzak durup cehennem azabından kurtulsunlar ve kendilerini kurtaracak şeyleri yapıp ebedi nimetlerin bulunduğu cennete girsinler diye engin lütfuyla onlar için birtakım hükümler koyan ve kullarından bazılarını lütfuyla bu hükümleri çıkarmaya muvaffak kılan Allah'adır. Bir olan Allah'tan başka ilah olmadığına ve onun ortağı olmadığına samimi, içten gelen ve "*Allah'a kalb-i selim ile gelenler hariç ne mal ne de evlatların fayda vermediği o günde*" (Şuarâ, 26/88-89) fayda verecek şekilde şehâdet ederim.

Bulutlar gözyaşlarıyla nebata cömertlik sunduğu ve kumluk çöllerde bitkiler bittiği sürece salat ve selam, hikmet dolu Kitap ile kendi katından desteklenen ve hakikat yolları azametli sünnetleriyle doğrultulan zata, Muhammed'e, âline ve kalanı tamamlama konusunda birleşen ve simsiyah kesif bulutlar gibi şüphe karanlıklarını reylerinin ışıklarıyla dağıtan ashabına olsun.[4]

Bundan sonra bilesin ki, saf tabiatların kazanacağı en iyi şey ve kesbedici uzuvların elde etmeye meyledeceği en üstün şey, bağışlanma ve rıza vesilesinin kazanılacağı şeylerin ilmidir. Bu da kişiyi İslamî hakikatlerin zirvelerine yükseltecek olan usul ilmi olup hükümlere ilişkin inceliklerin (delillerin) kulpları bundan inkişaf eder.

1 *Mirkât* metninde ve *Mir'ât* şerhinde ana başlıklar bulunmakla birlikte çoğu yerde bu başlıklar *metin* ve şerh karışık olarak verilmiştir. Bu yüzden hem çeviride hem de tahkikte konunun içeriğine uygun olarak yeniden başlıklandırma yapılmıştır.

2 **Minhuvât:** Bu ifadeyle "*Biz, Âdemoğlunu şerefli bir varlık kıldık.*" (İsrâ, 17/70) âyetine işaret edilmektedir. Müfessirlerin çoğu, âyette geçen "kerremnâ" ifadesiyle insana aklın bahşedilmiş olmasının kastedildiği görüşündedir.

3 **Minhuvât:** Bu ifadeyle "*Allah, selam yurduna çağırıyor ve dilediğini doğru yola iletir.*" (Yûnus, 10/25) âyetine işaret edilmektedir.

4 Molla Hüsrev, *berâat-i istihlâl* sanatı doğrultusunda bu paragrafta usûl kitaplarında sıralandığı şekliyle dört delile yani Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyasa işaret etmiştir. Kitap ve Sünnet açıkça belirtilmiştir. İcmâya ise *birleşen* ifadesiyle, kıyasa ise *rey* kelimesiyle işaret edilmiştir. Aynı edebî nükte *Mirkât* metninde de mevcuttur.

[مقدمة مرآة الأصول][1]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرّم بني آدم بالعقل القويم[2] * وهداهم بنور توفيقه إلى الصراط المستقيم[3] * شرع لهم الأحكامَ بطَوْله العميم * ووفّق بعضَهم لاستنباطها بفضله الفخيم * لِيُخَلَّوْا عن المُرْدِيات فيَنْجُوا عن عذاب الجحيم * ويُحَلَّوْا بالمُنْجِيات فيَحُلُّوا بالنعيم المقيم * وأشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له شهادةً عن الضمير الصميم * وتنفع ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء ٢٦/٨٨-٨٩] *

والصلاة والسلام[4] على مَن أُيِّدَ من عنده بالكتاب الحكيم * وسُدّد مناهجُ الحقّ بسُننه الجريم * محمدٍ وآله وصحبه[5] المُجمِعين على تتميم العصيم * والقاشِعين[6] بأنوار الآراء ظُلَمَ شُبَهٍ كالطريم[7] * ما جاد الغمامُ بدَمْعِه على الغميم[8] * ونبت القضيمُ[9] في مَهَامِه[10] الْقصيم[11] *[12]

أمّا بعد: فإنّ أوْلى ما تقترحه القرائحُ القوارحُ * وأعلى ما تَجْنَحُ إلى تحصيله الجوارحُ الجوارحُ[13] * ما يُتوسّل به إلى وسيلة الغفران * ويُتوصّل به إلى ذريعة الرضوان * وهو علم الأصول الذي به يُعْتَلَى ذُرَى الحقائق الإسلامية * ومنه يُجْتَلَى[14] عُرَى[15] الدقائق الأحكامية *

---

١ العناوين التي خلال النص بين علامتي [ ] من عمل المحقق.

٢ وفي هامش د: مأخوذ من قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء ١٧/٧٠] فإنّ أكثر أهل التفسير على أنّ المراد بـ«التكريم» إعطاء العقل، «منه».

٣ وفي هامش د: مأخوذ من قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [يونس ١٠/٢٥]، «منه».

٤ ف - والسلام.

٥ م: وأصحابه.

٦ وفي هامش د: أي: الكاشفين، «منه».

٧ وفي هامش د: الطريم: هو السحاب الكثيف، «منه».

٨ وفي هامش د: الغميم: النبت، «منه».

٩ وفي هامش د: القضيم: شعير الدابة، «منه».

١٠ وفي هامش د: والمهامه: جمع مهمه بمعنى المفازة، «منه».

١١ وفي هامش د: والقصيم: الرملة، «منه».

١٢ أشار المصنف في هذه الفقرة إلى الأدلة الأربعة على الترتيب الذي أورد في الكتب الأصولية. أمّا إشارته إلى الكتاب والسنة فظاهر. وأمّا الإجماع فقد أشار إليه بقوله «والمجمعين» وأمّا القياس فقد أشار إليه بقوله «الآراء»، وهذه النكتة موجودة في متن المرقاة أيضًا.

١٣ وفي هامش د: الاقتراح: السؤال، والمراد ههنا الطلب. والقرائح: جمع قَرِيحَة بمعنى الطبيعة. والقوارح: جمع قَارِح بمعنى القُوَى. والجنوح: المَيْل. والجوارح الأولى بمعنى الأعضاء والثانية بمعنى الكواسب، «منه».

١٤ وفي هامش د: الاجتلاء: النظر إلى الشيء مجلوًّا، «منه».

١٥ وفي هامش د: والعرى: جمع عُرْوَة، وهي ما يكون للكنوز ونحوه، «منه».

Usul ilminde büyük âlimlerin, şerefli fazilet sahibi kişilerin -*Allah hepsini selam yurduna yerleştirsin*- her biri, hastaya şifa veren ve susuzluktan yananı suya kandıran uzun ve kısa kıymetli pek çok kitap telif etmişlerdir. Bunlar içinde Fahrulislam Pezdevî'nin[1] *Usul*'ü özellikle anılmalıdır. Bu eser, usul çölünün şaşmaz sağlam kayası ve yapılması kolay iş değildir. İlim ve kemal sahiplerinin sözleri, kadrinin yüceliğine şehâdet etmiş, rezillerin mızrak gibi sivri dilleri, konumunu küçültmekten imtina etmiştir. Bundan sonra usul ilminde eser yazmak, bab ve fasıllar düzenlemek, denize ihtiyaç duyulduğunda bir avuç su ile yağmura ihtiyaç duyulduğunda da bir damla su ile yardım etmek gibidir.

Evet, durum böyle olsa da şayet bir kimse, ifadeyi gözden geçirip düzeltmeyi, kolayca anlaşılmasını sağlamayı, maksadını ortaya koyarak imamın görüşünü keşfetmeyi, meselenin hakikatini ortaya koyarak onu savunmayı amaçlarsa kınayan hasetçiler hoşlanmasa da bu kimsenin bu alanda eser yazmaya azmetmesi ve yönelmesi câizdir.

Aslanın izlerini takip eden, bu sayede yaban eşeklerinden
Arta kalanlara ulaşır, zira aslan dilediği kadar yer.

Kusurumu itiraf eden ve seçkin âlimlerin göğüslerindeki denizlerden avuçlayan olmakla birlikte âlimlerin kalplerinde gizli olan şeyleri hissetmek beni isteklendirdi, onların sır dolu mahzenlerine muttali olmak beni sevdalandırdı. Kitap konusunda bunları derleyip toparlamaktan, tenkit ve düzeltmekten başka bir yol bulamadım.

1 **Fahrulislâm:** Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim el-Pezdevî (ö. 482/1089). Hicrî 400 yılları civarında doğmuştur. *Ebü'l-Usr* künyesiyle maruftur. Zamanının önde gelen Hanefî âlimlerinden olup usûl ve fürû'a ait eserleri mevcuttur. Fıkıh usûlünde yazdığı eser, Hanefî usul anlayışının yerleşmesinde ve sistemleşmesinde oldukça etkili olmuş ve yazıldıktan sonra hemen hemen hiçbir Hanefî usulcünün müstağni kalamadığı bir eser olmuştur. Eser üzerine birçok şerh yazılmıştır. Molla Hüsrev de bu eser üzerine bir şerh yazmaya başlamış ancak baş tarafından az bir bölümü şerhettiği bu eseri tamamlayamamıştır. Pezdevî'nin bu meşhur usul eseri dışında Hanefî usulcülerden Debûsî'nin *Takvîmü'l-Edille* isimli usûl eserine yazdığı bir şerh bulunmaktadır. Kaynaklarda ismi geçmekle birlikte günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 205-206; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 125; Murtezâ Bedir, Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *DİA*, 34/264-266.

وقد صنّف فيه العلماءُ العِظامُ والفضلاءُ الكرامُ * بوّأهم الله تعالى دار السلام * كتبًا معتبرةً * مطوّلةً ومختصرةً * كلٌّ منها يشفي ذا العِلّة * ويسقي ذا الغُلّة * لا سيّما[١] أصولُ الإمام * فخر الإسلام[٢] * فإنه قُلاعَةٌ[٣] في بيداء الأصول * لا وَرَعٌ[٤] هَيِّنُ الحصول * شهدت بجلالة[٥] قدرِه كلمةُ الكَمَلَة[٦] الفُحولِ * وزهدت في[٧] تنقيص شأنه أَسِنَّةُ[٨] ألسنة الفُسُول[٩] * فالإقدامُ بعدها على تصنيف في الأصول * وترصيفِ أبوابٍ وفصولٍ * كالإعانة بالغَرْفَة حين الاستعانة باليَمِّ * والإغاثَةِ بالقطرة عند الاستغاثة بالدِّيَم *

نعم، إن قصد أحدٌ[١٠] تهذيبَ الكلام * وتقريبَه إلى الأفهام * أو استِطلاعَ رأْيِ رئيسٍ قَمْقَامٍ * والذبَّ عنه بكشف المرام * وتحقيقَ المقام * لساغ له العزمُ والإقدامُ * وإن لم يُعجِب الحسدةَ اللِّئَامَ *

وَمَنْ يَقْفُ آثَارَ الْهِزَبْرِ[١١] يَنَلْ بِهِ[١٢] * طَرَائِحَ[١٣] حُمْرِ الْوَحْشِ إِذْ هُوَ رَاتِعُ[١٤]

ثمّ إنّي مع أنّي بالقصور معترِفٌ * ومن بُحُور نُحُور النحارير مغترِفٌ * قد اسْتَهْوَانِي[١٥] الشعورُ بمكنونات ضمائر الأحبار * واسْتَهَامَنِي[١٦] العثورُ على مخزونات سرائر الأخيار * ولم أَرَ إليه سبيلًا غيرَ الجمع والترتيب * ولم أجد عليه دليلًا سوى النقْد والتهذيب *

١ ف: سيّما.
٢ فخر الإسلام: هو أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي (ت. ٤٨٢هـ/١٠٨٩م)، ولد في حدود سنة ٤٠٠ هـ. ويكنى أيضًا بـ«أبي العسر»، وكان أحد أعلام الحنفية في زمانه، وله مؤلفات في الأصول والفروع، من أهم مصنفاته «أصول البزدوي» الذي ألّفه في الأصول ولم ينل شهرته إلّا قليل من الكتب ولم يستغن عنه أحد من الأصوليين في المهذب الحنفي بعد أن كتب، وله شروح كثيرة. وله أيضًا في الأصول «شرح تقويم الأدلة» للدبوسي، ولكن لم يصل إلينا فيما نعلم. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا ٢٠٥-٢٠٦؛ والفوائد البهية للكنوي، ١٢٥.
٣ وفي هامش د: القلاعة: صخرة عظيمة في فضاء سهل (صحاح)، «منه».
٤ وفي هامش د: الوَرَعُ: الصغير الضعيف الذي لا غِناء عنده (صحاح)، «منه». كذا ضبط المصنف في ف وفي د. وبيّن معناه كما أثبتنا في منهواته. وفي بعض نسخ المستنسخين «لا دِرْعٌ» بمعنى ثوب الحرب.
٥ وفي هامش د: يقال جِلّةٌ جَرِيمٌ أي: عِظام الأجرام (صحاح)، «منه».
٦ وفي هامش د: الكَمَلَة: جمع كامل، «منه».
٧ ف: عن.
٨ وفي هامش د: أَسِنَّة: جمع «سِنان»، «منه».
٩ وفي هامش د: جمع فَسْل، وهو أراذل الرجال، «منه».
١٠ ف: قاصد.
١١ وفي هامش م: أي: الأسد، «منه».
١٢ وفي هامش د: أي: يصل فيه، «منه».
١٣ وفي هامش م: جمع طريحة بمعنى القطعة المطروحة، «منه». وفي هامش د: جمع طريحة بمعنى قِطْعَة مطروحة، «منه».
١٤ وفي هامش د: أي: آكِل، «منه». وفي هامش م: أي: آكل، يقال: رتعت الماشية ترتع رتوعًا، أي: أكلت ما شاءت (صحاح)، «منه».
١٥ وفي هامش م د: أي: جعلني ذا هوًى واشتياق، «منه».
١٦ وفي هامش م: يقال: قلب مستهام، أي: هائم ذا حبّ من العشق، «منه». وفي هامش د: أي: جعلني هائمًا وعاشقًا، «منه».

Şerhten önce sistemli alelacele bir metin, bilakis isabetli bakışların oklarının avladığı ilave faydaların ve keskin fikirlerin ellerinin dizdiği inci gerdanlıkların yanı sıra önceki âlimlerin fikirlerinin özetini, sonrakilerin bakış açılarının özünü içeren, sistemi güzel bir *mecelle* yazdım.

Sonra insanların tabiatlarına haset ve inadın hâkim olduğu, *kulların yaptıkları sebebiyle karada ve denizde fesadın yayıldığı*[1] bir zamanda yaşamam sebebiyle bu metni, hicran zaviyelerine attım, nisyan örümcekleri de üzerine ağlarını ördü. Zira tabiatlarına haset ve inadın hâkim olduğu bu kişilerin en üstün meziyetleri, insanları doğru ve düzgün yoldan çevirmek, örnek tutumları da keskin dişleri ve sivri dilleriyle deriyi parçalamaktır. Bunlar, hakka ulaştıran bir hidayet rehberi ve kılavuz bulmaksızın dalâletin çıkmaz dar sokaklarına daldılar. "*Yoksa sen, onların çoğunun hakkı dinleyeceğini ya da düşüneceğini mi sanıyorsun. Onlar, ancak hayvanlar gibidirler, hatta izledikleri yol bakımından daha da sapıktırlar.*" (Furkân, 25/44). Tâ ki, ilham diliyle -ki, bu bir vehim değildi- bu metnin yüzünden örtüyü kaldırıp insanların arasına çıkarmam emredildi.[2] Bunun üzerine bu işi yapmak için kolları sıvadım, gündüzleri ve geceleri uykusuz geçirdim.

Lütuf ve kerem sahibi Allah'ın hamd ve yardımı ile
Doğdu, doğudan yükselen dolunay gibi bu mecelle

Aydınlandı sayesinde fürûun yolları
Açıldı sayesinde usûlün kolları

Tazelendi sayesinde fürûun dalları
Sağlamlaştı sayesinde usûl binası

Baktığında yüzünün beyazlığına ehli
Tecelli eder bir gerdanlık ve inci dizisi

---

1 Bu ifadeyle Rûm 30/41 âyetine işaret edilmektedir.

2 **Minhuvât:** "Ta ki, ilham diliyle bana emredildi." sözü, metni yazdıktan sonra vuku bulan bir hadiseye işaret etmekte olup bu da şudur: Rüyamda kendimi bir yolda giderken gördüm. Yolda büyüklerin tavırlarına sahip beyaz elbiseli birtakım adamların bana doğru geldiklerini gördüm. Derken bana iyice yaklaştılar. Reisleri beni karşıladı ve onunla musafahalaştım. Bana "Usul konusunda bir metin yazdın. Niye onu gün yüzüne çıkarmıyorsun?" dedi. Ben de "Bunu gün yüzüne çıkarmak için yazmadım, aksine ashabımızın sözlerini araştırmak ve maksatlarına vakıf olmak için yazdım." diyerek mazeret beyân ettim. O zât, benim bu mazeretimi kabul etmeyip istifade edilmesi için metni gün yüzüne çıkarmam konusunda son derece ısrar etti. Onun bu ısrarını görünce söylediği şeyi üstlendim. Uyandıktan sonra bu rüyayı salihlerden bir arkadaşıma anlattım. O da "O zât sana bu metni şerh etmeni emretmiş, çünkü yazdığın metnin şerhe ihtiyacı var. Şerh olmadan bu metinden tam anlamıyla istifade edilemez." dedi. Bunun üzerine ben de şerhe başladım. Bu şerhi tamamlamayı nasip eden Allah'a hamd olsun."

فرتّبتُ أوّلًا عجالةً[١] أنيقَ[٢] النِّظام * بل مجلّةً[٣] رَيِّقَ[٤] الانتظام * منطويةً على زُبدة أفكار المتقدّمين * ومحتويةً على عمدة أنظار المتأخّرين * مع زوائدَ من فوائدَ اقتنصها[٥] سِهامُ النظر الصائِب * وقلائدَ من فرائدَ نَظَمَها أيدي الفكر الثاقِب *

ثمّ ألقيتُها في زوايا الهِجران * ونسجت عليها عناكبُ[٦] النسيان * لِمَا أنّي في زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد * وظهر الفساد في البرّ والبحر بما كسبت أيدي العباد[٧] * أفضلُ دَيْدَانِهم[٨] الجورُ عن سبيل السداد ومنهج الرشاد * وأمثلُ هِجِّيرَاهم[٩] تمزيقُ الأَدَم بأَسِنّةٍ شِدادٍ وألسنةٍ حِدادٍ * قد سلكوا تُرَّهَاتِ[١٠] الضلال من غير أن يجدوا للحقّ هاديًا ودليلًا * ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾ [الفرقان ٢٥/٤٤] * حتى أُمِرْتُ بلسان الإلهام[١١] * لا كوَهْمٍ من الأوهام * أن أُمِيطَ عن وجهها اللِّثَامَ * وأُظْهِرَها بين ظَهْرانِي الأنامِ * فشمّرتُ عن ساق الجِدّ في الانتقاد * وأمسيتُ سُهُدًا[١٢] في الاجتهاد * وَسُهَرَةً[١٣] في الارتياد[١٤]

فَجَاءَتْ[١٥] بِحَمْدِ اللهِ ذِي الْفَضْلِ وَالنَّدَى * وَتَوْفِيقِهِ كَالْبَدْرِ مِنْ مَشْرِقٍ بَدَا
أَضَاءَتْ بِهَا سُبُلُ الْفُرُوعِ قَوِيمَةً * وَأَمْسَى بِهَا نُهُجُ الْأُصُولِ مُسَدَّدًا
بِهَا نَالَ أَغْصَانُ الْفُرُوعِ نَضَارَةً * بِهَا صَارَ بُنْيَانُ الْأُصُولِ مُشَيَّدًا
إِذَا رَأَتِ الْحُذَّاقُ غُرَّةَ وَجْهِهَا * تَجَلَّتْ لَهُمْ عِقْدًا وَدُرًّا مُنَضَّدًا

---

١ وفي هامش م د: العُجالة: بالضمّ ما تعجّلته من شيء (صحاح)، «منه».
٢ وفي هامش م: شيء أنيق أي: حسن معجب (صحاح)، «منه». وفي هامش د: الأنيق: المعجب الحسن، «منه».
٣ وفي هامش م د: المجلة: صحيفة فيها الحكمة (صحاح)، «منه».
٤ وفي هامش م د: الريّق من كل شيء أفضله وأحسنه، «منه».
٥ وفي هامش د: الاقتناص: الاكتساب، «منه».
٦ وفي هامش د: العَنَاكِب: جمع عنكبوت، ونَسْجُهَا كناية عن الترك والإغماض، «منه».
٧ أشار إلى قوله تعالى ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [الروم ٣٠/٤١].
٨ وفي هامش م: عادتهم، «منه». وفي هامش د: الديدان: العادة، «منه».
٩ وفي هامش د: الهجّيرى أيضًا العادة، «منه».
١٠ وفي هامش م د: قال الأصمعي: التُرَّهَات: الطرق الصغار غير الجادّة تتشعّب عنها، الواحدة تُرَّهَة، فارسي معرّب ثم استعير في الباطل (صحاح)، «منه».
١١ وفي هامش م د: قوله (حتى أمرت بلسان الإلهام) إشارة إلى ما وقع بعد تسويد المتن، وهو أني أرى في منامي أذهب في طريق، فأرى رجالًا بيض الثياب على هيئة السادات يأتون إلى جهتي، فإذا قربوا مني يستقبلني رئيسهم، فأصافحه فيقول لي «كتبتَ في الأصول متنًا لِمَ لا تظهره»، فأقول له معتذرًا «إني ما كتبتُه لأظهره؛ بل لأجل تتبّع كلام القوم والعثور إلى مقاصدهم»، فلا يقبل عذري ويلحّ غاية الإلحاح في إظهاره ليستفاد منه، فإذا أرى منه ذلك ألتزم ما يأمره. فبعد ما استيقظتُ قصصتُ الرؤيا لبعض أصحابي من الصلحاء فقال «إنه أمر بشرحه؛ لأنه يحتاج إليه، وبدونه لا يستفاد منه كمال الاستفادة». وبعد ذلك أقدمتُ على الشرح. الحمد لله الذي يسّر لي إتمامه، «منه».
١٢ وفي هامش م: السُهُد: بضم السين والهاء القليل النوم (صحاح)، «منه».
١٣ وفي هامش م: رجل سُهَرَةٌ مثل هُمَزَة أي: كثير السهر (صحاح)، «منه».
١٤ وفي هامش م: أي: الطلب، «منه».
١٥ وفي هامش م: أي: المجلة، «منه».

Şayet nazar etseler akl-ı selim ile bu metne
Şahit olurlar tamamının nakil ile desteklendiğine

Kim ciddiyet gösterirse bu metnin anlaşılmasında
Galib gelir hasmına, yardımcısı Hind kılıcı olsa da

5 *İlâhî, muvaffak kıldığın gibi toparlamaya*
Makbul kıl sonsuza dek bu metni ashab katında

Belki Allah'ın dil uzatmaktan koruduğu bir lisan
Şânı yüce İlâh'a dua ederek şöyle der benim için

"Hayır versin yaptığına karşılık bu dünyada
10 *Müreffeh bir hayat bahşetsin ukbâda da"*

Metni yazdıktan sonra bilmece seviyesine varmasa da kısa olduğunu anladım, maksadı ihlal etme derecesine ulaşmasa da birtakım problemlerinin olduğunu fark ettim. Bunun üzerine idrak etmekle gönüllerin hoşnut olacağı, göğüslerin ferahlayacağı birtakım anlamlarla ve satırları arasında 15 parıldayan birtakım kelimelerle -meramı istenilen şekilde ortaya koyan ve konuları alışılmışın dışında bir tetkikle- metnin nüktelerini keşfetmek ve ortaya çıkarmak suretiyle kısa olan yerlerini açmak, anlaşılması zor yerlerini gidermek ve kapalı olan yerlerini açıklamak suretiyle problemli yerlerin çözümünü içeren bir şerh yazdım. Böylece metin üzerine yazılan bu şerhle 20 metin, sanki nur üstüne nur oldu.

Sanki asılıydı Süreyyâ[1] *alnında*
Burnunda Şi'râ,[2] *Ay vardı yanağında.*[3]

Allah'tan bu şerh ile usul ilmini tahsil edenleri faydalandırmasını ve onu din gününde kurtuluşuma sebep kılmasını niyaz ederek ***Mir'âtü'l-Usûl fî*** 25 ***Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*** diye isimlendirdim.

1 **Süreyyâ:** *Ülker* diye bilinen yedi yıldızdan oluşan yıldız kümesidir. Arap, Fars ve Türk edebiyatında daha çok mecaz ve teşbih unsuru olarak zikredilir. Bk. Uzun, Mustafa İsmet, "Süreyyâ", *DİA*, 38/162-164.

2 **Şi'râ:** Dünyadan çıplak gözle görülen Samanyolunun en parlak yıldızı olup cahiliye döneminde Huzâ'a kabilesi bu yıldıza tapıyordu. Bk. Sülün, Murat, "Şi'râ", *DİA*, 39/180-181.

3 Beyit, İbn Ankâ el-Fezârî'ye aittir. İbn Ankâ, ömrünün çoğunu cahiliyye devrinde geçiren ve yaşlılığında İslam davetine yetişen ve müslüman olan şairlerdendir. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte ölüm tarihi m. 620'dir. Bu beyti kendisine iyilikte bulunan yeğeni Umeyle el-Fezârî'yi övmek için söylemiştir. Bk. Sa'leb, *Kavâidü'ş-Şi'r*, s. 42.

لَئِنْ نَظَرُوا فِيهَا بِعَقْلٍ مُؤَيَّدٍ * يَرَوْا كُلَّ مَا فِيهَا بِنَقْلٍ مُؤَكَّدًا

وَمَنْ جَدَّ فِي تَحْصِيلِهَا حَجَّ خَصْمَهُ * وَلَوْ كَانَ عَوْنُ الْخَصْمِ سَيْفًا مُهَنَّدًا

إِلَهِي كَمَا وَفَّقْتَ لِلْجَمْعِ أَعْطِهَا * قَبُولاً لَدَى الْأَصْحَابِ دَهْرًا مُخَلَّدًا

لَعَلَّ لِسَانًا صَانَهُ اللهُ عَنْ أَذًى * يَقُولُ وَيَدْعُو لِي إِلَهًا مُمَجَّدًا

٥ جَزَى اللهُ فِي أُولاَهُ خَيْرًا بِمَا يَسْعَى * وَأَوْلاَهُ[١] فِي أُخْرَاهُ عَيْشًا مُرَغَّدًا

ثمّ لمّا أحسستُ فيها الإيجازَ * وإن لم يبلغ مرتبةَ الإلغاز * وآنستُ فيها الإشكالَ * وإن لم يصل حدَّ الإخلال * شرحتُها شرحًا يتضمّن بسطَ إيجازها * بكشف نُكَتِها وإبرازِها * ويشتمل على حلّ إشكالها * بإماطة[٢] إعضالها * وتفصيلِ إجمالها * مع تحقيقٍ للمرام وَفْقَ ما يُراد * وتدقيقٍ في المقام فَوْقَ ما يُعتاد * ١٠ بمعانٍ يَلْتَذُّ بدركها القلوبُ وينشرح الصدورُ * وألفاظٍ تَتَلأْلَأُ خلالَ السطور * كأنّها نورٌ على نور *

كَأَنَّ الثُّرَيَّا[٣] عُلِّقَتْ فِي جَبِينِهِ * وَفِي أَنْفِهِ الشِّعْرَى[٤] وَفِي خَدِّهِ الْقَمَرُ[٥]

وسمّيتُه **مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول** متضرِّعًا إلى الله تعالى أن ينفع به المحصّلين * ويجعله سببًا لنجاتي في يوم الدين *

١ وفي هامش د: أولاه أي: أعطاه، «منه».
٢ وفي هامش م: إزالة، «منه».
٣ الثريا: هي التي يطلق عليها الشقيقات السبع أو العنقود، وهي عنقود نجمي مفتوح يقع في كوكبة الثور، ويعتبر من ألمع وأشهر العناقيد النجمية المفتوحة، ويمكن رؤيته بالعين المجرّدة حيث يستطيع معظم الناس تمييز ستة من نجوم العنقود بالعين المجرّدة.
٤ الشعرى: هو نجم من أسطع النجوم التي ترى في السماء ليلًا. وكانت خزاعة من قبائل العبر تعبدها في الجاهلية.
٥ البيت لابن عنقاء الفزاري يمدح عملية بن أسماء بن خارجة الفزاري. انظر: قواعد الشعر للثعلب، ٤٢.

Sonra hak yoldan sapmayacağından emin olunan ve insaf sahibinden beklenen tavır, hemen red ve inkâra kalkışmaması, iyice düşünüp taşınmasıdır. Ola ki, *Tûr tarafından bir kor parçası*[1] ve zifiri gece karanlığında bir gün aydınlığı görür. Şerhte bir sürçme ve hata vaki olmuşsa ya da bir kusur ve yanlış bulunursa bunu bulan mürüvvet sahibine yakışan şey, görülen hatayı düzeltmek ve bu hatanın gerektirdiği kınama ve azardan yüz çevirmektir. Çünkü zamane dostlarının kötülük yapmaması, onlardan beklenecek nihaî iyiliktir:

Şayet görürsen bir gevşeklik nazmımda
Ve bir zayıflık, anlamları açıklamamda

Nispet etme bunu benim noksanlığıma
Zira raksım bağlıdır zamanın canlılığına

Şimdi Melîk ve Vehhâb olan Allah'tan yardım dileyerek metnin şerhine başlıyorum. Her konuda sığınılacak olan sadece O'dur, dönüş ve yöneliş sadece O'nadır.

---

1 Bu ifadeyle Kasas 28/29 âyetine işaret edilmektedir.

ثمّ المأمول من المأمون عن الاعتساف * والمرجوُّ من المجبول على الإنصاف * أن لا يبادر إلى الردّ والإنكار * ويُقبِلَ على إعمال الرَّوِيَّة والافتكار * لعلّه يُؤْنِسُ من جانب الطور جزوةَ[1] نارٍ[2] * وفي ظلمة الليل البهيم غُرَّةَ نهارٍ * وإن وقع فيه عَثْرَةٌ وزَلَلٌ * أو وُجِد فيه هَفْوَةٌ وخَلَلٌ * فعلى الواقف ذي المروءة أن يُصلِح ما يرى من الخَطَل * ٥ أو يصفح عمّا يستوجبه من اللوم والعَذَل * فإنّ ترك الإساءة من إخوان الزمان * نهايةُ ما يُتَمَنَّى عندهم من الإحسان *

لَئِنْ أَدْرَكْتَ فِي نَظْمِي فُتُورًا * وَوَهْنًا فِي بَيَانِي لِلْمَعَانِي

فَلاَ تَنْسُبْ بِنَقْصِي إِنَّ رَقْصِي * عَلَى مِقْدَارِ تَنْشِيطِ الزَّمَانِ

وها أنا أشرع في شرح الكتاب * مستعينًا بالملك الوهّاب * وهو الملجأ في كل ١٠ باب * وإليه المرجع والمآب *

---

١ وفي هامش م د: الجزوة: بفتح الجيم وكسرها وضمّها الجمرة (صحاح)، «منه».

٢ أشار إلى قوله تعالى ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ [القصص ٢٨/٢٩].

Mirkâtül-Vusûl'ün Mukaddimesi

Usûlüddîni muhkem kılan, fürûuddîni apaçık Kitap ile destekleyen zata hamd ederek, yakîn yollarını düzeltene ve onun arkadaşlığını güzel bulmada birleşenlerin hepsine salât ederek Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyla başlarım.

Besmeledeki *bâ* harf-i cerri, *birlikte olma* anlamındadır. Zarf-ı müstekar ise *ebtediu* fiilindeki mütekellim zamiri *ene*den hâldir. *Hâmiden* kelimesi ise ya birinci zilhâlden ya da birinci hâlin zamirinden peş peşe gelen ya da mütedâhil diğer bir hâldir. Birincisi daha uygundur. Buna göre anlam "Sadece Allah'ın ismiyle bereket umarak, Allah'a hamd ederek kitaba başlarım." şeklinde olur.

Musannif; Ebû Avâne[1] ve İbn Hibbân'ın[2] tahric ettiği "*Rahman ve rahim Allah'ın adıyla başlanılmayan her önemli iş bereketsizdir.*" hadisi ile Nesâî[3] ve Ebû Dâvûd'un[4] tahric ettiği "*Allah'a hamd ile başlanılmayan her söz bereketsizdir.*" hadisinin arasını uzlaştırdığına işaret etmek için esere başlama konusunda bilinen tarzlar[5] yerine bu tarzı tercih etti.

Bu tarzın iki hadisin arasını uzlaştırmaya işaret etmesi şöyledir: Örfteki anlamıyla kitaba *başlama*, yazmaya başlamaktan esas konuya başlamaya kadar uzanan bir fiil olarak kabul edilir. Dolayısıyla *besmele* ile *bereket umma*, *hamd* ve *salat*, bu örfî anlamdaki başlamaya eşlik eder. Musannif başlamayı, söz konusu haller ile kayıtlayınca, onun bu hallerden biri olmaksızın söz konusu olmayan,[6] esas konuya kadar uzanan bir başlangıcı kastettiği anlaşılır.

---

1 **Ebû Avâne:** Yakub b. İshâk b. İbrâhim el-İsferâyînî (ö. 316/929). Hicrî 230 yılında doğdu. *el-Müsnedü'l-Muhrec alâ Kitâbi Müslim b. Haccâc* isimli müstahrec çalışmasıyla meşhur hadis hafızıdır. Bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, III, 3; Uğur, Mücteba, "Ebû Avâne el-İsferâyînî", *DİA*, 10/100.

2 **İbn Hibbân:** Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî et-Büstî (ö. 354/965). Hicrî 277 yılında doğdu. *el-Müsnedü's-Sahîh* (*Sahîh-i İbn Hibbân*) isimli hadis mecmuasıyla tanınan hadis hafızıdır. Bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, III, 89; Sönmez, Mehmet Ali, "İbn Hibbân", *DİA*, 20/63-64.

3 **Neseî:** Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Neseî (ö. 303/915). Hicrî 215 yılında doğdu. Kütüb-i sitte'den biri olan ve *Sünen-i Neseî* diye bilinen hadis mecmuasının musannifi olan muhaddistir. Bk. Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, II, 194; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, IV, 15; Kandemir, M. Yaşar, "Nesâî", *DİA*, 32/563-565.

4 **Ebû Dâvûd:** Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). Hicrî 202 yılında doğdu. Kütüb-i Sitte'den biri olan ve *Sünen-i Ebî Dâvûd* diye bilinen hadis mecmuasının musannifi olan muhaddistir. Bk. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 171; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, II, 127; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, III, 313; Kandemir, M. Yaşar, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", *DİA*, 10/119-121.

5 Hamd konusunda alışılmış olan tarz ya "Allah'a hamd ederim" şeklinde fiil cümlesiyle ya da "Hamd Allah'adır" şeklinde isim cümlesiyle başlanılmasıdır.

6 **Minhuvât:** Yani kesilecek ve son bulacak şekilde gerçekleşmeyen ve tamam olmayan bir başlangıç kastedilmektedir ki bu, başlamanın besmele çekmek ve hamdetmekten her biriyle hâsıl olmasına aykırı değildir. Nitekim bunların arasının uzlaştırılmasına biraz sonra değinilecektir. Bunun benzeri belirli bir noktadan başlayıp belirli bir noktada son bulan harekettir. Bu hareket, mesafenin her bir cüzünde cisim açısından bulunmasına rağmen son noktaya ulaşmadan önce tam olarak var olmaz ve tamamlanmaz. Bunun üzerinde düşünülmesi gerekir.

[مقدمة مرقاة الوصول]

(بسم الله الرحمن الرحيم حامدًا) «الباء» للملابسة، والظرفُ حال من ضمير «أبتدئ»، و«حامدًا» حال أخرى إمّا عن ذي الحال[1] الأولى أو ضميرها على الترادف أو التداخل، والأوّل أوفق. والمعنى: متبرّكًا باسم الله أبتدئ الكتابَ حامدًا.

آثر هذه الطريقة على الطرق المتعارفة إشعارًا بالتوفيق بين ما أخرجه أبو عوانة[2] وابن حبّان[3] {كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَهُوَ أَجْذَمُ} وما أخرجه النسائي[4] وأبو داود[5] {كُلُّ كَلَامٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِحَمْدِ اللهِ فَهُوَ أَجْذَمُ}.

ووجهه: أنّ ابتداء الكتاب يعتبر في العرف ممتدًّا من حين الأخذ في التصنيف إلى الشروع في البحث، فيقارنه التبرّكُ والتلبّسُ بالتسمية والحمدُ والصلاةُ. فلمّا قيّده بالأحوال عُلِم أنه أراد ابتداءً ممتدًّا لا يُوجد[6] بدون شيء منها؛

---

١ ف + الحال.

٢ أبو عوانة: هو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم الإسفراييني (ت. ٣١٦هـ/٩٢٩م)، الحافظ الثقة صاحب «الصحيح المسند المخرج على صحيح مسلم». انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي، ٣/٣.

٣ ابن حبان: هو أبو حاتم محمد بن حبّان بن أحمد التميمي البُسْتِي (ت. ٣٥٤هـ/٩٦٥م)، الحافظ الإمام صاحب التصانيف، صنّف «المسند الصحيح». انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي، ٨٩/٣.

٤ النسائي: هو أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (٣٠٣هـ/٩١٥م)، الحافظ الإمام، صاحب السنن. انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي، ١٩٤/٢؛ شذرات الذهب لابن العماد، ١٥/٤.

٥ أبو داود: هو سليمان بن الأشعث السجستاني (ت. ٢٧٥هـ/٨٨٩م)، إمام في الحديث، صحاب السنن. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ١٧١؛ تذكرة الحفاظ للذهبي، ١٢٧/٢؛ شذرات الذهب لابن العماد، ٣١٣/٣.

٦ وفي هامش م: أي: لا يتحقّق ولا يتمّ بحيث ينقطع وينتهي، وهو لا ينافي أن يحصل الابتداء بكل واحد من التسمية والتحميد، فسيأتي التوفيق. ونظيره الحركة من مبدأ معيّن إلى منتهًى معيّن، فإنها لا توجد ولا تتمّ قبل الوصول إلى المنتهى مع ثبوت الحركة للجسم في كل جزء من أجزاء المسافة. فليتأمل، «منه».

Çünkü *besmele*, *hamd* ve *salat* kayıtları olmaksızın bu kayıtlarla kayıtlanan *başlama*nın varlığı söz konusu olmaz. Böyle olmakla birlikte şekil açısından besmeleyi öne aldı. Çünkü birinin hakikî olan başlamaya, diğerinin de izafî olan başlamaya hamledilmesi suretiyle bu iki nassın arasının uzlaştırılması mümkün olmakla birlikte, *başlama*nın anlık olan başlamaya hamledilmesi ihtimaline bağlı olarak iki nas arasındaki görünürdeki çatışma hala devam etmektedir. Musannif, besmelenin takdim edilmesi şeklinde gelen Kur'ân'a uydu ve bu konuda oluşan icmâya göre hareket etti. İki hal arasında da atıf harfini terk etti. Çünkü atıf, eşitliği bozan teba'iyyeti çağrıştırır.

Musannif, *men* ism-i mevsûlüyle Allah Teâlâ'yı kastetmekte olup yücelik ifade etmesi için *Allah* lafzı yerine mübhem olan *men* ism-i mevsûlünü tercih etti. *Şeyyede* fiili, kireç anlamına gelen *ş-y-d* kökünden "sağlam, muhkem yaptı" anlamına gelir. Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* isimli eserinde "*Şâde'l-kasra ve eşâdehû ve şeyyedehû*" şeklinde geçmektedir ki, "*kasrı bina etti*" anlamına gelir.[1] *Usûlüddîn* terkibindeki *usûl*ün müfredi olan *asıl* ile kastedilen, ileride geleceği üzere başkasının kendisine dayandırıldığı şeydir. *Din*, sözlükte *tâat* anlamına gelir. Terim olarak da akıl sahiplerini kendi hür seçimleri ile bizzat hayırlı olana sevkeden ilahî bir vaz'dır. *Usûlüddîn* ile kastedilen ise kelam ilmine ilişkin inanç meseleleridir. *Fürûuddîn* ile kastedilen de bu inanç meselelerine dayandırılan fer'î-amelî hükümlerdir. *Bi'l-kitâb* ifadesi, *eyyede* fiiliyle ilgilidir. *Mübîn* ile insanlara gizli olan hakkı açıklayan ya da i'câzı açık olan anlamı kastedilmektedir.

Musalliyen kelimesi, *hâmiden* kelimesine atfedilmiştir. *Mukavvim* düzelten, doğrultan anlamındadır. *Sünen* kelimesi, *sünnet* kelimesinin çoğulu olup *yol* anlamına gelir. Burada *mukavvim* ile kastedilen efendimiz Muhammed *aleyhisselam*dır. Musannif, tazim ifade etmesi için efendimizin ismini açıkça zikretmeyip mübhem olarak zikretmiştir. Nitekim Allah Teâlâ "*Onlardan birini birtakım derecelerle üstün kıldı.*" (Bakara, 2/253) buyurmuştur.[2] *Mücmi'în*, ittifak eden, birleşen demektir. *İstihsâni istishâbihî* ifadesi, Hz. Peygamber'in arkadaşlığını tercih etmeyi güzel sayanlar demektir. *Ecmaîn* kelimesi ise matuf ve matufun aleyhin tamamından hâldir.

1 Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I, 529.
2 Tefsirlerde âyette üstün kılındığı belirtilen kişi, Peygamber efendimiz olarak açıklanmıştır. Örnek olarak bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 297.

إذ لا وجود للمقيّد بدون القيد، لكنّه قدّم التسمية صورةً؛ لأنّ التعارض الظاهري بين النصّين بناءً على احتمال[1] حمل الابتداء على الآنِيّ باقٍ بعدُ، والجمعُ ممكنٌ بأن يُحمل أحدُهما على الحقيقي والآخرُ على الإضافي، فتأسّى بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وعَمِلَ بالإجماع المنعقد عليه وتَرَكَ العاطف لإنبائه عن التبعيّة ٥ المخلّة بالتسوية.

(لِمَنْ) يعني: الله تعالى. آثر الموصول للتفخيم (شيّد) أي: أحكم من «الشِيد» وهو الجِصّ. وفي **الأساس**:[2] «شَادَ الْقَصْرَ وأَشَادَهُ وشَيَّدَهُ: رَفَعَهُ»[3] (أصولَ الدين) **الأصل**: كما سيأتي ما يُبْتَنَي عليه غيره، **والدين**: لغةً الطاعة، وعرفًا وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذّات.[4] والمراد ١٠ بـ«أصول الدين» العقائد الكلاميّة (وأيّد) أي: قوّى (فروعَه) أي: الدين، والمراد بها[5] ما يُبْتَنَي على تلك العقائد من الأحكام الفرعية العملية (بالكتاب) -متعلّق بـ«أيّد»- (المبين) أي: الكاشف لِمَا يخفى على الناس من الحقّ أو الواضح الإعجاز.

(ومصلّيًا) -عطف على «حامدًا»- (على مقوّمِ) أي: مُسَدِّد (سُنَنِ اليقين) ١٥ بضمّ السين جمع «سُنّة» بمعنى الطريقة، والمراد بـ«المقوّم» سيّدنا محمد صلى الله عليه وسلم، أبهمه للتعظيم، قال تعالى ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ [البقرة، ٢/٢٥٣] (والمجمعين) أي: المتّفقين (على استحسان استصحابِه) أي: عدّ إيثار صحبته حسنًا (أجمعين) حال عن مجموع المعطوف والمعطوف عليه.

---

١ م د – احتمال.
٢ أساس البلاغة للزمخشري، ٥٢٩/١.
٣ ف – وفي الأساس: «شاد القصرَ وأشاده وشيّده: رفعه».
٤ ف: إلى الخير بالذات.
٥ ف + بها.

Musannif, hamd ve salat kısmında *berâat-i istihlâl*[1] için sırasıyla *usûl*, *fürû'*, *Kitap*, *Sünnet*, *icmâ*, *istihsan* ve *istishâb*ı saydı. İttifak edilen delillerden üç tanesini, Kitap, Sünnet ve icmâyı açıkça zikretti. Çünkü bu üç delil, hükümleri ispat eden deliller olup mutlak asıllardır. Delillerden bir tanesini yani kıyası da gizli kıyas olan istihsanın zımnında zikretti. Çünkü kıyas, hükmü ispat etmez, ızhar eder. Diğer yandan kıyas, ilk üç delilin fer'idir. Sonra bizimle Şâfiîler arasında ihtilaflı olan iki delili yani istihsan ve istishâbı zikretti. Çünkü bunların delil olduğunun kabul edilmemesi ya bizden ya da onlardan kaynaklanmakta olup ikisinin de zikredilmesi gerekir. Bize göre delil olması sebebiyle ve üzerinde ittifak edilen kıyası içermesinden dolayı da istihsana öncelik verdi.

Burada şöyle bir itiraz geçerli değildir: Zikrettiğin şeylerin *berâat-i istihlâl* olması, sıralanan şeylerin terim anlamlarının kastedilmesine bağlıdır. Burada bunların sözlük anlamları kastedildiği için de durum böyle değildir.

Çünkü biz diyoruz ki, ilgili yerde açıklandığı üzere berâat-i istihlâl için velevki başka bir anlamda da kullanılsa terim anlamında kullanılan lafızların zikredilmesi yeterlidir.

Bu, usul meselelerinin başlıcalarını, akıl ve nakil denizlerinin incilerini içeren, kusurlu ifadelerden uzak ve makbul işaretlerle bezenmiş, usulün seçkin hakikatlerine ulaşmada usul delillerinin terazisini faydalı bir şekilde dengeleyen bir mecelledir.

Bundan sonra yani Allah Teâlâ'ya hamd, Hz. Peygamber ve âline salattan sonra demektir. *Fe hâzihî*nin başındaki *fâ* harfi ya *ba'dü* kelimesinin başında *emmâ* düşünüldüğü için ya da sözün nazmında mukadder olduğu için getirilmiştir. İsm-i işaretin *hâzihî* şeklinde müennes olarak getirilmesi ise haber olan *mecelle* kelimesinin müennes olması itibariyledir. *Mecelle*, içinde hikmet bulunan sahife demektir. *Gurer* kelimesi, *gurre* kelimesinin çoğuludur. فلان غرّة قومه denilir ki, "Falanca kavminin efendisidir." anlamına gelir. Her şeyin *gurre*si, o şeyin en başta geleni ve en değerli olanıdır. *Dürer* ise inci anlamına gelen *dürre* kelimesinin çoğuludur. *Makûl* ile kastedilen kıyas, *menkûl* ile kastedilen de geri kalan delillerdir. Burada *dürer* ile kastedilen iki tür yani aklî ve naklî delillerle ilgili başlıca meselelerdir. *Medhûle* kelimesiyle ayıplı, kusurlu olan kastedilmektedir. Çünkü *dahl* ayıp, kusur demektir. Noktasız *hâ* harfi ile *hâliyetün* süslenmiş, bezenmiş demektir. Yani akıl sahipleri katında inceliklere ve sırlara götüren makbul işaretlerle bezenmiş anlamındadır.

---

1 **Berâat-i istihlâl:** Manzum olsun mensur olsun bir esere konusuna uygun olan bir ifade ile başlamak şeklindeki edebî sanattır.

قد ذكر الأصول والفروع والكتاب والسنة والإجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب لبراعة الاستهلال.[1] وذكر ثلاثةً من الأدلة المتّفق عليها صريحًا؛ لأنها مثبِتةٌ للأحكام وأصولٌ مطلقةٌ، وواحدًا منها أعني القياس في ضمن الاستحسان الذي هو قياس خفي؛[2] لأنه مظهِر لا مثبِت؛ ولأنه فرع للثلاثة الأُوَل. وذكر اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية أعني الاستحسان والاستصحاب؛ لأنّ النفي إمّا منّا أو منهم، فلا بدّ من أمرين. وقدّم الاستحسان لثبوته عندنا ولتضمّنه القياسَ المتّفق عليه.

لا يقال: ما ذكرتَه مبني على أن يكون المراد بما ذكر معانيها العرفية، وليس كذلك؛

لأنا نقول: يكفي ذكر الألفاظ المستعملة في الاصطلاح ولو بمعنًى آخر، كما تحقّق في موضعه.

(وبعدُ) أي: بعد الحمد لله تعالى والصلاة على النبي وآله (فهذه) «الفاء» إمّا على توهّم «أمّا» أو على تقديرها في نظم الكلام، والتأنيث باعتبار الخبر (مجلّةٌ) -بفتح الميم والجيم وتشديد اللام- صحيفةٌ فيها الحكمة (مشتملةٌ على غُرَر مسائل الأصول) الغرر: جمع «غُرَّة»، يقال «فلان غرّة قومه» أي: سيّدهم، وغرّة كل شيء أوّله وأكرمه (ودُرَرِ بحار المعقول والمنقول) الدرر: جمع «دُرّ»، والمعقول: القياس، والمنقول: باقي الأدلة، فالمراد بـ«الدرر» خيار المسائل المتعلّقة بالنوعين (خالية عن العبارات المدخولة) أي: المعيبة، والدَّخْل: العيب (حالية) أي: متزيّنة (بالإشارات) إلى الدقائق والأسرار (المقبولة) عند أولي الأبصار

---

[1] براعة الاستهلال: هي في اللغة تفوّق الابتداء، وفي الاصطلاح كون الابتداء مناسبًا للمقصود بأن يكون فيه إشارةٌ إلى ما سيق الكلام لأجله.

[2] ف: القياس الخفي.

Masdar olarak getirilmekle birlikte *takvîm* ile düzelten, dengeleyen anlamı kastedilmektedir. *Nâfi* kelimesi, *takvîm* kelimesinin sıfatıdır. Bu yüzden musannif *nâfi* kelimesini müzekker olarak kullanmıştır. *Mahsûl* ile kastedilen usûl ilmi, *hakâik* ile usûl ilminin meseleleri, *müstesfâ* ile de şüphe ve vehim şaibelerinden uzak olan meseleleler kastedilmektedir. Dolayısıyla bu kitap, burhan ve delillerin özetlenmesine, kaidelerin ve meselelerin özünün ortaya konulmasına bir vesile oldu.

Metnin nazmı, sağlam olmasının yanında iyi bir şekilde gözden geçirildiği için düzeltme ve ihtisara ihtiyaç duymaz. Anlamı, maksadı son derece iyi açıkladığından dolayı sırları keşfetmenin yolunu açıklamak için bir işarettir.

Bi tehzîbihî yani bu nazmın gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş olması sebebiyle demektir. *Mea'l-ihkâm* yani muhkem ve sağlam olmasıyla birlikte demektir. *Muğnin ani't-tenkîh ve'l-ihtisâr* yani ayıklanma ve ihtisara ihtiyaç duymaz demektir. Öyle ki, bir kimse bu metni ayıklamaya ve özetlemeye kalkışsa bu, metnin anlaşılmaz bir hale gelmesine ve bilmeceye dönüşmesine yol açar. *Ve fahvâhâ bi ğayeti tebyînihî* yani metnin anlamı, maksadı tam olarak açıklaması sebebiyle demektir. *Menâr*, yol işaretidir. Yani konuları ve maksatları tam olarak açıklaması sebebiyle anlamı, usûlün sırlarını keşfetmenin yoluna dikilmiş bir işaret ve bunları keşfetme yoluna girenlere bu sırlara ulaşmayı göstermesi için konulmuş bir alâmettir.

Bu metni, sözün takrir ve tahkiki konusunda her şeyin sahibi ve her şeyi bilen Allah Teâlâ'nın inâyet ve tevfikine dayanarak düzenledim ve ***Mirkâtü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*** diye isimlendirdim.

İnâyet, bir kimseyi kendisine yönelen sıkıntıdan kurtarmak demektir. *Tevfîk* ise hayır sebeplerini hazırlamak, şer sebeplerini izale etmek demektir. Usul ilmine ulaşmaya bir vesile olduğu için bu metni, ***Mirkâtü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*** diye isimlendirdim.

Tutunsun bu metne, yüksekliğin sebeplerini isteyen
Çünkü yüksekliğe ulaşmak için bu, en iyi merdiven

Allah Teâlâ'dan hidayet hazinesinden yetecek olanı isteyerek ve ondan eserin başında ve sonunda sürçmelerden korumasını niyaz ederek bu metni tertip ettim. Çünkü O, yakındır ve işitendir. Başkasına değil, sadece O'na dayandım ve sadece O'na döneceğim.

(تقويمٌ) أي: مقوّمٌ ومعدِّلٌ (لميزان برهان الأصول نافعٌ) -صفة «تقويم»- ولهذا ذكّره (في الوصول إلى مستصفى حقائق المحصول) المراد بـ«المحصول» علم الأصول، وبـ«الحقائق» مسائله، وبـ«المستصفى» المسائل الصافية عن شوائب الشكوك والأوهام، فكان هذا الكتاب وسيلة إلى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيقِ القواعد ٥ والمسائل.

(نظمُها) أي: المجلّة (بتهذيبه) أي: بسبب كون ذلك النظم مهذَّبًا منقَّحًا (مع الإحكام) أي: مع كونه محكمًا متينًا (مغنٍ عن التنقيح والاختصار) حتى لو أقدم أحد[1] على التنقيح والإيجاز لأدّى إلى تَعْمِيَةٍ وإلغازٍ (وفحواها بغاية تبيينه) أي: بسبب كمال توضيحه (المرامَ) أي: المطلب (منارٌ) وهو علَم الطريق (لتوضيح منهاج) أي: ١٠ طريق (كشف الأسرار) يعني: أنّ فحواها بسبب كمال توضيحه المطالبَ والمقاصدَ علامةٌ منصوبة في طريق كشف أسرار الأصول، وأمارةٌ مرفوعة لإرشاد سالكي صراطه إلى النيل والوصول.

(رتّبتُها) أي: المجلّة (معوِّلًا) أي: معتمدًا (في تقرير الكلام وتحقيقِه على عناية الملك العلّام وتوفيقه) العناية: تخليص الشخص عن محنة توجّهت إليه، والتوفيق: ١٥ تهيئة أسباب الخير وتنحية أسباب الشرّ (وسمّيتُها مرقاة الوصول إلى علم الأصول) لكونها وسيلة إليه.

فَمَنْ يَبْغِ أَسْبَابَ الْعُلَى فَلْيَصِلْ بِهَا * فَتِلْكَ إِلَى نَيْلِ الْعُلَى خَيْرُ سُلَّمِ

---

١ ف - أحد.

Es'elullâhe Teâla ifadesi, *rattebtühâ* fiilinin fâilinden hâldir. *Kifâyeten min kenzi'l-hidâye* ifadesi, hidayet hazinesinden yetecek olanı isterim anlamındadır. Bu sayede sözün takririnde müstağnî olayım ve hiç kimseye ihtiyaç duymayayım. *Vikâyeten* yani akıl ve fehm ayaklarını korumasını isterim anlamındadır. *Ani'z-zelel* ifadesi, vehimden kaynaklanan bir muâraza sebebiyle ilişecek olan sürçmelerden korumasını isterim anlamındadır. Bu sayade kastedilenin hakikatini ortaya koymada sabit ve kararlı olayım ve doğru yoldan sapmayayım. *Fi'l-bidâye ve'n-nihâye* ifadesi, *zarf-ı lağv* ya da *zarf-ı müstekar* olmak üzere *zelel* ya da *vikâyeten* kelimesinin müteallıkıdır. "O, yakındır" sözündeki *karîb* ile kastedilen yakınlık, mekâna ilişkin hakikî yakınlık değil, bir temsildir. *Mucîb* işiten demektir. Nitekim "*Kullarım sana beni sorduklarında söyle onlara ben onlara yakınım. Bana dua ettiğinde dua edenin duasını işitirim.*" (Bakara, 2/186) âyetinin tefsirinde İbnü'l-Enbârî'den[1] bu şekilde nakledilmiştir. Dolayısıyla *mucîb*, *semî'* ile açıklandığında meşhur soru[2] söz konusu olmaz. *Tevekkül*, bir işi başkasına havale etmektir. *Ünîb*, sadece ona döneceğim anlamındadır. Çünkü bu iki iş için gerçekten ondan başkası uygun değildir.

Musannif, bu girişte on dört usûl kitabının ve on dört fürû kitabının ismini zorlama olmaksızın sıralamıştır. Usul kitapları şunlardır: *Takvîm*, *Mîzân*, *Burhân*, *Mahsûl*, *İhkâm*, *Muğnî*, *Tenkîh*, *Tebyîn*, *Menâr*, *Tavzîh*, *Minhâc*, *Keşfü'l-Esrâr*, *Takrîr*, *Tahkîk.*[3]

1 **İbnü'l-Enbârî:** Ebû Bekir Muhammed b. Kâsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 328/940). Hicrî 271 yılında Bağdat yakınlarındaki Enbâr'da doğmuştur. Arap dili ve edebiyatını iyi bilen bir âlim olup güçlü bir hafızaya sahipti. Ulûmu'l-Kur'ân, garîbü'l-hadîs, vakıf ve ibtida konularında birçok eser yazmıştır. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 299; Işık, Emin, "İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir", *DİA*, 21/24-26.

2 **Meşhur soru:** Bu soru şudur: Allah, âyette dua edenin duasına icabet edeceğini bildirdiği halde neden bazen dualar kabul edilmemektedir. Musannif bu soruya "*Mucîb* kelimesi, *semî'* ile açıklandığında bu itiraz söz konusu olmaz." şeklinde cevap vermiştir.

3 Bu usûl eserlerinin tam isimleri ve musannifleri yukarıdaki sıraya göre şöyledir:
Takvîmü'l-Edille, Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039),
Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl, Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144),
el-Burhân fî Usûli'l-Fkh, İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085),
el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210),
el-İhkâm fî Usuli'l-Ahkâm, Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233),
el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh, Habbâzî (ö. 691/1292),
Tenkîhu'l-Usûl, Sadruşşerîa el-Mahbûbî (ö. 747/1346),
et-Tebyîn Şerhu'l-Müntehab, Emir Kâtib el-Etkânî (ö. 758/1357),
Menâru'l-Envâr, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn en-Nesefî (ö. 710/1310),

(أسأل الله تعالى) -حال من فاعل «رتّبتها»- (كفايةً من كنز الهداية) حتى أستغني في تقرير الكلام ولا أحتاج إلى أحد من الأنام (وَ) أسأل الله تعالى (وقايةً) أي: حفظًا لأقدام العقل والفهم (عن الزلل) العارض بمعارضة من الوهم حتى أثبت في تحقيق المراد ولا أزيغ عن منهج الرشاد (في البداية والنهاية) -متعلق «بالزلل» أو «الوقاية» ٥ على اللغو أو الاستقرار- (إنه) أي: الله تعالى (قريب) تمثيل، لا تحقيق (مجيب) أي: سميع. كذا نقل عن ابن الأنباري[١] في تفسير قوله تعالى ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[٢] [البقرة ٢/١٨٦]، فلا يرِد السؤال المشهور[٣] (عليه) لا على غيره (توكّلتُ) وهو: تفويض الأمر إلى الغير (وإليه) لا إلى غيره (أنيب) أرجع؛ إذ غيره لا يصلح لهذين الأمرين حقيقةً.

١٠ وقد أورد في هذه الخطبة أربعة عشر اسمًا من أسماء كتب الأصول، وهي: التقويم والميزان والبرهان والمحصول والإحكام والمغني والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الأسرار والتقرير والتحقيق،[٤]

---

١ ابن الأنباري: هو أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد الأنباري (ت. ٣٢٨هـ/٩٤٠م)، ولد سنة ٢٧١ هـ. بالأنبار قرب بغداد، كان من أعلم الناس بالنحو والأدب وأكثرهم حفظًا، وصنّف كتبًا كثيرة في علوم القرآن وغريب الحديث والوقف والابتداء. انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ٤/٢٩٩.

٢ جميع النسخ: دعاني.

٣ السؤال المشهور: هو أنّ الله سبحانه وتعالى كثيرًا ما يُسأل ولا يقبل ولا يُجيب الدعوة.

٤ أسماء كتب الأصول على حسب الترتيب المذكور هكذا:
تقويم الأدلة في أصول الفقه لأبي زيد الدبوسي (ت. ٤٣٠ هـ/ ١٠٣٩م).
ميزان الأصول في نتائج العقول لأبي بكر علاء الدين السمرقندي (ت. ٥٣٩هـ/١١٤٤م).
البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٥م).
المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي (ت. ٦٣١هـ/١٢٣٣م).
المغني في أصول الفقه لأبي محمد جلال الدين عمر الخبازي (ت. ٦٩١هـ/١٢٩٢م).
تنقيح الأصول لصدر الشريعة الثاني عبيد الله بن مسعود (ت. ٧٤٧هـ/١٣٤٦م).
التبيين شرح المنتخب لقوام الدين أمير كاتب الإتقاني (ت. ٧٥٨هـ/١٣٥٧م).
منار الأنوار لأبي البركات حافظ الدين النسفي (ت. ٧١٠هـ/١٣١٠م).
التوضيح في حل غوامض التنقيح لصدر الشريعة أيضًا (ت. ٧٤٧هـ/١٣٤٦م).
منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي (ت. ٦٨٥هـ/١٢٨٦م).
كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام لعبد العزيز البخاري (ت. ٧٣٠هـ/١٣٣٠م).
التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي لأكمل الدين البابرتي (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٤م).
التحقيق شرح المنتخب الحسامي لعبد العزيز البخاري (ت. ٧٣٠هـ/١٣٣٠م).

Füru kitapları ise şunlardır: *Dürer*, *Bihâr*, *Nâfi'*, *Müstasfâ*, *Hakâik*, *Tehzîb*, *Gâye*, *İnâye*, *Kifâye*, *Kenz*, *Hidâye*, *Vikâye*, *Bidâye* ve *Nihâye*'dir.[1]

---

et-Tavzîh li Metni't-Tenkîh, Sadruşşerîa el-Mahbûbî (ö. 747/1346),
Minhâcü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl, Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286),
Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrulislâm el-Pezdevî, Abdülazîz Buhârî (ö. 730/1330),
et-Takrîr li Usûli Fahrulislâm el-Pezdevî, Ekmelüddîn Bâbertî (ö. 786/1384),
et-Tahkîk, Abdülaziz Buhârî'nin, Ahsikesî'nin *el-Müntehab* adlı eserine yazdığı şerh.

1 Füru fıkıh eserlerinin tam isimleri ve musannifleri yukarıdaki sıraya göre şöyledir:

Dürer, Molla Hüsrev'in fıkha dair kendi eserini çağrıştırsa da *Dürer*'in *Mir'at*'tan çok sonra yazılmış olması (*Mir'at* h. 850 yılında, *Dürer* ise h. 877-883 yılları arasında yazılmıştır) bu ihtimali zayıflatmaktadır. Bu durumda *Dürer* ile Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Konevî'nin (ö. 788/1386) *Dürerü'l-Bihâr fi'l-Mezâhibi'l-Erbaati'l-Ahyâr* isimli eserinin kastedilmiş olması, daha kuvvetli bir ihtimaldir.

el-Bihârü'z-Zâhire, bir önceki eserin Ebü'l-Mehâsin Hüsâmüddîn er-Ruhâvî tarafından manzum hale getirilmiş şeklidir.

el-Fıkhü'n-Nâfi' (*en-Nâfi'*), Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî (ö. 556/1161).

el-Müstasfâ, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) bir önceki esere yazdığı şerhtir.

Hakâiku'l-Manzûme, Ebü'l-Mehâmid Mahmûd b. Muhammed el-Buhârî el-Lü'lüî el-Efşencî (ö. 671/1273) tarafından Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537) *el-Manzûmetü'n-Nesefiyyesi* üzerine yazılan bir şerhtir.

et-Tehzîb, Ebû Sa'd Cemâlüddîn el-Mutahher b. el-Hüseyn b. Sa'd el-Yezdî'nin (ö. 591/1195) İmam Muhammed'in *el-Câmi'u's-Sağîr*'i üzerine yazdığı şerhtir.

Gâyetü'l-Beyân ve Nâdiretü'l-Akrân fî Âhiri'z-Zamân, Emir Kâtib el-Etkânî'nin (ö. 758/1357) Merginânî'nin (ö. 593) *el-Hidâye*'sine yazdığı şerhtir.

el-İnâye, Ekmülüddîn Bâbertî'nin (ö. 786/1384) Merginânî'nin *el-Hidâye*'sine yazdığı şerhtir.

el-Kifâye fî Şerhi'l-Hidâye, Celâlüddîn el-Kurlânî'nin (ö. 767/1366) Merginânî'nin *el-Hidâye*'sine yazdığı şerhtir.

Kenzü'd-Dekâik, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn en-Nesefî (ö. 710/1310). Hanefîlerde mutûnü'l-erbaa diye meşhur dört metinden biridir.

el-Hidâye, Burhânüddîn el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) kendi eseri olan *Bidâyetü'l-Mübtedî* üzerine yazdığı meşhur şerhtir.

Vikâyetü'r-Rivâye fî Mesâili'l-Hidâye, Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadruşşerîa el-Evvel (ö. 672/1274). Merginânî'nin *el-Hidâye*'sinden seçmeler ile telif edilen eser Hanefîlerde mutûnü'l-erbaa diye meşhur dört metinden biridir.

Bidâyetü'l-Mübtedî, Merginânî'nin (ö. 593/1197) üzerine *Hidâye* şerhini yazdığı metindir.

en-Nihâye, Sığnâkî'nin (ö. 714/1314) Merginânî'nin *el-Hidâye*'sine yazdığı şerhtir.

وأربعة عشر من كتب الفروع، وهي: الدرر والبحار والنافع والمستصفى والحقائق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية.[1]

---

١ أسماء كتب الفقه على حسب الترتيب المذكور هكذا:

الدرر: درر البحار في مذاهب الأربعة الأخيار لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن يوسف القنوي (ت. ٧٨٨هـ/١٣٨٦م)، وليس هذا الكتاب درر الحكام في شرح غرر الأحكام للمصنف نفسه؛ إذ فرغ من تأليف المرآة سنة ٨٥٠ هـ وألّف درر الحكام بين ٨٧٧-٨٨٣ هـ.

البحار: (البحار الزاخرة) لأبي المحاسن حسام الدين الرهاوي، وهو منظومة درر البحار السابق.

النافع: (الفقه النافع) لأبي القاسم ناصر الدين محمد السمرقندي (ت. ٥٥٦هـ/١١٦١م).

المستصفى: شرح النافع السابق لأبي البركات حافظ الدين النسفي (ت. ٧١٠هـ/١٣١٠م).

الحقائق: شرح المنظومة النسفية لأبي المحامد محمود الأفشنجي (ت. ٦٧١هـ/١٢٧٣م).

التهذيب: شرح الجامع الصغير لأبي سعد جمال الدين اليزدي (ت. ٥٩١هـ/١١٩٥م).

الغاية: (غاية البيان ونادرة الأقران) شرح الهداية لقوام الدين الإتقاني (ت. ٧٥٨هـ/١٣٥٧م).

العناية: شرح الهداية لأكمل الدين البابرتي (ت. ٧٨٦هـ/١٣٨٤م).

الكفاية: (الكفاية في شرح الهداية) لجلال الدين الكرلاني (ت. ٧٦٧هـ/١٣٦٦م).

الكنز: (كنز الدقائق) لأبي البركات حافظ الدين النسفي (ت. ٧١٠هـ/١٣١٠م).

الهداية: شرح بداية المبتدي لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغناني (ت. ٥٩٣هـ/١١٩٧م).

الوقاية: (وقاية الرواية في مسائل الهداية) لبرهان الشريعة محمود (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).

البداية: (بداية المبتدي) لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغناني (ت. ٥٩٣هـ/١١٩٧م).

النهاية: النهاية في شرح الهداية لحسام الدين السغناقي (ت. ٧١٤هـ/١٣١٤م).

MUKADDİME

Mukaddime: Bu, söz konusu ilmin tanımını açıklama, konusunu ve gâyesini belirleme hakkında bir mukaddimedir. Teklik yönüyle zapturapt altına alınan her çokluğu öğrenmek isteyen kişinin, kendisini ilgilendiren şeylerin gözünden kaçmadığına ve vaktini kendisini ilgilendirmeyen şeylerle boşa harcamadığına emin olması için en uygun olanı, çokluğu bu teklik yönüyle bilmesidir. Hiç şüphe yok ki, bir ilmin meselelerinin zapturapt altına alınması, öğrenmek isteyen kişi açısından bu ilmin diğerlerinden ayrıldığı tarifiyle, ilmin kendisi açısından ise bu ilmin diğerlerinden ayrıldığı konusuyla olur. Özsel ilintilere (*el-avârızu'z-zâtiyye*) gelince, ilimleri birbirinden ayırmanın bunlara dayandırılması da mümkün ise de burada ayırımın konuya dayandırılması, özsel ilintilere dayandırılmasına tercih edilmiştir. Çünkü bir ilmi, diğerlerinden ayırmada cumhura göre meşhur olan ve usûl ilminde belirlenmesinde ihtilaf edilen şey, konu olup burada doğru olanın[1] açıklanması arzu edilmiştir. Gâyesinin sağladığı faydanın belirlenmesi ise öğrenmek isteyen kişinin sarf ettiği çabanın abes olmadığından emin olması içindir.

1. Fıkıh Usûlünün Tanımı

1.1. Fıkıh Usûlünün Lakabî Tanımı

Sözün makamı, birincinin önce ele alınmasını gerektirdiği için musannif şöyle diyerek fıkıh usûlünün tanımına öncelik verdi: **Fıkıh usûlü**, şer'î delillerin ve hükümlerin hallerinin -bu hallerin ikincinin birinciyle ispatında etkisinin bulunması açısından- kendisiyle bilindiği bir ilimdir. *Usûlü'l-fıkh* tabiri, bu ilmin özel adı olup dinî ve dünyevî mutluluğun elde edildiği fıkhın dayanağı olduğunu ihsas etmekte olup bu ilmin özel adı haline gelmesi, isim tamlamasından nakil ile olmuştur. Bu yüzden fıkıh usûlünün her iki açı dikkate alınarak yapılmış tarifleri mevcuttur.

İbnü'l-Hâcib,[2] fıkhın tarifinde tekrar söz konusu olacak şekilde lakabî tanıma öncelik vermiştir.[3]

---

1 **Minhuvât:** Bu da konunun hem deliller hem de hükümler olmasıdır.

2 **İbnü'l-Hâcib:** Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer (ö. 646/1249). Malikî mezhebine mensup fıkıh, fıkıh usûlü, nahiv ve sarf gibi birçok ilimde mütebahhir bir âlim olup ilim ehli arasında şöhret bulmuş birçok eser yazmıştır. Fıkıh usûlüne dair yazdığı *Müntehe's-Sûl ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel* isimli eserini ihtisar ettiği *Muhtasaru'l-Müntehe'l-Usûl* isimli eseri çok meşhur olmuş ve farklı mezheplerden birçok âlim üzerine şerh yazmıştır. Malikî fıkhına dair yazdığı *Câmiu'l-Ümmehât*, nahve dair yazdığı *el-Kâfiye* ve sarfa dair yazdığı *eş-Şâfiye* isimli eserleri de meşhur olmuştur. Bk. Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, I, 241; Kılıç, Hulusi, "İbnü'l-Hâcib", *DİA*, 21/55-58.

3 İbnü'l-Hâcib'in yaptığı lakabî ve izâfî tanımlar için bk. *Muhtasaru'l-Müntehâ* (Îcî şerhiyle), I, 63.

[مقدمة]

(مقدّمة) أي: هذه مقدّمة في تبيين حدّ العلم وتعيين موضوعه وغايته، فإنّ طالب كل كثرة مضبوطة بجهةِ وَحْدَةٍ حقُّه أن يعرفها بها ليأمن فواتَ ما يعني وضياعَ وقته فيما لا يعني. ولا شكّ أنّ انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذي يمتاز به عند الطالب وموضوعِه الذي يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب. والعوارض الذاتية يجوز إسناد التمييز إليها أيضًا، لكنّه اختير عليها ههنا؛ لأنه المشهور عند الجمهور؛ ولأنه اختلف في تعيينه فأريد بيان ما هو الحقّ.[١] وأمّا تعيين الفائدة فليجزم بأنّ سعيه ليس عبثًا.

[تعريف أصول الفقه]

[تعريف أصول الفقه اللقبي]

ولـمّا اقتضى المقام تقديم الأوّل قدّمه فقال: (أصول الفقه)، وهو لقبٌ لهذا العلم، مشعرٌ بكونه مَبْنَى الفقه الذي به ينال السعادة الدينية والدنيوية، منقولٌ عن مركّب إضافي، فله بكل اعتبار تعريفٌ.

قدّم ابن الحاجب[٢] اللقبي على وجه لزم منه التكرار في تعريف الفقه.[٣]

---

١ وفي هامش م: وهو كون الموضوع الأدلة والأحكام جميعًا، «منه».

٢ ابن الحاجب: هو أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر (ت. ٦٤٦هـ/١٢٤٩م)، فقيه أصولي نحوي مالكي المذهب، وله مصنفات كثيرة مشهورة بين أهل العلم، ومن تصانيفه «مختصر المنتهي الأصولي» في الأصول وله شروح كثيرة و«منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل» و«جامع الأمهات» في الفقه المالكي و«الكافية» في النحو و«الشافية» في الصرف. انظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية للمخلوف، ١/٢٤١.

٣ انظر لتعريف اللقبي والإضافي لابن الحاجب، مختصر المنتهى (مع شرح الإيجي)، ١/٦٣.

Tenkîh sahibi[1] ise izafî tanıma öncelik vermiştir[2] ki, bundan da bizzat amaçlanmayan tanımın diğerine takdim edilmesi gerekmiştir.[3]

Burada ise "*Şer'î delillerin ve hükümlerin hallerinin -ikincinin, birinci ile ispatında etkisinin bulunması açısından- kendisiyle bilindiği bir ilimdir.*" denilerek usûlü'l-fıkhın meşhur olan tanımından daha üstün bir tanım tercih edilerek tekrar gerekmeyecek şekilde esas olan tanıma öncelik verilmiştir. *İlim* sözcüğü ile kastedilen cüzî anlamaları mümkün kılan, kâidelerin[4] tekrar tekrar anlaşılmasından hâsıl olan melekedir. Bu anlamda ilim, bütün melekeleri kapsasa da Allah Teâlâ'nın ilmi, Resûlullah'ın ve Cebrâîl *aleyhisselâm*ın ilmi, tanıma dâhil olmaz. Veya *ilim* ile kastedilen şey asıllar ve kâidelerdir ya da bunların idrak edilmesidir ki, bu durumda söz konusu bilgiler, tanıma dâhil olur fakat *kendisiyle bilinen* kaydı ile tanım dışında kalır. Çünkü *yu'rafu bihî* ifadesindeki *bâ* harfi sebebiyyet içindir. *Şer'iyyeteyn* ifadesiyle de Hz. Muhammed'in şeriatına mensup olan kastedilmektedir.

Delillerin şeriata nisbet edilmesi, bunların şeriatta hükümlere delâlet etmesi için konulmuş olması anlamında olup şer'e bağlı olması anlamında değildir. Çünkü delillerden biri olan Kur'ân, şer'in dayandığı mucizelerin en üstünü olup Kur'ân'ın şer'e dayanması uygun değildir.

Hükümlerin şeriata nisbet edilmesi de bu hükümlerin delillerden anlaşılması anlamındadır. Tanımdaki *ilim* sözcüğü cins, diğerleri ise fasıl konumundadır.

1 ***Tenkîh* sahibi:** Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî. Sadruşşerîa es-Sânî el-Asgar olarak maruftur. Usul, fürû, kelam gibi alanlarda zamanının önde gelen Hanefî âlimlerinden olup önemli eserler yazmıştır. Fürû fıkha dair yazdığı *Şerhu'l-Vikâye*, *Muhtasaru'l-Vikâye* isimli eserleri, fıkıh usûlüne dair yazdığı *Tenkîhu'l-Usûl* ve bunun şerhi olan *et-Tavzîh* isimli eserleri meşhurdur. *Tenkîh* ve *Tavzîh* üzerine birçok çalışma yapılmış olup en çok tutulan haşiyesi Teftâzânî'nin yazdığı *Telvîh* haşiyesidir. 747/1346 yılında vefat etmiştir. Bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 203; Özen, Şükrü, "Sadruşşerîa", *DİA*, 35/427-431.

2 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 8, 20.

3 **Minhuvât:** İbnü'l-Hâcib'in tanımlarında fıkıh açısından tekrarın gerektiğini *Tenkîh* sahibi söylemiş olup *Telvîh* sahibi de ona tâbi olmuştur. Ben de bu değerlendirme konusunda ikisine uydum. Daha sonra İbnü'l-Hâcib'in tanımlarında tekrar olmadığını fark ettim. Çünkü İbnü'l-Hâcib, birinci tanımda "Fıkıh usûlünün lakabî tanımı şer'î fer'î hükümleri tafsîlî delillerinden istinbat etmeye yarayan kaideleri bilmektir." şeklinde tarif ederken burada *istidlâl* kaydına yer vermemiştir. Sonra şöyle demiştir: "Fıkıh, şer'î fer'î hükümleri tafsîlî delillerinden istidlâl yoluyla bilmektir." O, bununla içtihadı ve hükümlerin emârelerden istinbatını kastetmiştir. Çünkü birinci tanımda usulün, şer'î hükümlerin kat'î olsun zannî olsun delillerinden çıkarılmasına vesile olduğunu açıklamayı kastetmiştir. İkinci tanımda ise kendi terminolojilerindeki fıkhı açıklamayı kastetmiştir ki, bu da fıkhın sadece zannî hükümleri bilmekten ibaret olduğudur. Bu konuyu *Şerhu'l-Muhtasar*'a yazdığım haşiyede etraflı bir şekilde ele aldım. İsteyen oraya bakabilir.

4 Mesela "Emir vücûb ifade eder.", "Hâs, medlûlünü kat'î olarak ifade eder.", "Farz, ilim ve ameli gerektirir.", "Haram, yapanın cezayı hakettiğidir." şeklindeki kaideler böyledir.

وقدّم صاحب **التنقيح**[١] الإضافي،[٢] فلزم تقديم غير المقصود بالذات.[٣]

وقدّم ههنا المقصود على وجهٍ لم يلزم منه التكرارُ باختيار تعريف راجح على المشهور حيث قيل: (علمٌ) أي: ملكةٌ يقتدر بها على إدراكات جزئية حاصلةٌ من إدراك القواعد مرّة بعد أخرى، فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبريل عليهما ٥ السلام وإن شمل الملكات كلّها أو أصولٌ وقواعدُ، أو إدراكُها فتدخل العلومُ المذكورةُ وتخرج بقوله (يُعرف به) لأنّ «الباء» للسببية (أحوالُ الأدلة والأحكام الشرعيتين) أي: المنسوبتين إلى شريعة محمد صلى الله عليه وسلم.

أمّا انتساب الأدلة: فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الأحكام، لا الموقوفة على الشرع؛ لأنّ القرآن الذي هو بعضها أبهر المعجزات التي يتوقّف ١٠ عليها الشرع، فلا يليق جعله موقوفًا على الشرع.

وأمّا انتساب الأحكام: فبمعنى استفادتها من تلك الأدلة (من حيث إنّ لها) أي: لتلك الأحوال (دخلًا في إثبات الثانية) أي: الأحكام (بالأولى) أي: الأدلة. قوله «علم» كالجنس والباقي كالفصل.

---

١ صاحب التنقيح: هو عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبي (ت. ٧٤٧هـ/١٣٤٦م)، المعروف بـ«صدر الشريعة (الأصغر)»، هو أحد أعلام العلماء الحنفية في الأصول والفروع والكلام وغيرها من العلوم، وله من التصانيف «شرح الوقاية» و«مختصر الوقاية» في الفروع و«تنقيح الأصول» وشرحه «التوضيح في حل غوامض التنقيح». وكتاب التنقيح والتوضيح لهما حواش وتعليقات، ومن أشهرها «التلويح إلى كشف حقائق التنقيح» لسعد الدين التفتازاني. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا، ٢٠٣.

٢ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ١/٨، ٢٠.

٣ وفي هامش م: لزوم التكرار ممّا قال صاحب التنقيح وتبعه صاحب التلويح وتبعتُهما، ثم ظهر لي أنه لا تكرار؛ لأنّ ابن الحاجب قال في الأوّل: «وأمّا حدّه لقبًا فالعلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية»، ولم يذكر فيه قيد «الاستدلال»، ثم قال «والفقه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال»، وأراد به الاجتهاد واستنباط الأحكام عن الأمارات، فإنّ مراده في الأوّل بيان كون الأصول وسيلة إلى استخراج الأحكام الشرعية عن أدلتها قطعية كانت أو ظنية، ومراده في الثاني بيان المصطلح عندهم وهو كون الفقه عبارة عن العلم بالأحكام الظنية فقط، وأوردت تمام تحقيق هذا المقام في حواشي شرح المختصر، فمن أراده فليطلب ثمة، «منه».

Marifet kelimesi; **a)** tasavvur, **b)** cüzî ve basit olanın tasavvur veya tasdik şeklinde idraki, **c)** bilinmeyen bir şeyin idraki, **d)** aralarına yokluğun girdiği iki idrakten sonunucusu anlamlarında kullanılır. Burada ise *marifet* ile kastedilen, cüzî durumların tasdik şeklinde idrak edilmesidir.

Delil, hakkında doğru bir inceleme (nazar) yapıldığında haberî bir sonuca ulaşılması mümkün olan şeydir. Buradaki *nazar*, delilin kendisi hakkındaki nazardan ve delilin hal ve nitelikleri hakkındaki nazardan daha geneldir. Dolayısıyla delil, düzenlendiğinde haberî bir sonuca götürecek şekilde olan mukaddimeleri ve âlemin, yaratıcısının varlığına delâlet etmesi örneğinde olduğu gibi halleri incelendiğinde haberî sonuca ulaştıran müfredi (cüz'î delilleri) de içine alır. Burada kastedilen, ikinci anlamdaki delildir. Çünkü şer'î delillerden maksat, Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastır.

İkisinin halleri ifadesiyle kastedilen, delillerin mutlak olarak veya çatışma halinde hükümlere delâlet etmesi açısından ya da hükümlerin delillerden çıkarılması açısından delillere ve hükümlere ilişkin zatî arazlardır. *Hüküm* kaydıyla kastedilen ise farziyet, vücûb, nedb, ibâha, kerâhe, hurmet, sıhhat, fesat, butlan, in'ikad, adem-i in'ikad, nefaz, adem-i nefaz, lüzum, adem-i lüzum gibi kulların fiillerine ilişkin Şâri'in hitâbı ile rükün, şart, illet, sebep ve mâni' oluş gibi vaz'î hitap türleriyle sabit olan niteliklerdir.

Bazı Şâfiîler ise hükmü, "Allah Teâlâ'nın iktizâ veya tahyîr yönüyle mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabıdır." şeklinde tarif etmekte ve vücûb, nedb, ibâha, kerâhe ve hurmet dışındakileri hüküm saymamaktadırlar. Onlardan bazıları, tarife *ya da vaz' yönüyle* kaydını ekleyerek vaz'î hitabı da hükme dâhil etmişlerdir. Bazıları ise tanımdaki *iktizâ* ve *tahyîr*i sarih olandan daha genel olarak değerlendirerek[1] vaz'î hitabı bu açıdan hükme dâhil etmişlerdir.

1 **Minhuvât:** Zira bir şeyi delil kılmanın anlamı, bununla amelin gerekli oluşudur. Zinayı celdenin vücûbu için sebep kılmanın anlamı, zinanın varlığı durumunda celdenin vâcip olmasıdır. Abdesti namazın şartı kılmanın anlamı, abdest bulunduğunda namazın câiz olması, abdest bulunmadığında ise haram olmasıdır. Diğerlerini de buna kıyas et.

والمعرفة: تطلق على التصوّر، وإدراكِ الجزئي والبسيط تصوّرًا أو تصديقًا، والإدراكِ المسبوق بالعدم، والأخيرِ من الإدراكين إذا تخلّل بينهما عَدَمٌ، والمراد بها[١] ههنا إدراك الأحوال الجزئية على وجه التصديق.[٢]

والدليل: ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وهو أعمّ من النظر فيه نفسِه والنظرِ في أحواله وصفاته، فيتناول المقدّماتِ التي هي بحيث إذا ٥ رتّبت أدّت إلى المطلوب الخبري، والمفردَ الذي من شأنه أنه[٣] إذا نُظِر في أحواله أوصل إليه كالعالَم للصان،. والثاني هو المرادُ ههنا؛ إذ المراد بالأدلة الشرعية الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

والمراد بـ«أحوالهما» أعراضهما الذاتيةُ اللاحقةُ بهما باعتبار دلالة الأدلة على الأحكام مطلقًا أو عند التعارض أو باعتبار استنباط الأحكام منها؛ وبـ«الحكم» ما ثبت ١٠ بخطاب الشارع المتعلّق بأفعال العباد كالفرضية والوجوب والندب والإباحة والكراهة والحرمة والصحّة والفساد والبطلان والانعقاد [وعدمه][٤] والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه، وأنواع الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية.

وبعض الشافعية يعرّف[٥] الحكم بـ«خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير»، ولا يجعلون غير الوجوب والندب والإباحة والكراهة ١٥ والحرمة من الحكم. وبعضُهم زاد في التعريف قيد «أو الوضع» فأدرج الخطاب الوضعي في الحكم، وبعضهم جعل الاقتضاء والتخيير[٦] أعمّ من الصريح[٧] فأدرجه بهذا الاعتبار فيه.[٨]

---

١ ف + بها.
٢ نحو: الأمر يفيد الوجوب، الخاص يفيد مدلوله قطعًا، الفرض يوجب العلم والعمل، الحرام ما يستحقّ فاعله العقاب.
٣ ف – أنه.
٤ قوله «وعدمه» ليس بموجود في النسخ، ولكن وجوده يناسب السياق.
٥ ف: والشافعية يعرفون.
٦ ر – والتخيير.
٧ وفي هامش م: إذ معنى جعل الشيء دليلًا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببًا لوجوب الجلد وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطًا للصلاة جوازها عندها وحرمتها دونها، وعليه فقس، «منه».
٨ ف – وبعضهم جعل الاقتضاء والتخيير أعمّ من الصريح فأدرجه بهذا الاعتبار فيه؛ ب – فيه.

Hallerin ispatta etkisinin bulunması ile kastedilen ise bu hallerin, fıkhî sonucu doğuran iktiranlı kıyastaki[1] büyük öncülde ya da istisnalı kıyastaki[2] mülazemette dikkate alınmasıdır ki, ister bu haller, deliller ve hükümler için konular ya da cezalar olsun; isterse deliller ve hükümler için birtakım nitelikler ve kayıtlar olsun fark etmez. Yine bu haller ister hükümleri ispat edici olması, kat'î, zannî, hâs, âm, müşterek olması, çatışma halinde râcih olması gibi delillerden kaynaklansın ister hükmün halleri, hükme konu olan fiilin ve mükellefin hallerinde olduğu gibi hükümlerden kaynaklansın fark etmez. Çünkü hangi hükmün, hangi delille sabit olduğunun bilinmesi gerekir. Zira mesela kıyas, farziyeti ve illiyeti ispat etmez. Yine ukûbet gibi hükme konu olan fiiller kıyas ile ispat olunmaz. Mükellef ile ilgili haller de mükellefin durumundaki farklılığa ve ehliyet arızalarının bulunup bulunmamasına bağlı olarak değişir. Dolayısıyla iktiranlı kıyastaki büyük öncüller, istisnalı kıyastaki mülazemetler ve bunlardaki kayıtlar ve niteliklerle ilgili konular, usulün meselelerinden sayılır. İşte fıkıh usûlünün, delillerin ve hükümlerin hallerini tanıtan bir ilim olmasıyla kastedilen budur.

Tarife ilişkin buraya kadar yapılan açıklamaların özeti şudur: Fıkhî meseleler, belirli delillere dayanır. Meselelerin delillerden çıkarılmasında ise delillerin ve hükümlerin hallerinin bilinmesine ihtiyaç duyulur ki, bu haller, ayrıntılarını kurala bağlamanın mümkün olduğu bir sayı ile sınırlı değildir. Dolayısıyla bu hallerin, hüküm çıkarımı amaçlandığında başvurulacak genel bir biçimde bilinmesine ihtiyaç vardır. İşte söz konusu hallerin genel biçimde tanıtılmasını üstelenen bu ilim, *fıkıh usûlü* diye isimlendirilir.

Durum böyle olmakla birlikte fıkıh usûlünün meşhur tarifi şudur: *Kendileri sayesinde şer'î fer'î hükümlerin tafsîlî delillerinden çıkarılmasına ulaşılan kâideleri bilmektir*.

İki sebepten dolayı metinde bu tanımdan vazgeçilmiştir:

Birinci sebep: *İlim* kelimesinin, hakikat olarak ancak *kâideler* veya *kâidelerin idraki* ya da *kâidelerin tekrar tekrar idrakinden oluşan meleke* için kullanılması şeklinde usulcüler tarafından kabul edilen kullanıma bağlı olarak tanımdaki *kâideler*den ilk anlaşılan şey, mutlak anlamda *ilmin kâideleri*dir. Fakat akla ilk gelen bu anlam, burada uygun değildir.

1 **İktiranlı kıyas:** Sonucun öncüllerde bilkuvve bulunduğu kıyastır.
2 **İstisnalı kıyas:** Sonucun öncüllerde bilfiil bulunduğu kıyastır.

وبـ«دخل الأحوال في الإثبات» كونُها معتبرة في كبرى الاقتراني[1] أو ملازمةِ الاستثنائي[2] المُنْتِجَيْنِ للمطلوب الفقهي سواء كانت محمولاتٍ وأجزئةً لهما أو أوصافًا وقيودًا فيهما وسواء نشأت من الأدلة ككونها مثبِتةً للأحكام وقطعية وظنية وخاصّة وعامّة ومشتركة وراجحة عند التعارض إلى غير ذلك، أو نشأت من الأحكام كأحوال الحكم، فإنه يجب أن يُعلم أنّ أيّ نوع من الأحكام يثبت بأيّ نوع من الأدلة، فإنّ القياس مثلًا لا يُثبِت الفرضيةَ والعليةَ، وكأحوال المحكوم به، فإنّ بعض الأفعال كالعقوبة مثلًا لا يثبت بالقياس، وكأحوال المحكوم عليه، فإنها تختلف باختلافه وبالنظر إلى وجود العوارض على الأهلية وعدمها، فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلّقة بما فيها من القيود والصفاتِ مسائلُ الأصول، وهو المعنيُّ بكونه معرِّفًا للأحوال.

وتلخيصه: أنّ المسائل الفقهية مستندة إلى أدلة معيّنة يحتاج في استنباطها منها إلى معرفة أحوال الأدلة والأحكام التي لا تنحصر في عدد يتمكّن من ضبط تفاصيله فاحْتِيجَ إلى معرفتها على وجه كلي إجمالي يُرجَع إليه عند قصد الاستنباط، وسمّي العلمُ المتكفّل بتعريفها على ذلك الوجه أصولَ الفقه.

هذا، والمشهور في تعريفه: العلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية.

وعدل عنه ههنا لوجهين:

الأوّل: أنّ المتبادر من «القواعد» -بناءً على ما تقرّر عندهم أنّ اسم «العلم» لا يُطلق حقيقةً إلّا على القواعد أو إدراكها أو الملكة الحاصلة من إدراكها مرّةً بعد أخرى- إنما هو قواعد العلم على الإطلاق، لكنّه ليس بمستقيم ههنا؛

---

١ القياس الاقتراني: نقيض الاستثنائي، وهو ما لا يكون عين النتيجة ولا نقيضها مذكورًا فيه بالفعل كقولنا «الجسم مؤلف» و«كل مؤلف محدث»، ينتج «الجسم محدث»، فليس هو ولا نقيضه مذكورًا في القياس بالفعل. انظر: التعريفات للجرجاني، ١٨٢.

٢ القياس الاستثنائي: ما يكون عين النتيجة أو نقيضها مذكورًا فيه بالفعل كقولنا «إن كان هذا جسمًا فهو متحيز» «لكنه جسم»، ينتج «أنه متحيز» وهو بعينه مذكور من القياس أو «لكنه ليس بمتحيز»، ينتج «أنه ليس بجسم»، ونقيضه قولنا «إنه جسم» مذكور في القياس. انظر: التعريفات للجرجاني، ١٨١.

Zira mutlak anlamda bu kâidelerle belirtilen hükümlere ulaşılması söz konusu değildir. Çünkü usulcülerin usulün tarifi ile ilgili açıklamalarında ifade ettikleri üzere *ulaşma* ile kastedilen, fıkhî sonuca istidlâl edilmesi durumunda büyük öncülün (kâide-i külliyye), anlaşılması kolay olan küçük öncüle iktiranlı kıyasın birinci şekliyle eklenmesidir ki, bu sayede ulaşılmak istenen sonuç, kuvveden fiile çıkabilsin. Kayıt ve şartlara ilişkin kâideler gibi usûl kâidelerinden pek çoğunun bu sonucu doğurması için büyük öncül olması mümkün değildir. Şayet küllî kaidelerin elde edilmesinin, deliller ve hükümlerin halleri konusundaki incelemelere ve kâidenin küllî oluşunda dikkate alınan şart ve kayıtlarının açıklanmasına bağlı olmasına binaen, tanımdaki *kâideler* ile özellikle büyük öncül olması ve diğer hallerin bilgisinin kâidelerin bilgisine dâhil edilmesi doğru olan şey kastediliyorsa bu, bilinen ve alışılanın aksinedir. Bu da söz konusu tariften vazgeçmek için sebep olarak yeterlidir.

İkinci sebep: *Ulaşma*yı, ifade ettiğimiz şekilde açıklayanlar, bununla kastedilenin, karine sebebiyle *yakın ulaşma* olduğunu açıkça ifade etmişlerdir ki, bu karine de *yakın sebep* anlamında kullanılması açık olan *bihâ*daki *sebebiyyet bâ*sı ve fıkha ulaşmanın mutlak olmasıdır. Çünkü *uzak ulaşma*da önce vasıtaya, sonra bundan fıkha ulaşma söz konusudur ki, burada *ulaşma* ile *yakın ulaşma*nın kastedilmesi doğru değildir. Çünkü mantık kitaplarında açıklandığı üzere yakın ulaştırıcı, tek başına büyük öncül değil, iki öncülün toplamıdır.

1.2. Fıkıh Usûlünün İzâfî Tanımı

Musannif, lakabî tarifin hemen ardından izâfî tarifi açıklamaya başladı. *Usûlü'l-fıkh*, izafet terkibi olması yönüyle mürekkep bir tabir olduğu ve mürekkep olanın tarifi de kendisini oluşturan açık olmayan sözcüklerin tarifine bağlı olduğu için musannif *fıkıh* ve *usûl* sözcüklerinden her birini ayrı ayrı tarif etti. Şeklî bir cüz konumunda olsa da meşhur olmasından dolayı *izâfet*in kendisini tarif etmeyi terk etti. Zira eğer izafetteki muzaf, mâna ismi ise -ki, bu da ister türemiş ister türemiş anlamında olsun bir şeye amaçlanan bir anlam itibariyle delâlet eden isimdir- bu anlam açısından muzafın, muzafun ileyhe özel olduğunu ifade eder. Aksi takdirde özel oluşu mutlak olarak ifade eder. Buna göre *usûlü'l-fıkh* ile kastedilen ister deliller olsun ister delillerin dışında bir şey olsun fıkhın dayandırıldığı şeylerdir.[1]

1 Matbu nüshaların hemen hepsinde ve bazı yazmalarda burası "Buna göre usûlü'l-fıkh ile kastedilen delâleti fıkha özel olan delillerdir." şeklindedir. Haşiye yazarları da bu ifadeyi esas alarak Molla Hüsrev'i farklı açılardan eleştirmişlerdir.

إذ لا يُتوصّل بها مطلقًا إلى ما ذُكِر؛ لأنّ المراد بـ«التوصّل» كما صرّحوا به ضمُّ القائدة الكلية إلى الصُغرى سَهْلَةِ الحصولِ عند الاستدلال على المطلوب الفقهي بالشكل الأوّل ليخرج ذلك المطلوبُ من القوّة إلى الفعل. وكثير من قواعد الأصول كالقواعد المتعلّقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعُها كبرى لِمَا ينتج ذلك المطلوبَ. وإن أريد بـ«القواعد» ما يصحّ أن يقع كبرى خاصّةً ويُدرجَ علمُ سائر الأحوال تحت العلم بالقواعد بناءً على أنّ تحصيل القاعدة الكلية يتوقّف على البحثِ عن أحوال الأدلة والأحكام وبيانِ شرائطهما وقيودهما المعتبرةِ في كلية القاعدة فخلافُ المعهود والمتعارف، وكفى بهذا سببًا للعدول.

الثاني: أنّ مفسّرِي «التوصّل» بما ذكرنا صرّحوا بأنّ المراد به «التوصّلُ القريبُ» بقرينة الباء السببيّة الظاهرة في السبب القريب وإطلاقِ التوصّل إلى الفقه؛ إذ في البعيد يتوصّل إلى الواسطة ومنها إلى الفقه، وليس بمستقيم لِمَا تقرّر في الكتب الميزانية أنّ الـمُوصِل القريب مجموعُ المقدّمتين، لا الكبرى وحدَها.

[تعريف أصول الفقه الإضافي]

(والفقه) فرغ عن التعريف اللقبي فشرع في الإضافي. ولـمّا كان أصول الفقه باعتبار الإضافة مركبًا وتعريفُ المركّب موقوف على تعريف مفرداته الغير البيّنة عرّف كلًّا من «الفقه» و«الأصول» وترك تعريف «الإضافة» وإن كانت بمنزلة الجزء الصوري لاشتهار أنّ الإضافة إن كان مضافها اسم المعنى -وهو ما دل على شيء باعتبار معنًى هو المقصود سواء كان[1] مشتقًّا أو في معناه- يفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى؛ وإلّا فيفيده مطلقًا، فالمراد بـ«أصول الفقه» مبتنياته[2] أدلّةً أو غيرَها.[3]

---

١ م ر د – اسم المعنى وهو ما دل على شيء باعتبار معنًى هو المقصود سواء كان.
٢ م ر د: مبتنياتها.
٣ ف: فالمراد بـ«أصول الفقه» أدلة تختص دلالتها بالفقه.

المحقق: المذكور في النسخ الأخرى هو الموافق لما سيأتي من أنّ «الأصل» المذكور في «أصول الفقه» ليس فيه النقل إلى المعنى الاصطلاحي أي: إلى الدليل على القول المختار عند المصنف. ومصنفو الحواشي على المرآة نقّدوا المصنف بناء على ما في هذه النسخة.

1.2.1. Fıkhın Tanımı

Bizim usulcüler, izafet tamlamasının görünüşüne bakarak *fıkh*ın tarifini *usûl*ün tarifinden sonraya bıraksalar da muzaf olması açısından muzafın bilinmesi, muzafun ileyhe bağlı olduğu için musannif şöyle diyerek *fıkh*ın tarifine öncelik verdi: **Fıkıh**, kişinin, amel açısından lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir. *Amel açısından* şeklindeki son kayıt hariç bu tarif, İmam Ebû Hanîfe'den[1] nakledilmiştir.

Ebû Hanîfe, sanki *marifet* sözcüğü ile özel bir marifetin sebebini kastetmiştir ki, bu da cüzî meselelerin bir delilden hareketle idrak edilmesidir. Yani marifet ile kendisinden sonraki *mâ lehâ* ve *mâ aleyhâ* ifadesindeki iki âm lafızla ile ilgili olması karinesiyle kaynaklardan ve şartlardan hareketle kendisinde lehine ve aleyhine olan şeylerin tamamını bilmeyi istemesi konusunda yetecek olan şeyin oluşması suretiyle *meleke* kastedilmektedir. Çünkü âdet, kişinin lehine ve aleyhine olan şeylerin tamamının delil ve istinbat kuvveti olmaksızın bilinmesinin imkânsızlığına hükmeder. İttifakla fakîh olduğu kabul edilen bir kimsenin bazı meselelerin hükümlerini bilmemesi, bu melekenin varlığına aykırı değildir. Nitekim Mâlik'e[2] kırk mesele sorulmuş, o da bunun otuz altısına "Bilmiyorum." diye cevap vermiştir. Zira fakîhin bazı meselelerin hükümlerini bilmemesi, zaman alacağı için o anda ictihâda imkân bulamamasından veya başka bir sebepten kaynaklanmış olabilir.

Nefis sözcüğüyle de insanî nefsi veya kulun kendisini kastetmiştir. *Lehine ve aleyhine olan şeyler* ifadesiyle de sıhhat, fesad, vücûb, hurmet vb. ister dünyevî olsun ister uhrevî olsun fayda ve zarar göreceği şeylerin hükümlerini kastetmektedir. Çünkü fıkhın, ne namaz ve benzerlerini tasavvur etmekten ne de vakıada bunların sabit olduğunu tasdikten ibaret olmadığı açıktır. Sanki Ebû Hanîfe şöyle demiştir: Fıkıh, insanî nefsin fayda ve zarar göreceği şeylerin tamamının hükmünü delilden kaynaklanan bir şekilde tasdîk etmesini sağlayan bir melekedir. Dolayısıyla (tanımdaki *nefis* kaydıyla) Allah Teâlâ'nın ilmi, Cebrâîl'in bilgisi, (marifet ile de melekenin kastedilmesiyle) Hz. Peygamber'in, mukallidin ve istinbat melekesi olmaksızın sırf dili bilmekle hükmü nastan anlayan kişinin ilmi tarifin dışında kalır.

---

1 **Ebû Hanîfe:** Nu'mân b. Sabit b. Zûtâ. Hanefî mezhebinin kurucusu, müctehid imam (ö. 150/767). İmâm-ı A'zam diye meşhur olmuştur. Hicrî 80 yılında doğmuştur. Bk. Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", *DİA*, 10/131-145.

2 **Mâlik:** Ebû Abdillah Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî. Malikî mezhebinin kurucusu, müctehid imam (ö. 179/795). Hicrî 93 yılında doğmuştur. Bk. Özel, Ahmet, "Mâlik b. Enes", *DİA*, 27/506-513.

[تعريف الفقه]

ولـمّا توقّف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف إليه قدّم تعريف «الفقه» وإن أخّره القوم نظرًا إلى الظاهر[١] فقال: (معرفة النفس ما لها وما عليها عملًا). هذا التعريف سوى القيد الأخير منقول عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله عليه.[٢]

٥ وكأنّه أراد بـ«المعرفة» سبب المعرفة الخاصّة، وهي إدراك الجزئيات عن دليل أعني: الملكة بأن تحصل عنده من المآخذ والشرائط ما يكفيه في استعلام جميع ما لها وما عليها بقرينة[٣] تعلّقها بعامّين بعدها أعني: «ما لها» و«ما عليها»، فإنّ العادة قاضية بامتناع معرفة كل «ما لها» و«ما عليها» لا عن دليلٍ وقوّةِ استنباط. ولا ينافي ذلك عدمُ معرفة مَنْ هو فقيه بالإجماع بعضَ الأحكام كمالك[٤] سُئل ١٠ عن أربعين مسألة، فقال في ستّ وثلاثين «لا أدري» لجواز أن يكون ذلك لعدم التمكّن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانًا أو لأمر آخر.

وأراد بـ«النفس» النفس الإنسانية أو العبد نفسه،[٥] وبـ«ما لها وما عليها» أحكام ما تنتفع به أو تتضرّر دنيوية كانت أو أخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها لظهور أنّ الفقه ليس عبارة عن تصوّر الصلاة ونحوها، ولا ١٥ عن التصديق بثبوتها في الواقع، فكأنه قال: الفقه ملكة تصدّق بها النفس الإنسانية بحكم كل ما تنتفع به وتتضرر تصديقًا ناشئًا عن الدليل، فخرج[٦] علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل وعلم الرسول والمقلِّد ومن يأخذ الحكم من النصّ بمجرّد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط.

---

١ انظر مثلًا لتعريف «الأصل» وتعريف «الفقه» التنقيح لصدر الشريعة، ١/١٣، ١٦؛ فصول البدائع للفناري ١/١١، ولكنّ النسفي عكس في كشف الأسرار كما قدّم المصنف.

٢ أبو حنيفة: هو النعمان بن ثابت بن زوطى (ت. ١٥٠هـ/٧٦٧م)، إمام الأئمة، المشهور بـ«الإمام الأعظم»، صاحب المذهب.

٣ ف: وكأنه أراد بالمعرفة سبب المعرفة الحاصلة وهي إدراك الجزئيات عن دليل أعني الملكة الحاصلة من تتبّع القواعد بقرينة.

٤ مالك: هو أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي (ت. ١٧٩هـ/٧٩٥م)، إمام دار الهجرة، صاحب المذهب.

٥ ف: وأراد بـ«النفس» النفس الإنسانية مطلقًا.

٦ ف: فخرج بقيد «النفس» علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل وبإرادة الملكة علم الرسول.

Diğer yandan bu tarif, itikadî ve vicdanî konuları içerdiği ve buradaki amaç da *usûlü'l-fıkh* tabirindeki *fıkh*ın tarifi olduğu için *amel açısından* kaydı eklenmiştir. *Amel açısından* kaydıyla kelam ve tasavvuf tanım dışında kalır. Burada *kelam* ile kelam ilmi, *tasavvuf* ile de ahlak ilmi kastedilmektedir. Ebû Hanîfe gibi bu kaydı eklemeyen ise tarifin, ikisini de içeren kapsamlı bir tarif olmasını amaçlamıştır. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre kelam ve tasavvufun ikisi de fıkha dâhildir. Nitekim bu yüzden kelam ilmini *fıkh-ı ekber* diye isimlendirmiştir.

Denirse ki, vicdanî konular, *marifet*in *delilden kaynaklanması* ile kayıtlandığında dışarıda kalmaz mı?

Deriz ki, hayır bu kayıtlama ile dışarıda kalmaz. Çünkü fıkhın tarifinde işaret ettiğimiz üzere vicdanî konularla kastedilen, bunların vücûb ve benzeri hükümleridir. Bu hükümler ise delil ile idrak edilir. Yoksa vicdanî konularla bunların gerçekte sabit olması kastedilmemektedir ki, bunlar vicdan ile hâsıl olsun ve delile ihtiyaç duymasın!

Denirse ki, "Allah'ın bilinmesi vâciptir." ve "Allah'ın bilinmesi konusunda nazar vâciptir." hükümlerinde olduğu gibi kelam ilminde hükümlerin araştırılması oldukça nadirdir. Böyle iken nasıl oluyorda tarif, kelam ilmini de kapsıyor?

Deriz ki, Allah'ın bilinmesinden maksat, varlığı ve birliği bakımından zâtının bilinmesi ve sıfat ve fiillerinin bilinmesidir. Vâcip olan, Allah'ın bu şekilde bilinmesidir. Bu vâcip, mutlak bir vâcip olup bu da cevherler, arazlar ve ikisi arasında ortak olan şeyler gibi âleme ilişkin hallerin İslam kanunu üzere bilinmesine bağlıdır. Buna göre mutlak vâcibin kendisine dayandığı şey de vâciptir. Dolayısıyla ilâhiyyât, nübüvvât, arazlar, cevherler ve umûr-i âmmeye ilişkin konuların bütün meselelerinde her ne kadar açıkça ifade edilmemiş olsa da inanmanın vâcip oluşu dikkate alınır. İşte *ilim* ve *nazar* konularının kelam ilminin meselelerinden sayılmasındaki sır budur. Bu konunun bu şekilde bilinmesi gerekir.

Başka bir görüşe göre ise *fıkıh*, şer'î amelî hükümleri, tafsilî delillerinden hareketle bilmektir. Fıkhın bu tarifi Şâfiîlere aittir. Tarifteki *bilme* cins konumundadır. *Hükümler* kaydıyla *tasavvurat* dışarıda kalır. Çünkü burada *hüküm* ile kastedilen -ister nisbet, beş hükümle mükelleflerin fiilleri arasında olsun ister bu ikisinin dışında başka şeyler arasında olsun- *hükmî nisbet*tir. Bu hükmî nisbeti bilmek ise zan ve taklidi de kapsayan *râcih i'tikad* anlamında tasdiktir.

ثم لـمّا كان هذا التعريف متناولًا للاعتقاديات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف «الفقه» المأخوذ في «أصول الفقه» زيد قيد «عملًا» (فخرج بـ«عملًا» الكلام والتصوّف) أي: علم الكلام وعلم الأخلاق. (ومن لم يزده) أي: ذلك القيد كالإمام رحمة الله تعالى عليه (أراد الشمول) لهما لكونهما من الفقه عنده حتى سمّى الكلام ٥ فقهًا أكبر.

فإن قيل: أَلَمْ تخرج الوجدانيات بتقييد «المعرفة» بـ«كونها عن دليل»؟

قلنا: لا؛ لأنّ المراد بالوجدانيات -كما أشرنا إليه- أحكامُها من الوجوب ونحوه، وهي تُدرك بالدليل، لا ثبوتُها في الواقع حتى تحصل بالوجدان وتستغني عن البرهان.

فإن قيل: لا يبحث في الكلام عن الأحكام إلّا على الندرة مثل «أنّ معرفة الله تعالى ١٠ واجبة» و«النظر فيها واجب»، فكيف يشمله التعريف؟

قلنا: المراد من معرفته تعالى معرفةُ ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وأفعاله، فالواجب معرفته هكذا. وهذا الواجب مطلق يتوقّف على معرفة أحوال العالَم من الجواهر والأعراض والأمور المشتركة بينهما[1] على القانون الإسلامي. وما يتوقّف عليه الواجب المطلق فهو واجب، فيُعتبر في جميع مسائل الإلهيّات والنبوّات والأعراض ١٥ والجواهر والأمور العامّة وجوبُ الاعتقاد وإن لم يُصرّح به. وهذا هو السرّ في جعل مباحث العلم والنظر من مسائل الكلام. هكذا يجب أن يُعلم هذا المقام.[2]

(وقيل) قال الشافعية في تعريف الفقه: (العلم) كالجنس (بالأحكام) خرج به التصورات؛ لأنّ المراد بـ«الحكم» ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الأشياء الخمسة وأفعال المكلفين أو بين غيرهما. ٢٠ والعلم بها تصديقٌ بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظنّ والتقليد.

---

١ جميع النسخ: بينها. والسباق يقتضي أن يكون «بينهما».
٢ ف - فإن قيل: لا يبحث ... أن يعلم هذا المقام.

Şer'î kaydı, söz konusu hükmün Şâri'in hitâbına bağlı olduğu anlamında olup bununla türdeş olmakla ve türdeş olmamakla hüküm verme gibi aklî hükümler, ateşin sıcak olduğuna hükmetme gibi hissî hükümler ve failin merfu olduğuna hükmetme gibi Arap diline ait ıstılahî hükümler tanım dışında kalır. *Amelî* kaydı, amel keyfiyetine ilişkin anlamında olup bununla iman etmenin vâcip olması gibi amele ilişkin olmayan nazarî hükümler ve ahlak gibi vicdanî hükümler tanım dışında kalır. Çünkü bunlar, yapılması organlarla ilgisi olmayan nefsânî melekelerdir. *Delillerinden hareketle* ifadesi, *hükümler* ile değil, *bilmek* ile ilgilidir. Şöyle ki, deliller hakkında inceleme yapılır ve bunlardan hareketle hükümler bilinir. Dolayısıyla bu kayıtla Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'in, Cebrâil'in ve mukallidin ilmi ile dinden olduğu zorunlu olarak bilinen şeyler tanım dışında kalır. Çünkü bu tür şeyler onlara göre, fıkıhtan sayılmaz. *Tafsîlî* kaydıyla da emredilen fiilin vâcip olduğunu bilme örneğinde olduğu gibi *usûl ilmi*; muktezî ve nefyedenden hareketle bilme örneğinde olduğu gibi *hilâf ilmi* tanım dışında kalır.

1.2.2. Aslın Tanımı

Musannif *fıkhın* tarifine ilişkin açıklamalarından sonra şöyle diyerek *usul*ün tarifine ilişkin açıklamalarına başladı: Burada **asıl**, başkasının kendisine dayandırıldığı şeydir. *Dayandırılma* fiili *yübtenâ* şeklinde meçhuldür. Çünkü بنيتُ الدار anlamında ابتنيتُ الدار denilir. Bu *dayandırılma* da ya binanın temele dayandırılması örneğinde olduğu gibi hissîdir ya da ma'lûlün illete, medlûlün delile dayandırılması örneklerinde olduğu gibi aklîdir.

Bir görüşe göre belirtilen anlam, *asıl* kelimesinin sözlük anlamıdır. Terim olarak kullanımında ise *asıl* kelimesi tıpkı *râcih olan*, *küllî kâide* ve *mustashab* anlamlarına nakledildiği gibi delil anlamına nakledilmiştir.

Muhakkik usulcülere göre, iki sebepten dolayı tercih edilen görüş ise böyle bir naklin yani delil anlamına naklin olmadığıdır.

Birinci sebep: Nakil, aslın aksine bir durumdur. Asıldan vazgeçip nakle yönelmeyi gerektirecek bir zorunluluk da yoktur. Çünkü *asıl* kelimesindeki *dayanma*, hissî dayanmayı kapsadığı gibi aklî dayanmayı da kapsamaktadır. Dolayısıyla *asıl* kelimesi, kapsamlı olan bu sözlük anlamına hamledilir ve aklî bir anlam olan fıkha izafe edilmesiyle de aklî dayanmayla kayıtlanmış olur. Buna göre *usûlü'l-fıkh*, fıkhın kendisine dayandırıldığı şey olur ki, ilmin dayandırıldığı şeyin de delilinden ya da delilinin bağlı olduğu şeyden[1] başka bir anlamı yoktur.

1 **Minhuvât:** "ya da delilinin bağlı olduğu şeyden" sözüyle istisnâ, nesih, tahsis, teâruz ve tercîh gibi konular kastedilmektedir. Çünkü bu tür konular da fıkhın dayandırıldığı konular olup usûlün konuları arasında yer alır. Bu ifadede *Tenkîh* sahibine bir reddiye söz konusudur. Çünkü ona göre burada *usûl* kelimesi sadece *deliller* anlamındadır.

(الشرعية) أي: الموقوفة على خطاب الشارع، خرج به الأحكام العقليةُ كالحكم بالتماثل والاختلاف، والحسيةُ كالحكم بحرارة النار، والاصطلاحيةُ كالحكم برفع الفاعل (العملية) أي: المتعلّقة بكيفية العمل، خرج به النظريةُ غير المتعلّقة بها كوجوب الإيمان ونحوه والوجدانياتُ كالأخلاق، فإنها ملكات نفسانية لا تتعلّق بالمباشرة

٥ (عن أدلتها) -متعلق بـ«العلم» دون «الأحكام»- بمعنى أنه ينظر في الأدلة فيُعلم منها الأحكام، فخرج علمُ الله تعالى وعلمُ الرسول وجبريل عليهما السلام وعلمُ المقلّد وما عُلم ضرورة كونها من الدين، فإنه ليس من الفقه عندهم (التفصيلية) خرج به الأصولُ كالعلم بوجوب المأمور به مثلًا، والخلافُ كالعلم عن المقتضي والنافي مثلًا.

[تعريف الأصل]

١٠ لمّا فرغ عن بيان «الفقه» شرع في بيان «الأصول» فقال: **(الأصل)** ههنا (ما يُبْتَنَى) -على بناء المجهول- يقال «ابتنيتُ الدارَ» بمعنى «بنيتُها» (عليه غيرُه) ابتناءً حسيًّا كابتناء البناء على الأساس أو عقليًّا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك.

(قيل) ما ذكر إنما هو معناه اللغوي (ونُقِل) في الاصطلاح (إلى «الدليل») كما نقل

١٥ إلى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحَب.

(والمختار) عند المحققين (عدمُه) أي: النقل إلى «الدليل» لوجهين:[١]

الأوّل: أنّه[٢] خلاف الأصل، ولا ضرورة في العدول إليه؛ لأنّ الابتناء كما يشمل الحسّي يشمل العقلي، فيُحمل على المعنى اللغوي الشامل، ويقيّد بالعقلي بالإضافة إلى الفقه الذي هو معنى عقلي، فيكون «أصول الفقه» ما يبتنى هو عليه ولا معنى

٢٠ لمُبْتَنَى العلم إلّا دليلُه أو ما يتوقّف عليه دليلُه.[٣]

١ ف: (أن لا نقل) لوجهين، وفي ر: (عدمه) أي: النقل لوجهين بدل (عدمه) أي: النقل إلى الدليل لوجهين.

٢ ف: أنّ النقل.

٣ وفي هامش م: قوله (أو ما يتوقّف عليه دليله) كمباحث الاستثناء والنسخ والتخصيص والمعارضة والترجيح ونحو ذلك، فإنها من مبتنايات الفقه ومسائله. وفيه ردّ على صاحب التنقيح حيث ذهب إلى أنّ «الأصول» ههنا بمعنى الأدلة فقط، «منه».

İkinci sebep: *Usûlü'l-fıkh* tabiri, bu ilmin özel adı haline getirildiğinde başka bir anlama nakledilmiş bir isim olur.[1] *Usûl* sözcüğü, birinci anlama[2] hamledildiğinde burada sadece bir nakil söz konusu olur. Bu da özel isme nakledilmesidir. İkinci anlama[3] nakledildiğinde ise iki nakil söz konusu olur ki, birincisi *deliller* anlamına nakledilmesi, ikincisi *özel isme* nakledilmesidir. Aslın aksine olanın mümkün olduğu ölçüde azaltılması da bir asıldır.

2. Fıkıh Usûlünün Konusu

Musannif, fıkıh usûlünün lakabî ve izâfî tanımlarını açıkladıktan sonra "fıkıh usûlünün konusu" diyerek bu ilmin konusunu belirlemeye başladı:

Bil ki, her ilmin konusu, o ilimde araştırılan *zatî arazlar*ından ibarettir. *Zatî arazlar* ile kastedilen; **1)** zatından dolayı **2)** veya zatına eşit olan cüzünden dolayı **3)** ya da doğruluk veya **4)** varlık bakımından ona eşit olan haricî bir şeyden dolayı o şeye dâhil olan *haller*idir. Çünkü bir şeye mübayin olan haricî şey, varlık bakımından o şeye denk olarak onunla bulunduğunda ve kendisi için hakikaten kendisine ilişen bir araz bulunduğunda -ve fakat konu, bu araz ile de nitelenebiliyorsa- söz konusu araz da bu ilimde araştırılan hallerden olur.

Birincinin örneği, insanın konuşmasıdır. Çünkü insanın *canlı* ve *konuşan* şeklindeki iki cüzünden her birinin insan olmasında etkisi vardır.

İkincinin örneği, nâtık cüzü vasıtasıyla kendisine garip gelen şeyleri idrak etmesidir.

Üçüncünün örneği, hayreti vasıtasıyla insana ilişen gülmedir.

Dördüncünün örneği ise cisme, yüzey sebebiyle ilişen renktir ki, yüzey, doğruluk bakımından cisimden farklı, varlık bakımından ona eşittir.

Bunların dışındaki garip arazlar ise ilimde araştırılmaz.

---

1 **Minhuvât:** "Bu ilmin özel adı haline getirildiğinde başka bir anlama nakledilmiş bir isim olur." sözü. Nakle ihtiyaç duyulmuştur, çünkü usûlü'l-fıkhın sözlük anlamı -bu da fıkhın dayandırıldığı şeylerdir- tafsîlî delilleri de kapsar. Bunun yanlışlığı ise açıktır. Dolayısıyla tafsîlî delillerin fıkıh usûlünün kapsamından çıkarılması için nakle başvurmak gerekir. Bu da ya tağlib yoluyla olur ya da ıstılahı kullananların onun için vazettiklerini açıkça belirtmeleriyle olur. Bu ifadede Muhakkik Adudü'l-mille ve'd-dîn (Îcî)'ye bir reddiye söz konusudur. Çünkü o şöyle demiştir: *Usûl* kelimesi, anlamı fıkhın kendisine dayandığı şey şeklinde olacak şekilde sözlük anlamına hamledilecek olsa bütün kısımları kapsar ve nakle de ihtiyaç kalmaz [Bk. Îcî, *Şerhu Muhtasaru'l-Müntehâ*, 1/64]. Biz bu meseleyi *el-Muhâkemâtü'l-Adûdiyye*'de etraflı bir şekilde ele aldık.

2 **Minhuvât:** Bu da başkasının kendisine dayandırıldığı şey anlamıdır.

3 **Minhuvât:** Bu da delil anlamıdır.

الثاني: أنّ «أصول الفقه» إذا جعل لقبًا يكون منقولًا،[١] فإذا حُمل على الأوّل[٢] لا يكون فيه إلّا نقل واحد، وهو النقل إلى العلَم. وإذا حُمل على الثاني[٣] يكون فيه نقلان: نقلٌ إلى «الأدلة» ونقلٌ إلى «العلَم». وتقليل خلاف الأصل بقدر الإمكان هو الأصل.

[موضوع أصول الفقه]

٥ ثم لـمّا فرغ عن تعريفي «أصول الفقه» شرع في تعيين موضوعه فقال: (وموضوعه).

اعلم أنّ موضوع كل علم ما يُبحث فيه عن أعراضه الذاتية أي: أحواله التي تلحقه لذاته أو لجزئه المساوي له أو للخارج المساوي له في الصدق أو في الوجود، فإنّ المباين للشيء إذا قام به مساويًا له في الوجود ووُجد له عارضٌ قد عرض له حقيقةً، لكنّ الموضوع يوصف به أيضًا كان ذلك من الأحوال المطلوبة في ذلك العلم.

١٠ **الأوّل**:[٤] كالتكلّم للإنسان، فإنّ لكل من جزئيه دخلًا فيه.

والثاني: كإدراك الأمور الغريبة له[٥] بجزئه الناطق.

والثالث: كالضحك له بالتعجّب.

والرابع: كاللون للجسم بالسطح المباين له في الصدق والمساوي في الوجود.

وما سوى ذلك أعراض غريبة لا يُبحث عنها في العلم.

---

١ وفي هامش م: قوله (إذا جعل لقبًا يكون منقولًا) وإنما احتيج إلى النقل؛ لأنّ المعنى اللغوي لأصول الفقه –وهو مبتنياته– يتناول الأدلة التفصيلية، وفساده ظاهر، فلا بدّ من المصير إلى النقل لإخراجها، وهو بطريق الغلبة أو تصريح أهل الاصطلاح بالوضع له، ففيه ردّ على المحقق عضد الملّة والدين حيث قال: ولو حمل «الأصول» على معناه اللغوي حتى يكون معناه ما يستند إليه الفقه لشمل الأقسام، فلم يحتج إلى النقل. [انظر: شرح المختصر للإيجي، ١/٦٤] وقد حقّقناه في المحاكمات العضدية، «منه».

٢ وفي هامش م: وهو ما يبتنى عليه غيره، «منه».

٣ وفي هامش م: وهو الدليل، «منه».

٤ ر – الأوّل.

٥ م – له.

Zatî arazların araştırılması ile kastedilen ise bu zatî arazların;

* ya ilmin konusuna, **a)** "Sem'î delil, şer'î hükmü ispat eder." örneğinde olduğu gibi *mutlak* olarak veya **b)** "Te'vil edilmiş delil, zan ifade eder." örneğinde olduğu gibi zatî bir arazla *mukayyed* olarak hamledilmesidir;

* ya da konusunun türüne, **a)** "Emir,[1] vücûb ifade eder." örneğinde olduğu gibi *mutlak* olarak veya **b)** "İbâha karinesine bitişik olan emir, ibâha ifade eder." örneğinde olduğu gibi *mukayyed* olarak hamledilmesidir;

* ya da konusunun zatî bir arazına, **a)** "Hâs, hükmü kat'î olarak gerektirir." örneğinde olduğu gibi *mutlak* olarak veya **b)** "Te'vil edilmiş hâs, zan ifade eder." örneğinde olduğu gibi *mukayyed* olarak hamledilmesidir;

* ya da konusunun zatî arazının bir türüne, **a)** "Mutlak, hükmü mutlak olarak gerektirir." örneğinde olduğu gibi *mutlak* olarak veya **b)** "Mukayyede hamledilmesini gerektiren bir şeye bitişik olan mutlak, hükmü mukayyed olarak gerektirir." örneğinde olduğu gibi *mukayyed* olarak hamledilmesidir.

Sünnet, icmâ ve kıyasta izlenecek kural da budur.[2]

Bir ilmin konusunun ne olduğunu öğrendiğine göre, bil ki, usûl ilminin konusunun ne olduğunda ihtilaf edilmiştir:

Bir görüşe göre usûl ilminin konusu *deliller*, *ictihâd* ve *tercih*tir.

Hüccetülislâm İmâm Gazzâlî[3] *Mi'yâru'l-'İlm* adlı eserinde usul ilminin konusunun, deliller ile sabit olması açısından *hükümler* olduğunu ifade etmiştir.

el-İhkâm sahibi[4] ise kendilerinden hükümlerin çıkarılması açısından *deliller* olduğunu ifade etmiştir. Sonraki usulcüler, bazı imamların konunun birden fazla olmasını reddetmeleri sebebiyle Âmidî'nin görüşünü tercih etmiştir.

---

1 **Minhuvât:** Burada türün türünün tür hükmünde olduğuna işaret söz konusudur. Zira emir, Kitab'ın bir türüdür, aynı şekilde Sünnet'in de bir türüdür. Bu ikisi de sem'î delilin iki türüdür.

2 **Minhuvât:** Yani bunlardan her biri sem'î delilin bir türü olsa da bunların da türlerinin halleri, türlerinin türlerinin halleri ve arazlarının halleri araştırılır.

3 **Hüccetülislâm İmâm Gazzâlî:** Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111). Meşhur Eş'arî kelamcısı, Şâfiî fakihi, mutasavvıf. Hüccetülislâm lakabıyla meşhur olmuştur. Farklı alanlara ait birçok eseri bulunmaktadır. Önemli eserlerinden bazıları şunlardır. Fıkıh usûlüne dair *el-Müstasfâ*, *el-Menhûl*, fürû fıkha dair *el-Vecîz*, *el-Vasît*, *el-Basît*, *İhyâu Ulûmiddîn*, mantığa dair *Mi'yâru'l-İlm*. Bk. İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye*, I, 294; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyetü'l-Kübrâ*, VI, 191; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, I, 293; Çağrıcı, Mustafa, "Gazzâlî" *DİA*, 13/489-534.

4 **Minhuvât:** *İhkâm* sahibiyle kastedilen Âmidî'dir.

Sahibü'l-*İhkâm*: Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, el-Âmidî (ö. 631/1233). Zamanının önde gelen Eş'arî kelamcısı, usulcüsü. Fıkıh usûlüne dair *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, *Müntehe's-Sûl*, kelama dair *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm* ve *Ebkâru'l-Efkâr* isimli eserleri meşhurdur. Bk. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyetü'l-Kübrâ*, VIII, 306; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, II, 79. Yüksel, Emrullah "Âmidî, Seyfeddin", *DİA*, 3/57-58.

والمراد بـ«البحث عنها»:

* حملها على موضوع العلم **إمّا مطلقًا** نحو «الدليل السمعي يُثبت الحكمَ الشرعي»، **أو مقيّدًا** بعرض ذاتي نحو «الدليل المؤوّل يفيد الظنّ»،

* أو على نوع الموضوع **إمّا مطلقًا** نحو «الأمر[١] يفيد الوجوب»، **أو مقيّدًا** نحو «الأمر المقارن بقرينة الإباحة يفيد الإباحة»، ٥

* أو على عرض ذاتي له **إمّا مطلقًا** نحو «الخاصّ يوجب الحكم[٢] قطعًا»، **أو مقيّدًا** نحو «الخاصّ المؤوّل يفيد الظنّ»،

* أو على نوعه **إمّا مطلقًا** نحو «المطلق يوجب الحكم مطلقًا»، **أو مقيّدًا** نحو «المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيّد يوجب الحكم مقيّدًا».

١٠ وعلى هذا القياس في السنة والإجماع والقياس.[٣]

إذا عرفتَ هذا فاعلم أنه اختلف في موضوع الأصول:

فقيل: إنه الأدلة والاجتهاد والترجيح.

وقال الإمام حجة الإسلام[٤] في **معيار العلم**: «موضوعه الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة».

١٥ وقال صاحب **الإحكام**:[٥] «إنه الأدلة من حيث تستنبط عنها الأحكام»، واختاره المتأخرون؛ لأنّ تعدّد الموضوع مَنَعَه[٦] بعض الأئمّة.

---

١ وفي هامش م: فيه إشارة إلى أنّ نوع النوع في حكم النوع، فإنّ الأمر نوع من الكتاب ومن السنة أيضًا، وهما نوعان من الدليل السمعي، «منه».

٢ ف – الحكم.

٣ وفي هامش م: أي: يبحث عن أحوال أنواعها وأنواع أنواعها وعن أحوال أعراضها وإن كان كل منها نوعًا من الدليل السمعي، «منه».

٤ الإمام حجة الإسلام: هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م)، المتكلم الأصولي الفقيه النظار الصوفي يلقب بـ«حجة الإسلام»، أحد أعلام الأشاعرة والشافعية، له مصنفات كثيرة في علوم شتى، ومن أهمها «المستصفى» و«المنخول» في الأصول، و«الوجيز» و«الوسيط» و«البسيط» و«إحياء علوم الدين» في الفقه، و«معيار العلم» في المنطق وغيرها. انظر: طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح، ١/٢٤٩؛ طبقات الشافعية الكبرى لتقي الدين السبكي، ٦/١٩١؛ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ١/٢٩٣.

٥ وفي هامش م: وهو سيف الدين الآمدي، «منه».

صاحب الإحكام: هو أبو الحسن سيف الدين الآمدي علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي (ت. ٦٣١هـ/١٢٣٣م)، المتكلم الأصولي، أحد أعلام الأشاعرة، ومن مصنفاته «الإحكام في أصول الأحكام» و«منتهى السول» في الأصول، و«غاية المرام في علم الكلام» و«أبكار الأفكار» في الكلام. انظر: طبقات الشافعية الكبرى لتقي الدين السبكي، ٨/٣٠٦؛ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ٢/٧٩.

٦ ر: «منه» بدل «منعه».

Konunun birden fazla olmasını mümkün görenlere göre de asıl olan, konunun birden fazla olmamasıdır. Daha önce belirtildiği üzere aslın aksine olanın mümkün olduğu ölçüde aza indirilmesi de bir asıldır. Burada da bu imkân mevcuttur. Çünkü sabit olma açısından hükümlerin halleri, ispat etme açısından delillerin hallerine bağlı olup bunun tersi söz konusu değildir. Zira dikkate alınma noktasında deliller önce gelir.

Doğru olan şudur: Fıkıh usûlünün konusu sem'î deliller ve şer'î hükümlerdir. Ancak deliller olması, mutlak anlamda olmayıp aksine kendileriyle şer'î hükümlerin sabit olması açısındandır. Aynı şekilde hükümler olması da mutlak anlamda olmayıp aksine sem'î delillerle sabit olması açısındandır. Doğru olan *el-İhkâm* sahibinin tercih ettiği görüş değildir. Musannif, verilen görüşler içerisinde en kuvvetlisi Âmidî'nin görüşü olduğu için özellikle bunu reddetmiştir.

"Doğru olan budur." dedik, çünkü bir ilmin konusunun birden fazla olması ancak şu durumda mümkündür. Bir ilimde araştırılan şey, -yani meselelerin yüklemlerinin mercii, hakikatte ise zatî araz- araştırılan şeyde etkisi bulunan ve hakikatte araştırılan şeye yönelik arazların, bir kısmının birbirine nisbet edilen iki şeyin birinden, bir kısmının da diğerinden kaynaklanıyor olması suretiyle iki şey arasında özel bir izafet olduğunda bu ilmin konusu birbirine izafe edilen iki şeyden her ikisidir. Şöyle ki, bir ilmin hakikati, meselelerinden ibarettir. Dolayısıyla ilmin, bir ilim ve farklı ilim olması ancak meselelerin bir ve farklı olması sebebiyledir.

Diğer yandan ilmin meseleleri, -bir kısmı yönelik olduğu şey ilmin konusu olan *konular*, bir kısmı ise yönelik olduğu şey zatî arazlar olan *yüklemler* olmak üzere- iki kısımdan oluştuğunda meselelerin *bir olmasında* göz önünde bulundurulan nokta, iki kısımdan herbirinin, birden fazla olmaması anlamında değil, tam bir uyum anlamında bir olması ve birbirinden farklı olmaması; meselelerin *farklı olmasında* göz önünde bulundurulan nokta ise bu ikisinden birinin farklı olmasıdır. Çünkü uyumun bulunmasının aksine uyumun olmaması, sırf bu farklılık ile söz konusu olur ki, bu durum açıktır.

Diğer yandan yüklemler, özel bir izafete yönelik olduğunda ilim, bir ilim olduğu halde kesinlikle konu, birden fazla olur. Aksi takdirde (yani yüklemler özel bir nisbete yönelik olmadığında) konu, birden fazla olmaz. Eğer konu birden fazla olursa ilim, bir ilim olmaz.

وعند المجوّزين الأصل عدمه، وتقليل خلاف الأصل بقدر الإمكان هو الأصل كما سبق، وقد أمكن؛ لأنّ أحوال الأحكام من حيث الثبوت راجعة إلى أحوال الأدلة من حيث الإثبات، ولم يُعكس؛ لأنّ الأدلة هي السابقة في الاعتبار.

والحقّ أنه (الأدلة) السمعية لا مطلقًا؛ بل من حيث تثبت بها الأحكام الشرعية، ٥ (والأحكام) الشرعية لا مطلقًا؛ بل من حيث تثبت بالأدلة السمعية، (لا ما اختاره صاحب **الإحكام**). خصّه بالردّ لكونه أقوى الوجوه المذكورة.

وإنما قلنا «إنّ الحقّ ذلك»؛ لأنّ موضوع العلم إنما يجوز تعدّده إذا كان المبحوث عنه -أي مرجِعُ محمولات المسائل والعرضُ الذاتي في الحقيقة- إضافةً مخصوصةً بأن تكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه وراجعةٌ[1] ١٠ في الحقيقة إليه بعضُها ناشئًا عن أحد المضافين وبعضُها عن الآخر، فموضوعُه كِلَا المضافين. وذلك لأنّ حقيقة العلم إنما هي المسائل، فاتّحاد العلم واختلافه إنما هو باتّحادها واختلافها.

ثم إنها لـمّا تركّبت من جزئين: **موضوعاتٍ** مرجعُها موضوعُ العلم، **ومحمولاتٍ** مرجعُها العرضُ الذاتي للموضوع كان المعتبر **في اتحادها** اتحادَ كل من الجزئين ١٥ بمعنى تناسبه التامّ وعدمِ اختلافه، لا بمعنى عدم تعدّده، **وفي اختلافها** اختلافَ واحد منهما؛[2] لأنّ انتفاء التناسب يحصل بمجرّد ذلك بخلاف ثبوته، وذلك ممّا لا يخفى.

ثم إنّ المحمولات إذا كانت راجعةً إلى الإضافة المخصوصة يتعدّد الموضوعُ ألبتة مع اتحاد العلم؛ وإلّا فلا يتعدّد الموضوع، وإن تعدّد فلا يتّحد العلم.

---

١ ر: «راجعة» بدون الواو.
٢ م: منها.

1) Yüklemlerin, bu özel izafete yönelik olması halinde konu, birden fazla olur. Zira birbirine izafe edilen iki şeyden biri için ayrılmaz olan arazlar, diğerinin ayrılmaz arazlarından tür sebebiyle farklı olduğunda bu arazların iliştiği iki konu, zorunlu olarak farklı olur. Bu durumda hükümlerin halleri hakkında "Bunlar, delillerin hallerine râcidir." denilmesi ve bunun tersi gibi te'vil yoluyla bu konunun ikisinden birini diğerine ircâ etmenin bir yolu kalmaz. Çünkü böyle bir şey, tercihi gerektiren bir sebep olmaksızın tercihte bulunmaktır. Yukarıda geçen dikkate alınma noktasında delillerin önceliğinin bulunduğu şeklindeki değerlendirmeye "Delillerin ispatı ile amaçlanan, hükümler olduğu için hükümler, dikkate alınma noktasında delillerden önceliklidir." şeklinde bir itiraz yönelir ki, bu durumda ikisinden birini tercih söz konusu olmaz.

2) Yüklemlerin, bu özel izafete yönelik olması halinde ilim, bir ilim haline gelir. Zira *ayırımın* meselelerin hakikatine dâhil olan *kaynağı* -bu da araştırılan şeydir- cins itibariyle *bir* olup cins de aralarında özel bir izafet bulunması sebebiyle *iki mevzu*un arasını *bir*leştirdiğinde iki cüzden her biri (ayrı şeyler olmaktan çıkar) tek şey haline gelir.[1] *Yüklem*in tek şey haline gelmesi açıktır. *Mevzu*un tek şey haline gelmesi ise şöyledir: *Tek şey haline gelme* (ittihad) ile kastedilen tam bir uyum, *ayrılık* (ihtilaf) ile kastedilen ise bu uyumun bulunmaması olup sırf birden çok olması değildir. Şüphe yok ki, iki konunun (deliller ve hükümler) arasını birleştiren izafet, bu ikisinin birbirine -farklılığı ortadan kaldıran- uyumunu gerektirir. Dolayısıyla iki konu bir şey haline geldiğinde meseleler de bir şey haline gelir ve bunun zorunlu sonucu olarak ilim de bir ilim haline gelir.

3) Yüklemlerin özel bir izafete yönelik olmaması halinde konu birden fazla olur. Zira bu durumda konu birden fazla olsa, bu durumda konu ya farklı konuların arasını birleştiren bir şeyde ortaklığı olmaksızın birden çok olur ya da farklı konuların arasını zatî veya arazî olarak birleştiren bir şeyde ortak olmak suretiyle birden çok olur.

Birinci durum ittifakla bâtıldır. Muhakkik âlimlere göre ikinci ve üçüncü durumlar da aynı şekilde bâtıldır.

İkincisi de bâtıldır, çünkü birden fazla olan şeyler, bunları zatî olarak birleştiren bir şeyde ortak olduklarında konu, gerçekte bu birleştiren şeydir. Nitekim İbn Sînâ[2] *eş-Şifâ*'da şöyle demiştir:

1 **Minhuvât:** Yani cins itibariyle tek şey olur.

2 **İbn Sînâ:** Ebû Alî Hüseyin b. Abdillah b. Alî İbn Sînâ (ö. 328/1037). *eş-Şeyhü'r-reîs* unvanıyla tanınan meşhur filozof ve hekim. Hicri 370 yılları civarında Buhârâ'da doğmuştur. Birçok ilimle uğraşan İbn Sînâ, özellikle tabiat, tıp, felsefe ve musiki alanlarında öne çıkmıştır. *Kitâbü'ş-Şifâ*, *Kitâbü'n-Necât*, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, *el-Hikmetü'l-Meşrıkıyye* ve *el-Kanûn fi't-Tıb* en meşhur eserlerindendir. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, II, 157; Alper, Ömer Mahir, "İbn Sînâ", *DİA*, 20/319-358.

* أمّا أنها إذا رجعت إلى تلك الإضافة يتعدّد الموضوع: فلأنّ الأعراض اللازمة لأحد المضافين **لمّا غايرت** الأعراضَ اللازمةَ للمضاف الآخر بالنوع **تغاير** الملزومان بالضرورة، ولا وجه لرَجْع إحداهما إلى الأخرى بالتأويل، كما قيل في أحوال الأحكام «إنها راجعة إلى أحوال الأدلة». وقيل بالعكس؛ لأنه ٥ ترجيح بلا مرجّح. وما سبق من سبْق الأدلة في الاعتبار يَرِدُ عليه «أنّ الأحكام لكونها مقصودةً بالإثبات سابقةٌ في الاعتبار»، فلا ترجيح.

* وأمّا اتحاد العلم على ذلك التقدير: فلأنّ مأخذَ الفصلِ الداخلَ في حقيقة المسائل -وهو المبحوث عنه- **لمّا اتّحد** بالجنس وكان جامعًا بين الموضوعين لكونه إضافةً واحدةً بينهما **اتّحد** كل من الجزئين.[1] أمّا المحمول فظاهر. وأمّا ١٠ الموضوع فلأنّ المراد بالاتحاد التناسبُ التامُّ، وبالاختلاف عدمُه، لا مجرّدُ تعدّده. ولا شكّ أنّ الإضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافي للاختلاف، فإذا اتّحدا اتّحدت المسائل فيتّحد العلم ضرورة.

* وأمّا عدم تعدّد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير: فلأنه لو تعدّد عليه فإمّا أن يتعدّد بلا اشتراكها في جامع أو باشتراكها في جامع ذاتي أو عرضي.

١٥ الأوّل باطل بالإجماع، وكذا الثاني والثالث عند المحققين.

أمّا الثاني: فلأنّ الأمور المتعدّدة إذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا[2] في **الشفاء**:

---

١ وفي هامش م: أي: كان واحدًا بالجنس، «منه».

٢ ابن سينا: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي ابن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، الحكيم المشهور الملقب بـ«الشيخ الرئيس»، ولد ببخارى حوالي عام ٣٧٠ هـ. وبرع في فنون شتى خاصة في علوم الطبيعة والطبّ والفلسفة والموسيقى، ومن مؤلفاته «كتاب الشفا» و«كتاب النجاة» و«الإشارات والتنبيهات» و«الحكمة المشرقية» و«القانون في الطبّ». انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ١٥٧/٢.

"Geometride incelenen üçgen, dörtgen, altıgen ve benzeri şekiller muhayyel şeyler olduğu için ve geometrinin asıl konusu olan *mutlak ölçü*nün hayalden uzak cins bir anlam olması, muhayyel şeylerin hayalden uzak cins anlama dâhil olmasındaki burhanın idrak edilmesinin son derece problemli olması ve buna karşılık türün, hayale cinsten daha yakın olmasına bağlı olarak burhanın türlerle ilgili şeylere dâhil olması daha kolay bir şekilde idrak edildiği için geometri bilginleri, geometrinin konusunun türlerini, mutlak ölçü şeklindeki esas konusunun yerine koyarak istidlâl işini kolaylaştırmak için geometrinin konusunun çizgi, yüzey ve hacim olduğunu ifade etmişlerdir."

Üçüncüsü de bâtıldır, çünkü konuların, mutlak arazî bir şeyde ortak olması, ilmin bir ilim haline gelmesinde yeterli değildir. Aksi takdirde fıkıh ve geometri, mevzuları olan mükellefin fiili ve ölçünün, araz olmada ortak olması itibariyle bir ilim haline gelirdi. Mesela insan bedenine has olan sağlık gibi tür itibariyle araz-ı hâsta ortaklık ise ilmin, bir ilim olmasında şart değildir. Aksi takdirde ilaçların, gıdaların vb. hallerinin tıb ilminde incelenmesi söz konusu olmazdı. Şöyle ki, bunlar bedene, sağlık konusunda değil, aksine sağlığa nisbet edilme konusunda ortaktır. İkisi (araz-ı âm ve araz-ı hâs) arasındaki ortak şeyin (araz olmaları) dikkate alınması, ilmin, bir ilim olması konusunda bir kural ifade etmez. Çünkü bunun dikkate alınması, lafızların hallerini inceleyen Arapçaya ait ilimlerin hepsinin, -lafızda hatadan kaçınmak için bu lafızların, hallerinin incelenmesi konusunda ortak olmaları açısından- tek bir ilim haline gelmesine yol açar.

4) Yüklemlerin özel bir izafete yönelik olmaması halinde mevzu birden fazla olursa ilim, bir ilim olmaz. Zira bu takdirde mevzuun birden fazla olması, mevzuun ayrı şeyler olmasının aynısıdır ki, mevzuun ayrı olması, meselelerin ayrı şeyler olmasını, meselelerin ayrı şeyler olması da ilmin ayrı ilim olmasını gerektirir. Diğer yandan mevzuun birden fazla olması ve türlere ayrılması, meselelerin yüklemleri olan zatî arazların türlere ayrılmasını gerektirir. İlgili olduğu yerde sabit olduğu üzere tek bir şeye yönelik olmadığında her ne kadar konu bir şey olsa da zatî arazların türlere ayrılması, ilmin, birden fazla ilim olmasının sebebi olur. Konu birleştiği halde zatî arazların türlere ayrılmasıyla ilim, birden fazla ilim haline geliyorsa mevzuun birden fazla olması durumunda ilmin, bir ilim haline gelmesi nasıl söz konusu olabilir!

«إنّ التشكيلات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والتسديس ونحوها **لمّا كانت** أمورًا تخيّليّةً والمقدارُ المطلقُ الذي هو موضوع الهندسة معنًى جنسيٌّ بعيدٌ عن الخيال وإدراكُ البرهان على لحوق الأمور التخيّليّة للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية الإشكال وعلى لحوقها للنوعيات -بناءً على ٥ أنّ النوع أقربُ من الجنس إلى الخيال- أسهلُ على البال: **أقاموا** أنواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا: موضوعها الخطّ والسطح والجسم التعليميّ تسهيلًا لأمر الاستدلال».

وأمّا الثالث: فلأنّ الاشتراك في العرضي المطلق لا يكفي في الاتحاد؛ وإلّا لاتّحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعلَ المكلّف والمقدارَ ١٠ المشتركيْن في العرضية. والاشتراك في العرضي الخاصّ بنوع كالصحّة الخاصّة ببدن الإنسان مثلًا لا يشترط؛ وإلّا لَمَا وقع البحثُ في الطبّ عن أحوال الأدوية والأغذية ونحو ذلك؛ لأنها لا تشارك البدنَ فيها؛ بل في الانتساب إليها. واعتبار ما بينهما لا يفيد الانضباطَ لإفضائه إلى أن يتّحد جميعُ العلوم العربية الباحثة عن أحوال الألفاظ باعتبار اشتراك تلك الألفاظ في كون البحث عن أحوالِها ١٥ والنظرِ فيها للاحتراز عن الخطأ في اللفظ.

* وأمّا عدم اتحاد العلم إنْ تعدّد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير: فلأنّ تعدّده حينئذ عين اختلافه الموجِب لاختلاف المسائل الموجِب لاختلاف العلم؛ ولأنّ تعدّد الموضوع وتنوّعَه يوجب تنوّعَ الأعراض الذاتية، وقد تقرّر في موضعه أن مجرّد تنوّعها إذا لم يرجع إلى الأمر الواحد يكون سببًا لتعدّد العلم، وإنْ ٢٠ اتّحد الموضوعُ فكيف إذا تعدّد.

İşte *Tenkîh* sahibi Sadruşşerîa'nın sözünün özü budur. Bu açıklama ile *Telvîh* sahibi Teftâzânî'nin Sadruşşerîa'ya yönelttiği itirazlar da giderilmiş olur ki bu, insaflı düşünen ve zorlamadan kaçınan kimse açısından açıktır.

3. Fıkıh Usûlünün Faydası

5 Musannif, fıkıh usûlünün konusunun ne olduğunu belirledikten sonra "Fıkıh usûlünün faydası" diyerek sağladığı faydanın ne olduğunu belirlemeye başlamıştır: Bir fiile terettüp eden her hikmet ve yarar, fiilin sonunda bulunması açısından *gâye*, fiile terettüp etmesi açısından *fâide* diye isimlendirilir. *Garaz* ise -*gâî illet* olarak da isimlendirilir- fâilin, kendisinden dolayı 10 yaptığı işe yöneldiği şey ve fâilin illet oluşunun illetidir. Başkası sebebiyle tamamlanmasını (istikmâl bi'l-gayr) gerektirmesinden dolayı Allah Teâlâ'nın fiillerinde garaz bulunmaz. Çünkü bu durumda Allah Teâlâ'nın fâil oluşu, bu garazın ma'lûlü olur.

Bunu öğrendiğine göre, bil ki, usûlün faydası ve gâyesi, gereği üzere ha- 15 reket etmek suretiyle dinî ve dünyevî mutluluğa ulaşılması için beşerî takat ölçüsünde rabbânî hükümlerin bilinmesidir. Sağladığı fayda budur, çünkü delillerin hükümlere delâlet yönlerini -ki, yönler ile âlem açısından hudûs ve imkân örneğinde olduğu gibi delilin kendisi vasıtasıyla sonucu gerektirdiği halleri kastediyorum- açıklamayı ve delillerin hükümleri ifade etme şartla- 20 rını ve bu ifade etmede dikkate alınan şeyleri açıklamayı genel bir biçimde de olsa üstlenen, bu ilimdir. İşte usûlün bu konuları genel bir biçimde açıklamayı üstlenmesinden dolayı hükümlerin, tafsîlî delillerden anlaşılan hususiyetlerini inceleyen başka bir ilme (fıkha) ihtiyaç duyulmuştur.

Usulcünün incelemesi, kendilerinden hükümlerin çıkarılması açısından 25 delillerin hallerinden ibaret olunca, bu yüzden bu ilimde veya kitaptan gözetilen amaç da -*bu ilimden* veya *kitapta amaçlanan şey* değil, çünkü birincisi (bu ilimden amaçlanan şey) gâye olup bu gâyenin zikredilen iki maksat ve bir hâtimeye münhasır olmasının bir anlamı yoktur, ikincisi (kitapta amaçlanan şey) ise mukaddimeyi de içine alır- deliller ve hükümlerin hallerinin 30 açıklanması için iki maksat ve istinbatın ve buna ilişkin şeylerin hallerinin açıklanması için bir hâtime ile sınırlanmış oldu.

هذا تحقيق كلام صاحب **التنقيح** بحيث يندفع عنه اعتراضات **التلويح** كما لا يخفى على متأمّل منصِف وبالتجنّب عن التعسّف متّصِف.

[فائدة أصول الفقه]

ثم لـمّا فرغ عن تعيين الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال: **(وفائدته)** كل حكمةٍ ومصلحةٍ تترتّب على فعل تسمّى **غايةً** من حيث إنها على طرف الفعل ونهايته، **وفائدةً** من حيث ترتّبها عليه. وأمّا **الغرض** ويسمّى **علةً غائيةً** أيضًا فهو ما لأجله إقدامُ الفاعل على فعله والعلةُ لعليته، فلا يوجد في أفعال الله تعالى لاستلزامه استكمالَه بالغير؛ لأنّ فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة لذلك الغرض.

إذا عرفتَ هذا فاعلم أنّ فائدة الأصول وغايته (معرفة الأحكام) الربانية بحسب الطاقة الإنسانية لينال بالجريان على موجَبها السعادةَ الدينية والدنيوية. وذلك لأنّ هذا العلم هو المتكفِّل ببيان جهات دلالة الأدلة على الأحكام -أعني ما به يستلزم الدليلُ للمطلوب كالحدوث أو الإمكان للعالَم- وبيانِ شرائط إفادتها لها والأمورِ المعتبرة في تلك الإفادة ولو إجمالًا، ولهذا احتيج إلى علم آخر باحثٍ عن خصوصيات الأحكام المستفادة من الأدلة التفصيلية.

(فانحصر) أي: إذا كان بحث الأصولي عن أحوال الأدلة والأحكام انحصر (المقصود) أي: في الفنّ أو من الكتاب، لا المقصود من الفنّ أو في الكتاب؛ لأنّ الأوّل هو الغاية، ولا وجه لانحصارها فيما ذكر، والثاني يتناول المقدّمة (في مقصدين) لبيان أحوال الأدلة والأحكام (وخاتمةٍ) لبيان أحوال الاستنباط وما يتعلّق به.

BİRİNCİ MAKSAT: DELİLLER

Birincisi, deliller hakkındadır. Yani birinci maksat dört delilin hallerinin açıklanması hakkındadır ki, bunlar da Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastır.

5 Delillerin dörde münhasır olması şöyledir: Şer'î delil ya vahiydir ya da vahiy değildir. Vahiy de ya okunandır ya da okunmayandır. Okunan ise Kitap'tır, okunan değilse Sünnet'tir. Vahiy olmayan delil, bir asırdaki tüm müctehidlerin sözü ise icmâdır, tüm müçtahitlerin sözü değilse kıyastır. *Bizden öncekilerin şerîatı* Kitap ve Sünnet'e; *örf* ve *teâmül* ise 10 icmâya dâhildir. *İstıshâb* ve *teharrî* dört delilden biri ile amel etmektir. *Zâhir* ve *ezhar* ile amel etmek ise istishâb ile amel etmektir. *İhtiyât*a göre hareket etmek, Hz. Peygamber'in "*Sana şüphe vereni bırak, şüphe vermeyene bak.*" sözüne dâhildir. *Kura* gönül hoşnutluğunu sağlamak için olup Sünnet ya da icmâya dâhildir. Sahâbe ve tabiûn büyüklerinin 15 *âsâr*ı, hadis şüphesiyle veya Hz. Peygamber'in "*Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz.*" ve "*Nesillerin en hayırlısı benim içinde bulunduğum nesildir, sonra onlardan sonra gelenlerdir …*" sözü ile amel etmektir.

Deliller hakkındaki bu birinci maksat da dört delilin hallerini açıklamak 20 için dört rükün olarak düzenlenmiştir.

[المقصد الأول: الأدلة]

المقصد (**الأوّل في**) بيان أحوال (**الأدلة**) الأربعة، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

وجه الضبط: أنّ الدليل إمّا وحيٌ أو غيرُه، والوحي إمّا متلوّ فالكتابُ أَوْ لا فالسنة، ٥ وغير الوحي إن كان قول كل مجتهد في عصر فالإجماع؛ وإلّا فالقياس. وأمّا شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب أو السنة، والعرفُ والتعاملُ بالإجماع، والاستصحابُ والتحرّي عملٌ بأحد الأربعة، والعملُ بالظاهر أو الأظهر[١] عملٌ بالاستصحابِ، والأخذُ بالاحتياط بقوله عليه السلام {دَعْ مَا يُرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يُرِيبُكَ}، والقرعةُ لتطييب القلب بالسنة أو الإجماع، وآثارُ الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث أو بقوله عليه السلام ١٠ {أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ} وقولِه عليه السلام {خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي الَّذِينَ أَنَا فِيهِمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ} الحديث.

(وهو) أي: المقصد الأوّل الذي في الأدلة مرتّبٌ (على أربعة أركان) لبيان أحوال الأدلة الأربعة.

---

١ ف: والأظهر.

BİRİNCİ RÜKÜN: KİTAP

Birinci rükün, Kitab'ın halinin açıklanması hakkındadır. Musannif, üstünlüğünden ve diğer delillerin buna ihtiyaç duymasından dolayı Kitab'a öncelik vermiştir.

1. Kitab'ın Tanımı

Bil ki, *Kitâb* ve *Kur'ân* lafızlarından her biri, usulcüler tarafından Kur'ân'ın bütünü ve bütün ile anlama delâlet eden parçalardan her biri arasında ortak olan *küllî anlam* için kullanılır. Çünkü onların Kitap hakkındaki incelemesi, delil olması -bu da parçadır- açısından olup Kitab'ın tarifi konusunda bütün ile parça arasında ortak olan, ikisine mahsus birtakım niteliklerin bulunmasına ihtiyaç duyulmuştur.

Kimileri daha fazla açıklama olması amacıyla tanımda *i'câz*, *Resulullah'a inzal*, *mushaflarda yazılı olma* ve *tevâtürle nakledilme* gibi nitelikleri dikkate almıştır.

Kimileri *inzal* ve *i'câzı* dikkate almıştır. Çünkü *yazılı olma* ve *tevâtürle nakledilme*, Kur'ân'ın ayrılmaz nitelikleri değildir. Zira Hz. Peygamber zamanında Kur'ân'ın Kur'ân oluşu bunlar olmaksızın gerçekleşmiştir.

Kimileri de *inzal*, *yazılı olma* ve *nakli* dikkate almışlardır.[1] Çünkü amaç, Kur'ân'ın, nübüvvet zamanına yetişemeyenler açısından tarif edilmesidir. Bu kimseler açısından bakıldığında *yazılı olma* ve *nakil*, en açık ayrılmaz niteliklerdir. *İ'câz*da ise durum farklıdır. Zira *i'câz*, açık olmaması bir yana Kur'ân'ın bütün cüzlerine de şamil değildir. Çünkü yerinde açıklandığı üzere *mu'ciz* olan sure veya sure uzunluğunda olan âyettir.

Bazıları ise *mushaflarda tevâtüren nakledilme* niteliği ile yetinmişlerdir.[2] Çünkü Kur'ân'ı, tüm diğer şeylerden ayıran nitelik budur.

Tarife şöyle bir itiraz yöneltilmiştir:[3] Eğer tarif Kur'an'ın bütününe tahsis edilirse bu, usulcünün maksadına uygun düşmez. Eğer umumu üzere bırakılacak olursa bu durumda da harf ve kelime tarife dâhil olur ki, bunlar örfte Kur'ân diye isimlendirilmez. Şayet tam olan söze tahsis edilecek olursa tam söz olmayan terkipler tarif dışında kalır. Hâlbuki bunlar şer'an Kur'an sayılmakta öyle ki, bunlar için Kur'an için geçerli olan hükümler geçerlidir.

1 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfu'l-Esrâr* ile), I, 36-37.
2 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 46.
3 Bu itirazı yönelten Teftâzânî'dir. Bk. *et-Telvîh*, I, 48.

[الركن الأول: الكتاب]

الركن (الأوّل في) بيان حال **(الكتاب)**، قدّمه لشرفه وافتقارِ الباقي إليه.

[تعريف الكتاب]

اعلم أنّ كلًّا من «الكتاب» و«القرآن» يطلق عند الأصوليين على الكل، ٥ والكلّي المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى؛ لأنّ[١] بحثهم عنه من حيث كونه دليلًا، وهو الجزء، فاحتيج إلى تحصيل صفات مشتركةٍ بين الكل والجزء مختصّةٍ بهما.

فاعتبر **بعضهم** الإعجازَ والإنزالَ على الرسول والكتابةَ في المصاحف والنقلَ بالتواتر قصدًا إلى زيادة التوضيح،

١٠ **وبعضهم** الإنزالَ والإعجازَ؛ لأنّ الكتبةَ والنقلَ ليسَا من اللوازم لتحقّق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه والسلام،

وبعضهم الإنزالَ والكتبةَ والنقلَ؛[٢] لأنّ المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوّة، والكتبة والنقل بالنسبة إليهم من أبين اللوازم بخلاف الإعجاز، فإنه مع كونه غير بيّن ليس شاملًا لكل جزء؛ إذ المعجز هو السورة أو مقدارها كما بيّن في موضعه.

١٥ واقتصر بعضهم على النقل في المصاحف تواترًا؛[٣] لأنه يميّز القرآن عن جميع ما عداه.

وأورِد:[٤] أنه إن خُصّص بالكل لا يوافق غرض الأصولي،[٥] وإن أُبقي على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة، ولا يسمّى قرآنًا في العرف. وإن خُصّ بالكلام التامّ يخرج عنه مركّبٌ ليس بتامّ، مع أنه قرآن شرعًا حتى يجري عليه أحكام القرآن.

---

١ ف: لا.
٢ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ١/٣٦-٣٧.
٣ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ١/٤٦.
٤ المعترض هو التفتازاني، انظر: التلويح، ١/٤٨.
٥ م: الأولى.

Derim ki, bundan anlama delâlet eden bir kısmı kastedilmiştir. Buna göre, hurûfü'l-mebânî[1] tanım dışında kalır, kelime ise tanıma dâhil olur. Kelimenin tanıma dâhil olması gerekir, çünkü usulcünün Kitap ve Sünnet'in halleri ve diğer konular hakkındaki araştırması, ancak bunların şer'î delil olmaları açısındandır. Onlara göre delil de "*Hakkında yapılan doğru inceleme ile haberî bir sonuca ulaşmayı mümkün kılan şeydir*."[2]

Özetle; delil, âlemin yaratıcıya delâlet etmesinde olduğu gibi delâlet yönünü[3] içeren şeydir. Burada ise bu, bazen bir kelime olur ya da iki veya daha fazla kelime olur. Bu yüzden usulcüler, hâs, âm, müşterek, müevvel, hakikat, mecaz, emir, nehiy, mutlak, mukayyed, hurûfü'l-meânî ve benzeri müfred kelimelerin durumlarını araştırmışlar ve bunları Kitap'tan ibaret olan nazmın kısımlarından saymışlardır. Diğer yandan *müdhâmmetân* (Rahmân, 55/64) kelimesinde olduğu gibi Kur'ân kelimelerinden bazıları âyettir. Ve yine kimilerine göre, *Kâf*, *Sâd* ve *Nûn* gibi bazı harfler de âyettir. Harf olup olmadıkları konusunda tartışma bulunsa da fıkıh kitaplarında açıkladıkları üzere bunlar âyettir. Çünkü *Keşşâf* sahibinin[4] açıkladığı üzere her ne kadar bunlar yazıda harf olsalar da telaffuz konusunda isimdirler. Dolayısıyla Sadruşşerîa'nın tarifi söylediğimiz şeye hamledilmezse bu kelimeleri incelemek, taksime dâhil etmek ve kelimenin âyet sayılması doğru olmaz. Evet, fakihlerin ekserisine göre, âyet miktarına ulaşmadıkça her kelime ya da iki veya daha fazla kelime için her ne kadar şer'î bir hükme delâlet etse de abdestsiz olanın dokunmasının ve cünüp olanın okumasının haram olması gibi Kur'ân'a ait hükümler geçerli değildir. Fakat bu, başka bir mesele olup usulcünün değil, fakîhin incelemesi ile ilgilidir. Yaptığımız açıklamanın doğruluğunu gösteren hususlardan biri de şudur. Şemsüleimme Serahsî,[5]

---

1 **Hurûfü'l-mebânî:** Kelimeleri oluşturan hece harfleridir.

2 Delîli, bu formda ilk tanımlayan Âmidî'dir. Bk. *el-İhkâm*, I, 10.

3 Bu örnekte delâlet yönü, âlemin hâdis ve mümkün oluşudur.

4 ***Keşşâf* sahibi:** Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harezmî Cârullah ez-Zemahşerî (ö. 538/1144). Hicrî 467 yılında doğmuştur. Meşhur müfessir, nahivci, lügat âlimidir. Amelde Hanefî, itikatta Mu'tezile mezhbine mensuptur. Farklı ilimlere dair eserleri mevcut olup tefsire dair *el-Keşşâf* tefsiri, hadise dair *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, belağata dair *Esâsü'l-Belâğa*, hilafiyyâtta dair *Ruûsü'l-Mesâil* önemli eserlerinden bazılarıdır. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, V, 168; Öztürk, Mustafa – Mertoğlu, M. Suat, "Zehamşerî", *DİA*, 44/235-238.

5 **Şemsüleimme Serahsî:** Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090). Hicrî 400 yılında doğmuştur. Zamanının önde gelen Hanefî fakihi ve usulcüsüdür. *el-Mebsût*, *Usûlü'l-Fıkh*, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr* önemli eserlerindendir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II, 28; Hamidullah, Muhammed, "Serahsî, Şemsüleimme", *DİA*, 36/544-547.

وأقول: أريد بعضٌ منه دالٌّ على المعنى، فتخرج حروف المباني[١] وتدخل الكلمةُ، ولا بدّ من دخولها؛ لأنّ بحث الأصولي عن أحوال الكتاب والسنة وغيرها ليس إلّا من حيث كونها دليلًا شرعيًّا. والدليل عندهم ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.[٢]

٥ وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة[٣] كالعالَم للصانع، وهو ههنا قد يكون كلمةً أو كلمتين فصاعدًا. ولهذا بحثوا عن أحوال الخاصّ والعامّ والمشترك والمؤوّل والحقيقة والمجاز والأمر والنهي والمطلق والمقيّد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات، وجعلوها من أقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب؛ ولأنّ بعض الأسماء من كلمات القرآن آية كـ﴿مُدْهَامَّتَانِ﴾ [الرحمن ٥٥/٦٤]، وكذا

١٠ بعض الحروف عند البعض نحو ﴿ق﴾ و﴿ص﴾ و﴿ن﴾ كما صرّح به في كتب الفقه وإن كان في كونها حروفًا مناقشةٌ؛ لأنها وإن كانت حروفًا في الكتابة أسماءٌ في العبارة كما صرّح به صاحب **الكشاف**،[٤] فلو لم يُحمَل على ما ذكرنا لم يصحّ البحثُ والتقسيمُ ولا عَدُّ الكلمةِ آيةً. نعم، لا يُعطى حكم القرآن كل[٥] كلمة أو كلمتين فصاعدًا ما لم يبلغ حدّ الآية عند أكثر الفقهاء من حرمة مسّه على المحدِث وتلاوته

١٥ على الجنب وإن دلّت على حكم شرعي، لكنّ ذلك أمر آخرُ متعلّق بنظر الفقيه، لا الأصولي. وممّا يدلّ على صحّة ما قرّرنا[٦] أنّ الإمام شمس الأئمة السرخسي[٧]

---

١ حروف المباني: وهي التي تتكوّن الكلمة منها، وتسمى حروف الهجاء أيضًا.
٢ انظر لهذا التعريف الإحكام للآمدي، ١/١٠.
٣ وجه الدلالة في هذا المثال كون العالَم حادثًا وممكنًا.
٤ صاحب الكشاف: هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي جار الله الزمخشري (ت. ٥٣٨هـ/١١٤٤م)، مفسر نحوي لغوي أديب وكان حنفي المذهب معتزلي الاعتقاد، وله مصنفات كثيرة في علوم شتى، من أهمها «الكشاف» في التفسير، و«الفائق في غريب الحديث» في الحديث، و«أساس البلاغة» في اللغة، و«رؤوس المسائل» في الخلافيات. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٥/١٦٨.
٥ ف: لكل.
٦ ف: ما ذكرنا.
٧ شمس الأئمة السرخسي: هو أبو بكر محمد بن أبي سهل أحمد السرخسي (ت. ٤٨٣هـ/١٠٩٠م)، فقيه أصولي، وهو أحد أعلام الحنفية صاحب التصانيف القيمة، من أهمها «المبسوط» في الفقه و«أصول الفقه» و«شرح السير الكبير». انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/٢٨.

fıkıhla ilgili kitaplarında fakîhlere muvafakat ettikten sonra usûle ait eserinde şöyle demektedir: "*Bir âyetten daha azı ve kısa olan âyet, kendisiyle kesin olarak ilmin sabit olduğu Kur'ân olduğu halde mu'ciz değildir.*"[1] Çünkü bir âyetten daha azı ve kısa olan âyet, kelimeyi kapsamaktadır.

5 Meselenin özü şudur: Kur'ân'ın her kelimesi, hakikaten Kur'ân'dır, hükmen ve örfen Kur'ân değildir. Her kısa âyet hakikaten ve hükmen Kur'ân'dır, örfen Kur'ân değildir. Her kısa üç âyet veya bu uzunluktaki bir âyet hakikaten, hükmen ve örfen Kur'ân'dır. Usulcüler, bunlardan birincisini, İmam Ebû Hanîfe ise meşhur olan görüşünde ikincisini,
10 İmâmeyn[2] ise üçüncüsünü dikkate almıştır. Her şeyin sahibi ve her şeyi bilen Allah'ın yardımıyla meselenin hakikati konusunda nihaî olarak söylenecek şey bundan ibarettir.

Kitab'ın tarifi konusunda söylenenler budur. Burada ise usulcülerin maksadına uygun düşen ve harfin, tanım dışında kaldığı, kelimenin ise
15 tanıma dâhil olduğu bir tarif tercih edilerek şöyle denilmiştir: Örfî kullanımda Kur'ân ile eşanlamlı olan **Kitap**, Hz. Peygamber'e indirilmiş ve ondan tevâtüren nakledilmiş olan nazımdır. *Nazım*, müfred olsun, mürekkeb olsun bir anlam için konulan lafızdır. Zira ince bir istiâre ile harflerin ve kelimelerin muteber tertibini ifade eden nazım, nasıl
20 bir anlam için konulmuş olmasın ki! Bir harften ibaret olan harflere (hurûfü'l-meânî) gelince, harf ve kelimelerin tertibi ile oluşanlar bunlardan fazla ve yaygın olduğu için isimlendirmede bu fazla ve yaygın olan dikkate alınmıştır. *İndirilmiş* kaydı ile ilâhî ve nebevî hadisler gibi indirilmemiş olan nazım, tanım dışında kalmıştır. Çünkü *indirilmiş* ile taşıyıcının
25 -bu Cebrâîl aleyhisselâmdır- indirmesiyle indirilen kastedilmiştir. *Resûlümüze* kaydı ile diğer peygamberlere indirilen nazımlar tanım dışında kalmıştır.

1 Serahsî, *Usûl*, I, 280.

2 **İmâmeyn:** Ebû Hanife'nin öğrencilerinden Ebû Yûsuf ve Muhammed'dir.

Ebû Yûsuf: Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (ö. 182/798). Hicrî 113 yılında Kûfe'de doğdu. Ebû Hanîfe'nin önde gelen iki öğrencisinden biri. Üç Abbasî halifesi Mehdî, Hâdî ve Hârunreşîd zamanında kadılık yapmış, Hârûnreşid zamanında kâdılkudâtlık kurumunun oluşturumasıyla da ilk kâdılkudât olmuştur. *Kitâbu'l-Harâc*, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, *Kitâbu'l-Âsâr* günümüze ulaşan önemli eserlerindendir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II, 220; Öğüt, Salim, "Ebû Yûsuf", *DİA*, 10/260-265.

Muhammed: Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805). Hicrî 132 senesinde Vâsıt'ta doğdu. Ebû Hanife'nin önde gelen iki öğrencisinden biri. Yazdığı eserlerle Hanefî mezhebinin yayılmasında önemli bir yere sahiptir. *el-Câmi'u's-Sağîr*, *el-Câmi'u'l-Kebîr*, *el-Mebsût* (*el-Asl*), *ez-Ziyâdât*, *es-Siyeru'l-Kebîr*, *es-Siyeru's-Sağîr* önemli eserlerindendir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II, 42; Taş, Aydın, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *DİA*, 39/38-42.

بعد ما وافق الفقهاء في كتبه الفقهية قال في **أصوله**: «إنّ ما دون الآية والآيةَ القصيرةَ ليست بمعجز، وهو قرآن يثبت به العلم قطعًا»،[١] فإنّ ما دون الآية والآيةَ القصيرةَ تشملان الكلمة.

وتلخيص المقام: أنّ كل كلمة من القرآن قرآنٌ حقيقةً، لا حكمًا ولا عرفًا. ٥ وكل آية قصيرة قرآنٌ حقيقةً وحكمًا، لا عرفًا. وكل ثلاث آيات قِصار أو مقدارها قرآنٌ حقيقةً وحكمًا وعرفًا. فاعتبر الأصوليون الأوّلَ، والإمام الثاني في المشهور، والإمامان[٢] الثالثَ. هذا غاية تحقيق المقام بعون الله الملك العلّام.

هذا، وقد اختير ههنا تعريف يوافق الغرضَ ويخرج عنه الحرف وتدخل الكلمة، فقيل: (وهو) أي: الكتاب المرادف للقرآن في العرف (النظم) وهو اللفظ ١٠ الموضوع لمعنى مفردًا كان أو مركبًا، فإنّ ترتيبَ الحروف أو الكلمات المعتبرَ[٣] فيه الاستعارةُ اللطيفةُ كيف لا يكون لمعنًى. وأمّا ما هو على حرف واحد فمكثور ومغلوب، والعبرة في التسمية بالكثير الغالب (المنزل) خرج به النظم الغير المنزل كالأحاديث الإلهية والنبوية؛ لأنّ المراد بـ«المنزل» المنزل بإنزال حامله، وهو جبريل عليه السلام (على رسولنا صلّى الله عليه وسلّم) خرج به النظم المنزل على غيره

---

١ أصول السرخسي، ١/٢٨٠.

٢ الإمام: هو أبو حنيفة، والإمامان: أبو يوسف ومحمد.

أبو يوسف: هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد الكوفي (ت. ١٨٢هـ/٧٩٨م)، صاحب أبي حنيفة، ولد بالكوفة سنة ١١٣ هـ. ولي القضاء ببغداد لثلاثة من الحلفاء العباسيين: المهدي الهادي والرشيد، وله «كتاب الخراج» و«اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى» و«كتاب الرد على سير الأوزعي» و«كتاب الآثار». انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/٢٢٠.

محمد: هو أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت. ١٨٩هـ/٨٠٥م)، صاحب أبي حنيفة، ولد سنة ١٣٢ هـ. بواسط، وله موفق هام في انتشار مذهب أبي حنيفة بكتبه، ومن كتبه «الجامع الصغير» و«المبسوط» و«الزيادات» و«السير الكبير» و«السير الصغير». انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/٤٢.

٣ صفة لـ«ترتيب».

Ondan tevâtüren nakledilmiş olan kaydı ile tilâveti neshedilmiş olan âyetler ve -ister İbn Mes'ûd[1] *radıyallâhu anh*ın mushafına özel olan yemin keffâreti konusundaki *fe sıyâmu selâseti eyyâmin mütetâbiâtin* kırâatı gibi meşhur yolla nakledilsin, ister Übeyy b. Ka'b'ın[2] mushafına özel olan Ramazan orucunun kazâsı hakkındaki *fe iddetün min eyyâmin uhara mütetâbiâtin* kırâatı gibi âhâd yolla nakledilsin- şâz kırâatlar gibi Kur'ân'ın dışında kalan şeylerin tamamı tanım dışında kalır.

Bunun yani Kitab'ın, Sünnet ile ortak olmadığı kendine özel birtakım konuları ve Sünnet ile ortak olduğu birtakım konuları vardır.

2. Kitab'a Özel Olan Konular

Kitab'ın kendisine özel konusu şudur: Tevâtür olmaksızın nakledilen nazım ister meşhur yolla ister âhâd yolla nakledilsin Kur'an değildir. Çünkü Kur'ân, meydan okuma ve i'câzı içermesinden dolayı nakli hususunda sebeplerin çok olduğu bir kelamdır ve diğer delillerin aslıdır. Âdet ise böyle bir şeyin tevâtürünü gerektirir. Dolayısıyla mütevâtir olarak nakledilmeyen nazmın kesinlikle Kur'ân olmadığı bilinir.

Tevâtür şarttır. Yani tevâtür olmaksızın nakledilen şey Kur'ân olmadığına göre, tevâtür yoluyla naklin, nakledilenin Kur'ân olması konusunda şart olduğu açığa çıkar. Fakat usulcüler tevâtürün hangi konuda olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bir görüşe göre tevâtür ister lafzın *cevher*inde ister *hey'et*inde olsun mutlak şarttır, diğer bir görüşe göre tevâtür, nazmın *hey'et*inde değil, *cevher*inde şarttır.

Bil ki, yedi kırâatın[3] bir kısmında *mâlik* ve *melik* örneğinde olduğu gibi mushafların hattının farklılığı söz konusudur.

---

1 **İbn Mes'ûd:** Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Mes'ûd el-Hüzelî (ö. 23/652-53). İbn Ümmü Abd diye de bilinen meşhur sahâbîdir. İlk müslüman olanlardan ve aşere-i mübeşşereden biridir. Kûfe tefsir ve fıkıh mekteplerinin temelini atan sahâbîdir. Bk. Cerrahoğlu, İsmail, "Abdullah b. Mes'ûd", *DİA*, 1/114-117.

2 **Übey b. Ka'b:** Ebü'l-Münzir Übey b. Ka'b b. Kays el-Ensârî (ö. 33/654). Hz. Peygamber'e kâtiplik yapan ve Kur'ân'a hizmetleriyle tanınan meşhur sahâbî. Bk. Erul, Bünyamin, "Übey b. Ka'b", *DİA*, 42/272-274.

3 **Yedi kırâat:** Yedi kırâat imamına nispet edilen ve mütevâtir kabul edilen kırâatlardır. Bunlar ölüm tarihlerine göre şöyledir:
İbn Âmir: Abdullah b. Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736), Şam kırâat imamlarındandır.
İbn Kesîr: Abdullah b. Kesîr el-Mekkî (ö. 120/738), Mekke kırâat imamlarındandır.
Âsım: Âsım b. Bedhele (ö. 127/745), Kûfe kırâat imamlarındandır.
Ebû Amr: Ebû Amr b. Alâ el-Basrî (ö. 154/771), Basra kırâat imamlarındandır.
Hamza: Hamza b. Habîb (ö. 156/773), Kûfe kırâat imamlarındandır.
Nâfi': Nâfi' b. Abdirrahmân el-Leysî (ö. 169/785), Medîne kırâat imamlarındandır.

Kisâî: Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Kûfe kırâat imamlarındandır. Ayrıntılı bilgi için bk. Birışık, Abdülhamit, "Kırâat", *DİA*, 25/428.

(المنقول عنه تواترًا) خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراءات الشاذّة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختصّ بمصحف ابن مسعود[1] رضي الله تعالى عنه نحو ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ «مُتَتَابِعَاتٍ» [المائدة ٥/٨٩]، أو الأحاد كما اختصّ بمصحف أبيّ[2] رضي الله عنه نحو ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ «مُتَتَابِعَاتٍ» ٥ [البقرة ٢/١٨٤، ١٨٥].

(وله) أي: للكتاب (مباحث خاصّة) به غير مشتركة بينه وبين ما عداه (و) مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة.

[المباحث الخاصة بالكتاب]

(أمّا) المباحث (الخاصّة) بالكتاب (فهي أنّ المنقول[3] بلا تواتر) سواء نقل ١٠ بطريق الشهرة أو الآحاد (ليس بقرآن)؛ لأنه ممّا يتوفّر الدواعي على نقله لتضمّنه التحدّي والإعجازَ ولكونه أصل سائر الأدلة،[4] والعادة تقضي[5] بتواتر ما هو كذلك. فما لم ينقل متواترًا عُلِم أنه ليس قرآنًا قطعًا. (فهو) أي: إذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرآنًا ظهر أنّ النقل بالتواتر (شرط) في كون المنقول قرآنًا، لكنّهم اختلفوا: (قيل) يشترط التواتر (مطلقًا) سواء كان في جوهر اللفظ أو في ١٥ هيئته، (وقيل) يشترط (في الجوهر لا الهيئة).

اعلم أنّ القراءات السبع[6] منها ما يختلف به خطوط المصاحف،

---

١ ابن مسعود: هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود ابن أم عبد الهذلي (ت. ٣٢هـ/٥٦٢-٦٥٣م)، صحابي مشهور.
٢ أبيّ: هو أبو المنذر أبي بن كعب بن قيس الأنصاري (ت. ٣٣هـ/٦٥٤م)، صحابي مشهور.
٣ وفي المرقاة: أنّ المنقول عنه.
٤ ف: سائر الأحكام.
٥ م: تقتضي.
٦ القراءات السبع: القراءات المتواترة المنسوبة إلى القراء السبعة، وهم:
ابن عامر: عبد الله بن عامر الشامي (ت. ١١٨هـ/٧٣٦م).
ابن كثير: عبد الله بن كثير المكي (ت. ١٢٠هـ/٧٣٨م).
عاصم: عاصم بن بَهْدَلَة (ت. ١٢٧هـ/٧٤٥م).
أبو عمرو: أبو عمرو بن العلاء البصري (ت. ١٥٤هـ/٧٧١م).

Bu, lafzın cevheri diye isimlendirilir. Bir kısmında ise *imâle*, *hemzenin tahfîfi*, *tefhîm* ve benzeri okuyuşa yönelik farklılıklar bulunup hattında farklılık söz konusu değildir. Bu da hey'et ve edâ şekli olarak isimlendirilir. Buna göre;

Kimilerine göre yedi kırâatın tamamı (cevheri ve hey'eti itibariyle) mütevâtirdir. Çünkü şayet mütevâtir olmayacak olsa Kur'ân'ın bir kısmının mütevâtir olmaması gibi bir sonuç çıkar ki, bu sonuç bâtıldır.

Kimilerine göre yedi kırâatın tamamı (cevheri ve hey'eti itibariyle) meşhurdur. *Bedî'* sahibi[1] bu görüşü tercih etmiştir, fakat bu görüş zâhiri itibariyle problemlidir.

Bazıları ise ayırım yaparak şöyle demiştir: Cevhere ait olan kısmı mütevâtirdir, edâ şekline ilişkin olan kısımda ise tevâtür şart değildir. Çünkü tevâtür ancak harf ve kelime gibi Kur'ân'ın bir parçası olmasının uzak bir ihtimal olmadığı şeylerde şarttır. Okuyuşa mahsus olan mahza hey'et ise böyle değildir, dolayısıyla bunun tevâtürü şart değildir. İbnü'l-Hâcib[2] ve tahkik ehli usulcülerin çoğu bu görüşü tercih etmiştir.

Buna göre meşhur olanıyla amel etmek câiz olsa da şâz olan kırâata Kur'an hükmü verilmez. Yani tevâtür yoluyla nakil, nakledilen şeyin Kur'an olmasında şart olduğuna göre, inkâr edeninin küfre nispet edilmesi, namazda okunmasının câiz olması, abdestsiz olanın dokunmasının ve cünüp olanın okumasının câiz olmaması, kat'î hüküm ifade etmesi gibi Kur'an'a ait hükümlerin ister şöhret yoluyla ister âhâd yolla nakledilsin şâz olan kırâata verilmeyeceği açıktır. Bununla birlikte şâz olandan âhâd yolla nakledilenlerle değil de şöhret yoluyla nakledilenlerle amel etmek câizdir. Çünkü şöhret yoluyla nakledilenler ya Kur'ân'dır ya da Kitab'ın beyânı olarak gelmiş olan haberdir. Dolayısıyla Kitab'a dâhil edilir. Kitab'ın beyânı olarak gelen haberlerin dışındakilerin Kitab'a dâhil edilmesi ihtimal dâhilinde değildir. Sonuç olarak her iki takdirde de meşhur olanı ile amel etmek gerekir.

---

1 ***Bedî' sahibi:*** Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Ali b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî (ö. 694/1295). Hicrî 651 yılında doğmuştur. İbnü's-Sââtî diye meşhurdur. Hanefî fakihi ve usulcüsüdür. Fıkha dair *Mecmâ'u'l-Bahreyn* isimli eseri meşhur olup İbnü's-Sââtî, bu eserde Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ile Nesefî'nin *el-Manzûme*'sini cemetmiştir. Hanefîlerde mutun-ı erbaa diye bilinen dört fıkıh metninden biridir. Eser üzerine başta musannifin kendisi olmak üzere çok sayıda şerh yazılmıştır. Fıkıh usûlüne dair *el-Bedî'* isimli eseri meşhur olup bu eserde Fahrulislâm Pezdevî'nin *Usul*'ü ile Âmidî'nin *el-İhkâm* adlı eserini birleştirmiştir. Bu eser üzerine de çok sayıda şerh yazılmıştır. Bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 95; Özel, Ahmet, "İbnü's-Sââtî, Muzafferüddîn", *DİA*, 21/190-192.

2 İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-Müntehâ* (Îcî şerhi ile), II, 286.

وهو المسمّى بـ«جوهر اللفظ» نحو ﴿مَالِكِ﴾ و﴿مَلِكِ﴾ [الفاتحة ١/٤]، ومنها ما لا يختلف به، وهو المسمّى بالهيئة وقَبِيل الأداء كالإمالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها.

فقيل: كلها متواترة؛ لأنها لو لم تكن متواترة لزم أن يكون بعض القرآن غير متواتر، ٥ واللازم باطل.

وقيل: كلها مشهورة، واختاره صاحب **البديع**،[1] وظاهرُه مشكل.

وفصّل بعضهم فقال: ما هو من الجوهر متواتر، وما هو من قَبِيل الأداء لا يشترط فيه التواتر؛ لأنه إنما يشترط فيما لا يبعد كونه بعضًا من القرآن كالحرف والكلمة. وأمّا الهيئة المحضة فليست كذلك، فلا يشترط تواترها، واختاره ابن الحاجب[2] وأكثر ١٠ المحقّقين المُحِقّين.

(فالشاذّ) أي: إذا كان النقل بالتواتر شرطًا في كون المنقول قرآنًا ظهر أنّ الشاذّ سواء نُقل بطريق الشهرة أو الآحاد (لا يُعطى) -على البناء للمجهول-[3] (حكم القرآن) من إكفارِ جاحده وجوازِ قرآنه في الصلاة وعدمِ جواز مسّ المحدِث والجنب وإفادةِ الحكم القطعي ونحو ذلك (وإن جاز العمل بمشهوره) أي: بما نقل عنه بطريق ١٥ الشهرة من الشاذّ لا بالآحاد؛ لأنه لا يخلو من أن يكون قرآنًا أو خبرًا وَرَدَ بيانًا فأُلْحِقَ به، فإنّ غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله. وعلى التقديرين يجب العمل به.

حمزة: حمزة بن حبيب الزيات (ت. ١٥٦هـ/٧٧٣).
نافع: نافع بن عبد الرحمن الليثي (ت. ١٦٩هـ/٧٨٥م).
الكسائي: علي بن حمزة الكسائي (ت. ١٨٩هـ/٨٠٥م).

١ صاحب البديع: هو أبو العباس مظفّر الدين أحمد بن علي بن تغلب البعلبكي البغدادي (ت. ٦٩٤هـ/١٢٩٥م)، المشهور بـ«ابن الساعاتي»، فقيه أصولي حنفي المذهب، وله من التصانيف «مجمع البحرين» في الفقه جمع فيه بين «مختصر القدوري» و«المنظومة» للنسفي، ثم شرحه نفسه، وهو أحد متون الأربعة المعتبرة في الفقه الحنفي، وعليه شروح كثيرة. وله أيضًا كتاب «البديع» في الأصول جمع فيه بين «أصول فخر الإسلام» و«الإحكام» للآمدي، وعليه شروح أيضًا. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا، ٩٥.

٢ مختصر المنتهى (مع شرح الإيجي) لابن الحاجب، ٢/٢٨٦.

٣ ف – على البناء للمجهول.

Denirse ki, haber ile amelin vâcip olması, şöhretine dayanmaz. Öyleyse burada bunun şart koşulmasının sebebi nedir? Aynı şekilde burada ileri sürülen iddia, amelin cevazı olup delil ise vücûbu ifade etmektedir ki, ikisi arasında bir uygunluk bulunmamaktadır.

İtirazın birinci kısmına cevap olarak *deriz ki*, burada amel ile kastedilen, nassa ziyadeye götüren amel olup bu da haber-i vâhid ile câiz olmayan nesihtir.

İtirazın ikinci kısmına cevap olarak *deriz ki*, vücûb, cevazı gerektirmekte olup sebebi ifade etmek, sonucu ifade etmek demektir. Hasmın bizimle tartışması, cevaz konusunda[1] olduğu için burada vücûb cevaz ile ifade edilmiştir.

Mâlik ve Şâfiî[2] ise şöyle demiştir. Şâz kırâatla amel etmek hiçbir şekilde câiz değildir. Zira şâz kırâat, Kur'an değildir, çünkü mütevâtir değildir. Kendisiyle amelin sahih olacağı bir haber de değildir, çünkü haber olarak nakledilmemiştir. Hz. Peygamber'den haber olarak nakledilmesi, amelin sıhhatinin şartıdır. Hatta Âmidî, "Müslümanlar, Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir haber olduğu açıkça belirtilmemiş hiçbir haberin hüccet olmadığı konusunda icmâ etmiştir." demiştir.[3] Kur'an ve haberin dışındaki herhangi bir söz ise dikkate alınmaz.

Bu görüşe şöyle cevap verilmiştir: Haberin hüccet olması için Hz. Peygamber'den nakledildiğinin açıkça belirtilmesi şart değildir ve bunun şart olduğu konusunda icmâ da oluşmuş değildir.[4]

Diğer yandan burada şöyle bir problem söz konusudur. Kur'ân'ın tevâtürü vâcip olsa ve mütevâtir olmayanın da Kur'ân olmadığı kesin olsa bu durumda iki gruptan -Mâlikîlerden ve Şâfiîlerden- her biri, surelerin başında bulunan *bismillâhirrahmânirrahîm* konusunda diğerini küfre nispet ederdi. Hâlbuki iki taraftan da küfre nispet etme söz konusu değildir. Bunun küfre nispet etmeyi gerektirmesi şöyledir: *Besmele*, mütevâtir ise bunun Kur'ân'dan olduğunun inkârı, Kur'ân olduğu zarûrî olan bir şeyin Kur'âniyyetini reddetmektir. Mütevâtir değilse bunun Kur'âniyyetini kabul etmek, Kur'ân olmadığı zarurî olarak bilinen bir şeyin Kur'âniyyetini ispat etmek demektir.

1 Çünkü hasmın iddiası "Şaz olan kırâatla amel câiz değildir." şeklindedir.

2 **Şâfiî:** Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs el-Muttalibî (ö. 204/820). Hicrî 150 yılında doğmuştur. Mezhep kurucusu meşhur müctehid imamdır. *El-Ümm* ve *er-Risâle* isimli eserleri günümüze ulaşmıştır. Bk. Aybakan, Bilal, "eş-Şâfiî", *DİA*, 38/223-233.

3 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 162.

4 Çünkü icmâ ehlinden olduğu halde Ebû Hanîfe, İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'den nakil olduğunu belirtmediği *mütetâbiâtin* kırâatı ile amel etmiştir.

فإن قيل: وجوب العمل بالخبر لا يتوقّف على شهرته، فما وجه اشتراطها ههنا. وأيضًا الدعوى جواز العمل، والدليل أفاد الوجوب، فلا مطابقة بينهما؛

قلنا عن الأوّل:[١] المراد بالعمل ههنا ما يؤدّي إلى الزيادة على النصّ، وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد.

٥ **وعن الثاني**: إنّ الوجوب مستلزم للجواز، وإفادة الملزوم إفادة اللازم. ولـمّا كان نزاع الخصم في الجواز[٢] عبّر به.

وقال مالك والشافعي[٣] رحمهما الله تعالى: لا يجوز العمل به مطلقًا؛ لأنه ليس بقرآنٍ لعدم تواتره، ولا خبرٍ يصحّ العمل به؛ إذ لم يُنقَل خبرًا، وهو شرط صحّة العمل حتى قال الآمدي: «أجمع المسلمون على أنّ كل خبر لم يُصرَّح بكونه ١٠ خبرًا من النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجّة»،[٤] ولا عبرة بكلام هو غيرهما.

وأجيب: بمنع اشتراط ذلك النقل ومنعِ انعقاد الإجماع عليه.[٥]

ثم لـمّا ورد ههنا إشكال وهو أنّ القرآن لو وجب تواتره وقُطِع بكون غير المتواتر غيرَ قرآن لأكفرت إحدى الطائفتين من المالكية والشافعية الأخرى في «بسم الله الرحمن الرحيم» الواقع في أوائل السور، واللازم ١٥ منتفٍ، أمّا الملازمة:[٦] فلأنه إن تواتر فإنكاره نفيٌ لقرآنية ما كونُه قرآنًا ضروري؛ وإلّا فالقول به إثباتٌ لقرآنية ما عدمُ كونِه قرآنًا ضروري،

---

١ ر – عن الأوّل.
٢ لأنّ مدّعى الخصم هكذا: لا يجوز العمل بالقراءات الشاذة.
٣ الشافعي: هو أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس المطلبي (ت. ٢٠٤هـ/٨٢٠م)، صاحب المذهب، ومن مصنفاته «كتاب الأمّ» و«الرسالة».
٤ الإحكام للآمدي، ١/١٦٢.
٥ فأبو حنيفة وهو من أهل الإجماع عمل بقراءة ابن مسعود أعني «متتابعات» مع أنّ ابن مسعود رضي الله عنه لم ينقلها عن النبي عليه السلام.
٦ ف: أمّا الأولى.

Bunun her ikisi de küfre nispet etmenin ihtimal dâhilinde olduğu bir durumdur. Bunun küfre nispet etme şeklindeki sonucu gerektirmemesine gelince, çünkü şayet böyle bir şey olsaydı, bu nakledilirdi. Diğer yandan küfre nispet edilmeyeceği konusunda icmâ mevcuttur. İşte musannif söz konusu bu problemi şöyle diyerek gidermek istedi: Surelerin başlarında bulunan *besmeleler* hakkındaki şüphenin kuvvetli olması, ihtimal dâhilinde bulunan iki tarafın birbirini küfre nispet etmesine engel teşkil eder. Musannif burada *şüphe* ile velev ki hasmın inancı açısından olsun, delil olmayıp delile benzeyen şeyi kastetmiştir. *Kuvvetli olması* ile de bu şüphenin sakatlığının gizliliğini kastetmiştir ki, buna ancak iyi bir araştırmayla vâkıf olunabilir. Öyle ki, bu şüpheyi kabul eden kimse, şüphenin sakatlığının gizli olması sebebiyle küfre nispet edilmez, te'vilci sayılır. Yani surelerin başında bulunan *bismillâhirrahmânirrahîm*deki şüphenin kuvvetli olması tekfire engeldir. *Surelerin başındaki* kaydı ile de Neml suresinin içinde Allah Teâlâ'nın hikâye yolayla aktardığı "*Mektup Süleyman'dandır, rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyladır.*" (Neml 27/30) sözündeki *besmele*den kaçınmak içindir. Çünkü bu *besmele*, ittifakla âyetin bir parçası olup inkâr eden tekfir edilir. Küfre nispet etmeyi ifade için kullanılan meşhur kelime *tekfir* kelimesidir. Fakat if'âl babından kullanılan *ikfâr* daha doğru ve fasihtir. *İki taraf* ile kastedilen Şâfiîler ve Mâlikîlerdir. Çünkü birinci fırka, surelerin başındaki besmelelerin Kur'âniyyetini kabul etmekte, ikinci fırka ise reddetmektedir.

Hanefîlere gelince, önceki Hanefî âlimlerden meşhur olan görüş, bu besmelelerin Kur'an olmadığıdır. Ancak sonrakilerin benimsediği görüşe göre, Ebû Hanîfe'nin sahih olan görüşü, bunların surelerin arasını ayırmak ve teberrük için indirilmiş müstakil birer âyet olduğudur.

Küfre nispet etme konusundaki probleme verilecek cevabın özü şudur: Küfre nispet etme, ancak her iki tarafta belirtilen anlamda kuvvetli bir şüphe -öyle ki, bu kuvvetli şüphe, sahibini açıklık durumundan çıkarıp kapalı duruma sokar ve iki şüpheden her birinin sahibi diğerine göre te'vilci sayılır- bulunmaması halinde doğru olur. Surelerin başlarındaki besmeleler hakkında ise bu kuvvetli şüphe mevcuttur, dolayısıyla herhangi bir problem yoktur. Bunu açıklayan örneklerden biri şudur:

وكلاهما مظنّة الإكفار، وأمّا انتفاء اللازم: فلأنه لو وقع لنقل وللإجماع على عدم الإكفار: **أراد**[1] أن يدفعه فقال: (وقوّة الشبهة) أراد بـ«الشبهة» ما يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم، وبـ«قوّتها» خفاء فسادها بحيث لا يُطّلَع عليه إلّا بإمعان النظر حتى يُعدّ به صاحبها مؤوِّلًا (في بسملة) أي: قوّة الشبهة الحاصلة في «بسم الله الرحمن الرحيم» الواقع في (أوائل السور) احتراز عن البسملة الواقعة في أثناء سورة النمل، أعني قوله تعالى حكايةً ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل ٢٧/٣٠]، فإنه بعض آية بالاتفاق حتى يُكفر جاحده (تمنع الإكفارَ) المشهور «التكفير»، و«الإكفار» أصحّ وأفصح (من الطرفين) أي: طرفي الشافعية والمالكية، فإنّ الفرقة الأولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفونها.

وأمّا الحنفية: فالمشهور من قدمائهم أنه ليس بقرآن؛ إلّا أنّ متأخريهم ذهبوا إلى أنّ الصحيح من مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه آية فذّة من القرآن أُنزلت للفصل والتبرّك بين السور.

وتلخيص الجواب: أنّ الإكفار إنما يصحّ لو لم يقم في كل من الطرفين شبهةٌ قويةٌ بالمعنى المذكور بحيث تخرج ذلك الطرفَ من حدّ[2] الوضوح إلى حدّ الإشكال حتى يُعدّ صاحب كل منهما مؤوِّلًا عند الآخَر، وقد قامت ههنا فلا إشكال. وممّا يوضحه

---

١ جواب «لمّا» السابق.
٢ ف - حدّ.

Biz, mücessimeden Allah Teâlâ'nın cisimlerin niteliklerine sahip bir cisim olduğunu açıkça ifade edenleri tekfir ettiğimiz halde keyfiyetsizlik[1] atfederek cisim olduğunu gizleyenleri tekfir etmedik. Çünkü zayıflık açısından birinci fırkanın şüphesinin sakatlığı zerre kadar aklı olan kimseye kapalı kalmayacak şekilde açıktır. İkinci fırkanınkinde ise durum farklıdır.

İşte bu cevap, Muhakkik Adudü'l-Mille ve'd-Dîn'in[2] *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*'deki şu ifadesinin özüdür: "Cevap: Biz besmelenin inkâr veya ispatının tekfiri gerektirmesini kabul etmiyoruz. Tekfir ancak şayet iki taraftan her birinde o tarafı açıklık sınırından çıkarıp kapalılık sınırına dâhil eden kuvvetli bir şüphe bulunmasaydı doğru olurdu. Fakat her fırkaya göre diğer taraftan ileri sürülen şüphe kuvvetli olunca tekfir gerekmez."[3]

Bu cevap ile "*Denirse ki*, kuvvetli şüphenin en alt derecesi, hasım için şek ya da vehim uyandırmasıdır. Dolayısıyla diğer tarafın şüphesi, hasma göre kat'î olarak kalmaz. *Deriz ki*, şüphe, buna tutunan kişi açısından kuvvetlidir. Hasım açısından ise bu, hiçbir şey ifade etmeyecek şekilde zayıftır." şeklindeki ve ardından "Bu böyledir, fakat şarih Îcî'nin sözü, her fırkaya göre diğer taraftan ileri sürülen şüphenin kuvvetli olduğu konusunda açıktır." şeklinde (Teftâzânî tarafından) yapılan değerlendirme[4] bertaraf edilmiş olur.

3. Kitap ile Sünnet Arasında Ortak Olan Konular

Kitap ile Sünnet arasında ortak olan konu ise Kitab'ın mânaya delâlet eden nazmın ismi olmasıdır. *Kitap* ne mâna dikkate alınmaksızın sırf nazmın ismidir, ne lafız dikkate alınmaksızın sırf mânanın ismidir, ne susma ve konuşamama durumuna aykırı olan kadîm sıfat anlamında kelâmın ismidir -çünkü bunlardan hiçbiri usulcünün maksadına uygun değildir- ne de nazım ve mânanın toplamının ismidir.

1 **Belkefe:** Metinde *belkefe* şeklinde geçen kelime, *bilâ keyf* ifadesinden türetilmiştir. *Belkefeciler* diye ifade edilenlere göre mesela *yedullâh* ve *vechullâh* Allah Teâlâ'nın keyfiyeti bilinmeyen sıfatlarıdır. Bunlar, bu tür sıfatları Allah için ispat etmekte fakat keyfiyetinin meçhul olduğunu söylemektedirler. Mesela Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*'de böyle demiştir. Yine Mâlik kendisine *istivâ* sorulduğunda şöyle demiştir: Allah hakkında istivâ meçhul olup bunun keyfiyeti gayr-ı makuldür. Buna iman etmek vâcip, bu konuda şüphe etmek şirk ve bunun hakkında soru sormak da bidattir. Bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 59.

2 **Muhakkik Adudü'l-Mille ve'd-Dîn:** Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî (ö. 756/1355). 680 yılında Şîrâz yakınlarındaki Îc'de doğdu. Kelam, fıkıh usûlü ve dil alanlarında meşhur olmuş muhakkik âlimdir. Çeşitli alanlara dair önemli eserler yazmıştır. Bunların başında *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, *el-Akâidü'l-Adûdiyye*, *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacîb* gibi eserleri gelmektedir. Bu eserleri üzerine şerh ve haşiye türünden çalışmalar yapılmıştır. Bk. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyetü'l-Kübrâ*, X, 46; Görgün, Tahsin, "Îcî, Adudüddîn", *DİA*, 21/410-414.

3 Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, II, 280-281.

4 **Minhuvât:** Bunu Teftâzânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*'da [II, 280-281] söylemiştir.

أنا قد أكفرنا المجسّمة المصرّحين بكونه تعالى جسمًا متّصفًا بصفات الأجسام دون المتستّرين بالبَلْكَفَة؛[1] لأنّ شبهة الأولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له أدنى مُسْكَة بخلاف الثانية.

وهذا تحقيق ما قال المحقّق عضد الملّة والدين[2] في **شرح مختصر ابن الحاجب**: ٥ «الجواب: لا نسلّم الملازمة، وإنما تصحّ لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهةٌ قويةٌ تُخرِجه عن حدّ الوضوح إلى حدّ الإشكال. وأمّا إذا قوي عند كل فرقة الشبهةُ من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير».[3]

وبه يندفع ما **قيل**:[4] «**فإن قيل**: أدنى درجات الشبهة القوية أن تُورِث شكًّا أو وهمًا، فلا يبقى الطرف الآخَر قطعيًّا؛ **قلنا**: هي قويةٌ عند من يتمسّك بها. وأمّا عند الخصم ١٠ فمن الضعف بحيث لا يفيد شيئًا» ثم **قيل**: «هذا، ولكنّ كلام الشارح صريحٌ في أنه قد قوي عند كل فرقة الشبهةُ من الطرف الآخَر».[5]

[المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة]

(وأمّا) المباحث (المشتركة) بين الكتاب والسنة (فهي أنه) أي: الكتاب ههنا (اسم) لا للنظم المجرّد عن اعتبار المعنى، ولا للمعنى المجرّد عن ١٥ اعتبار[6] اللفظ، ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة؛ لأنّ شيئًا منها لا يلائم غرض الأصولي، ولا لمجموع النظم والمعنى؛

---

١ ف: ومما يوضحه أنا قد أكفرنا المجسّمة المصرّحين بكونه تعالى وتقدّس جسمًا دون القائلين باتصافه تعالى بصفات الأجسام المتستّرين بالبَلْكَفَة.

البلكفة: مشتقّ من «بلا كيف»، وهم الذين يقولون مثلًا «يد الله» وكذا «وجه الله» صفة لله تعالى بلا كيف، فأثبتوا هذه الصفات لله تعالى، ولكن يقولون كيفيته مجهول كما قال أبو حنيفة في الفقه الأكبر، وكما قال مالك في الاستواء حين سئل عنه «الاستواء غير مجهول والكيف منه غير معقول والإيمان به واجب والشكّ فيه شرك والسؤال عنه بدعة». انظر: كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ٥٩/١.

٢ المحقق عضد الملة والدين: هو أبو الفضل عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغافر الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/١٣٥٥م)، عالم محقق في الكلام وأصول الفقه واللغة، وله مصنفات عديدة، ومن أهمها «المواقف في علم الكلام» و«العقائد العضودية» و«شرح المختصر لابن الحاجب». انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٤٦/١٠.

٣ شرح المختصر للإيجي، ٢٧٩/٢.

٤ وفي هامش م: قائله الفاضل التفتازاني في حواشي شرح مختصر ابن الحاجب، «منه».

٥ حاشية على شرح المختصر للتفتازاني، ٢٨٠/٢-٢٨١.

٦ ف – اعتبار.

Çünkü Arapça olması, mushaflarda yazılı olması ve tevâtür yoluyla nakledilmiş olması, toplamının bir sıfatı değildir. Aynı şekilde iʿcâz, belâgat ile ilgili olup bununla nitelenen, mânayı ifade etmesi açısından lafızdan başkası değildir. Sonuç olarak Kitab'ın, mânaya delâlet eden nazmın ismi olduğu açığa çıkmış olur.

Meşâyıhın "Kitap, nazım ve mânanın birlikte ismidir." şeklindeki ifadelerine gelince, bunun bu şekilde ifade edilmesi, Ebû Hanîfe'nin "Namazda Farsça ile kırâat câizdir." sözünden kaynaklanan "Ona göre, Kur'ân hâssaten mânanın ismidir." şeklindeki vehmi gidermek içindir.

Denirse ki: "Kitap, mânaya delâlet eden nazmın ismidir." denilmesi de bu vehmi giderir.

Deriz ki: Evet, bu ifade de söz konusu vehmi giderir. Fakat bu ifade, mânanın aslî bir rükün olmadığını çağrıştırmaktadır. Bu yüzden Ebû Hanîfe'nin maksadına uygun düşmez. Meşâyıhın söz konusu ifadelerinden amaçları ise onun sözünü maksadına uygun şekilde yorumlamaktır.

Denirse ki: şayet mâna, Kur'ân ise bu durumda nazım, gerçekte Kur'ân'ın kendisi[1] ya da müsamaha gösterilerek parçası olduğu[2] halde Kur'ân hakkında nazmın dikkate alınmaması gerekir ve efradını câmi bir tanım olduğu halde "indirilen ve nakledilen nazım" şeklindeki tanımın Kur'ân'a uygun düşmemesi gerekir. Aksi takdirde namazda Kur'ân okumanın farz olmaması gerekir. Çünkü nazım, Ebû Hanîfe'ye göre bağlayıcı değildir.

Deriz ki: Birinci şıkkı tercih ederiz.[3] Bundan ifade edilen iki sonucun çıkması ancak nazım için bir halef dikkate alınmadığında söz konusu olur ki, durum böyle değildir. Zira Ebû Hanîfe Farsça ibareyi, nakledilen nazım yerine koyarak nazmı, gerçekten olmasa da takdiren gözetmiştir. Ya da ikinci şıkkı yani nazmın Kur'ân olmadığı şıkkını tercih ederiz.

İtirazdaki "Namazda Kur'ân okumanın farz olmaması gerekir." sözüne gelince *deriz ki*, namazın câiz olmasının tanımlanan Kur'ân'ı okumakla ilgili olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine namazın câiz olması, Kur'ân'ın mânası ile ilgilidir. Nitekim Ebû Hanîfe kendisine gözüken bir delilden dolayı Allah Teâlâ'nın "*Kur'ân'dan kolay olanı okuyun.*" (Müzzemmil, 73/20) sözünü lafza değil, mânaya riayet etmenin vâcipliğine hamletmiştir.

1 Bu, musannifin "Kitap, mânaya delâlet eden nazmın ismidir." ifadesine uygundur.
2 Bu da meşâyıhın "Kitap, nazım ve mânanın birlikte ismidir." ifadesine uygundur.
3 Yani mânanın, Kur'ân olduğunu söyleriz ve bundan söz konusu iki sonucun çıkacağını kabul etmeyiz.

لأنّ كونه عربيًّا مكتوبًا في المصاحف منقولًا بالتواتر ليس صفةً للمجموع. وأيضًا الإعجاز يتعلّق بالبلاغة، ولا يوصف بها إلّا اللفظ باعتبار إفادته المعنى، فظهر أنه اسم (للنظم الدال على المعنى).

وأمّا قول المشايخ رحمهم الله تعالى «إنه اسم للنظم والمعنى جميعًا» فلدفع التوهّم الناشئ من قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى «يجوز القراءة بالفارسية في الصلاة» أنّ القرآن عنده اسم للمعنى خاصّةً.

فإن قيل: القول بأنه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه أيضًا؛

قلنا: نعم، إلّا أنه مشعر بعدم كون المعنى ركنًا أصليًّا، فلا يلائم غرض أبي حنيفة رحمه الله تعالى، والمقصود توجيه كلامه.

فإن قيل: إن كان المعنى قرآنًا يلزم عدمُ اعتبار النظم في القرآن، وهو عينه على التحقيق[١] أو جزؤه على التسامح،[٢] وعدمُ صدق الحدّ أعنى «النظم المنزل المنقول» عليه مع كونه جامعًا كما عرفتَ؛ وإلّا يلزم عدمُ فرضية قراءة القرآن في الصلاة؛ إذ النظم غير لازم عنده؛

قلنا: نختار[٣] **الأوّل**،[٤] وإنما يلزم اللازمان إذا لم يعتبر للنظم خلفٌ، وليس كذلك، فإنّ الإمام أقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول، فجعل النظمَ مرعيًّا تقديرًا وإن لم يكن تحقيقًا، **أو الثاني**.[٥]

قوله «يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلاة»؛ **قلنا**: لا نسلّم أنّ جوازها متعلّق بقراءة القرآن المحدود؛ بل هو متعلّق بمعناه. والإمام حمل قوله تعالى ﴿فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل ٧٣/٢٠] على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لَاحَ له.

---

١ هذا يوافق ما قاله المصنف من أنّ الكتاب اسم للنظم الدال على المعنى.
٢ هذا يوافق ما قاله المشايخ من أنّ الكتاب اسم للنظم والمعنى جميعًا.
٣ أي: نقول بأنّ المعنى هو القرآن، ولا نسلّم لزوم اللازمان المذكوران.
٤ ف: نختار أنه قرآن.
٥ ف: أو نختار أنه ليس بقرآن.

Fahrulislâm Pezdevî *el-Mebsût* şerhinde "Nûh b. Ebî Meryem,[1] Ebû Hanîfe'nin Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşüne döndüğünü rivayet etmiştir." demiş ve ardından da "Daha doğru olan budur." demiştir.[2]

Mânaya delâlet eden bu nazmın, şer'î hükümlerin bilinmesine yönelik halleri gereğince dört açıdan dört taksimi bulunmaktadır. Çünkü âlimlerimiz, nazım konusunda kapsamlı bir bakışa sahip ve semeresi çok olan bir taksim tercih etmişlerdir.

Birincisi,[3] ileride geleceği üzere bu taksimin müfred ve mürekkebi kapsamasından dolayıdır.

İkincisi[4] ise dili koyanın vaz'ından başlayıp işitenin anlamasına kadar değişik açıları kuşatmasından dolayıdır. Çünkü anlamın, vaz' kuralına göre geçerli olan lafız ile ifade edilmesi, önce dili koyanın vaz'ını, sonra bu lafzın delâletini yani kendisinden anlamın anlaşılacak şekilde olmasını sonra bu lafzın kullanımını sonra da mânayı anlamayı gerektirir.

Buna göre lafzın, şer'î hükümlerin bilinmesine yönelik halleri gereğince bu dört açıdan dört taksimi söz konusudur. Çünkü usulcü, nazmın halleri hakkında mutlak olarak araştırma yapmaz, aksine nazmın, şer'î hükümleri ifade etmesinde etkisi olan kısımlarının halleri hakkında araştırma yapar. Bu haller de malum olduğu üzere istikrâ hükmü gereğince dört kısmın hallerine münhasırdır. İşte Fahrulislâm Pezdevî'nin "şer'in hükümlerinin bilinmesine yönelik hususlarda" sözü ile kastettiği şey, bu haller olup şârihlerin "Bu kayıt, hükümlerin bilinmesinin kendisi ile ilgisi olmayan kıssalar, meseller, hikmetler ve benzeri şeylerden kaçınmak içindir." sözleriyle ifade ettikleri şey değildir.[5] Çünkü onların bu ifadelerinde terk edilmesi gereken şeye yönelmek ve zikredilmesi gereken şeye yönelmeyi terk etmek söz konusudur.

Birinciye gelince[6] bu taksimatın kısımlarının, kıssalarda ve diğerlerinde bulunmasından dolayıdır.

---

1 **Nûh b. Ebî Meryem:** Ebû İsme Nûh b. Ebî Meryem Yezîd el-Mervezî (ö. 173/789). Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ'dan fıkıh öğrenmiştir. Ebû Hanîfe'nin fıkhını ilk toplayan kişi olduğu için veya çeşitli ilimleri cemettiği için *el-Câmi'* diye isimlendirilmiştir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I, 176; Kaya, Eyyüp Said, "Nûh b. Ebû Meryem", *DİA*, 33/229-230.

2 Bk. Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 25.

3 Yani taksimin kapsamlı oluşu.

4 Yani taksimin faydasının çokluğu.

5 Bk. Sığnâkî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, I. 199; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 43; Bâbertî, Ekmeleddîn *et-Takrîr li Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî*, I, 145.

6 Yani terk edilmesi gereken şeye yönelmelerine gelince.

قال الإمام فخر الإسلام في **شرح المبسوط**: «إنّ نوح بن [أبي][1] مريم[2] روى رجوعَ أبي حنيفة إلى قولهما رحمهم الله»، قال: «وهو الأصحّ».[3]

(وله) أي: للنظم الدال على المعنى (أربعة أقسام) بأربع اعتبارات، فإنّ علماءنا رحمهم الله تعالى اختاروا في النظم تقسيمًا يعمّ نظرُه ويجمّ ثمرُه.

٥ **أمّا الأوّل**:[4] فلعمومه المفردَ والمركّبَ كما سيأتي.

وأمّا الثاني:[5] فلإحاطته الاعتبارات من أوّل وضع الواضع إلى آخر فهم السامع، فإنّ أداء المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع يستدعي وضعَ الواضع ثم دلالتَه أي: كونه بحيث ينفهم منه المعنى ثم استعمالَه ثم فهمَ المعنى.

فللفظ بتلك الاعتبارات الأربع أربعة أقسام (بحسب أحوال ترجع إلى معرفة ١٠ الأحكام) الشرعية، فإنّ الأصولي لا يبحث عن أحوال النظم مطلقًا؛ بل عن أحوال أقسامه التي لها مدخلٌ في إفادة تلك الأقسام الأحكامَ الشرعية. وتلك الأحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت في أحوال أربعة أقسام. وهذا هو مراد فخر الإسلام بقوله «فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع»، لا ما قال الشراح «إنه احتراز عما لم يتعلّق به معرقة الأحكام من القصص والأمثال والحِكَم وغيرها»؛[6] لأنّ فيه التعرّضَ بما يجب ١٥ تركُه وتركَ التعرّض بما يجب دركُه.

أمّا الأوّل:[7] فلوجود أقسام التقسيمات في القصص وغيرها.[8]

---

١ جميع النسخ: نوح بن مريم. والصحيح نوح بن أبي مريم.
٢ نوح بن أبي مريم: أبو عِصْمَة نوح بن أبي مريم يزيد المروزي (ت. ١٧٣هـ/٧٨٩م)، تفقه على أبي حنيفة وابن أبي ليلي، ولقّب بـ«الجامع»؛ لأنه أوّل من جمع فقه أبي حنيفة أو لأنه كان جامعًا بين العلوم. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١/١٧٦.
٣ انظر: كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١/٢٥.
٤ أي: كون التقسيم تقسيمًا يعمّ نظره.
٥ أي: كون التقسيم تقسيمًا يجمّ ثمره.
٦ انظر مثلًا: الكافي شرح البزدوي للسغناقي، ١/١٩٩؛ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١/٤٣؛ التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي للبابرتي، ١/١٤٥.
٧ أي: أمّا التعرّض بما يجب تركه.
٨ ف: في جميع الآيات.

İkinciye gelince[1] Pezdevî'nin sırf kısımları zikretmesinde bu ilmin konusuna yönelme söz konusudur ki bu, tek başına yeterli değildir. Aksine bu ilmin konusunun zatî arazlarına da yönelmek gerekir. Çünkü şer'î hükümlerin bilinmesinde faydalı olan, usûl ilmi olup bu da sadece konu ile değil, ancak konu ve zatî arazlarla elde edilir. Bu ikisine yönelme de ancak bizim belirttiğimiz haller ile söz konusu olur.

Diğer yandan ikincisi hariç, bu dört kısımdan her biri, dört farklı açıdan yapılan taksim ile kendi içinde dört kısma ayrılır. İkinci taksim ise ileride geleceği üzere sekizlidir.

3.1. Lafzın Anlam İçin Konulması Açısından Taksimi

Birincisi yani birinci taksim, lafzın anlam için konulması açısından hâsıl olandır. Musannif, bunu diğerlerinden önce ele aldı, çünkü değişik açıların dikkate alınmasında öncelikli olan vaz' olup diğerleri buna dayanmaktadır. Bu da yani birincisi -ki, bununla bu taksimden oluşan kısımlar kastedilmektedir- dört kısım olup *hâs, âm, müşterek* ve *cem-i münekker*dir. Çünkü şayet lafız, tek başına olmak üzere gerçek ya da itibarî bir tek anlam için konulmuş ise bu hâstır. Şayet lafız, sınırsız sayıda fertler arasında ortak olan, bu fertlerin hepsini kapsayan bir anlam için konulmuş ise bu âmdır. Şayet lafız, birden çok anlam için birden fazla vaz' ile konulmuş ise bu müşterektir. Şayet lafız, tek vaz' ile hepsini kapsamaksızın sınırlı olmayan çok için konulmuş ise bu da cem-i münekkerdir.

Musannif, *müevvel* yerine *cem-i münekkeri* koymuştur.[2] Bunun sebebi, lafza müevvel denilmesinin, -müevvelin vaz'î delâleti devam etse ve hüküm te'vilden sonra sîgaya izafe edilse de- vaz' açısından olmamasından dolayı değildir. Çünkü Hanefî usulcülerin eserlerinde vaz'ın kısımlarından sayılan müevvel, mutlak anlamdaki müevvel değil, aksine anlamlarından biri sîganın kendisi üzerinde ve vaz'ı düşünmekle ağır basan müşterekin müevvelidir.

1 Yani zikredilmesi gereken şeyi terk etmelerine gelince.
2 Debûsî'den itibâren Pezdevî, Serahsî ve daha sonraki Nesefî ve Ahsikesî gibi Hanefî usulcüler tarafından lafzın vaz' açısından yapılan meşhur taksimi hâs, âm, müşterek ve müevvel şeklindedir. Sadruşşerîa ise bu taksimde müevvel yerine cem-i münekker koymuştur. Bk. *et-Tavzîh*, I, 59. Musannif de bu konuda Sarduşşerîa'yı izlemiştir. Ancak musannifin müevvelin, vaz' açısından yapılan taksime dâhil etmeyişinin gerekçesi konusunda Sadruşşerîa'dan ayrılır.

وأمّا الثاني:[١] فلأنّ في ذكر مجرّد الأقسام تعرّضًا للموضوع،[٢] وهو لا يكفي؛ بل يجب التعرّض للأعراض[٣] الذاتيّة أيضًا؛ لأنّ النافع في معرفة أحكام الشرع علم الأصول، وهو إنما يتحصّل بهما، لا بالموضوع فقط، ولا تعرّض لها إلّا بما ذكرنا.[٤]

ثم إنّ كلًّا من تلك الأقسام الأربعة ينقسم إلى أربعة أقسام بأربع تقسيمات إلّا الثاني، فإنه مثمَّن كما سيأتي. ٥

[التقسيم الأول: باعتبار وضع اللفظ للمعنى]

التقسيم (الأوّل) حاصل (باعتبار وضعه) أي: اللفظ (له) أي: للمعنى. قدّمه لأنّ السابق في الاعتبار إنما هو الوضع، والباقي متفرّع عليه. (وهو)[٥] أي: الأوّل -والمراد الأقسام الحاصلة[٦] من هذا التقسيم- أربعة؛ لأنّ اللفظ إن كان موضوعًا لواحد حقيقي أو اعتباري على الانفراد فهو (الخاصّ، و) إن كان موضوعًا لواحد مشترك[٧] بين أفراد غير محصورة ١٠ مستغرق[٨] لها فهو (العامّ، و) إن كان موضوعًا لكثير بوضع كثير فهو (المشترك، و) إن كان موضوعًا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق[٩] فهو (الجمع المنكّر).

أورده بدل المؤوّل، لا لأنّ إطلاق المؤوّل ليس باعتبار الوضع[١٠] وإن بقي تناوله الوضعي وأضيف الحكم إلى الصيغة؛ لأنّ المعدود من أقسام الوضع ليس مطلق[١١] المؤوّل؛ بل المؤوّلُ من المشترك الذي ترجّح[١٢] بعضُ معانيه بالتأمّل في نفس الصيغة وملاحظةِ الوضع ١٥

---

١ أي: أمّا ترك التعرّض بما يجب دركه.
٢ ف: بالموضوع.
٣ ف: بالأعراض.
٤ ف - ولا تعرّض لها إلّا بما ذكرنا.
٥ ف: وهي
٦ ف: (وهي) أي: الأقسام الحاصلة.
٧ ف: للواحد على الاشتراك.
٨ ف: مستغرقًا.
٩ ف: إن كان موضوعًا للواحد على الاشتراك بين أفراد غير محصورة غير مستعرق لها.
١٠ التقسيم المشهور للفظ من حيث الوضع إلى أربعة أقسام عند الحنفية تقسيمه إلى الخاص والعامّ والمشترك والمؤول كما قسّمه الدبوسي والبزدوي والسرخسي والنسفي والأخسيكثي وغيرهم، لكن صدر الشريعة أورد «الجمع المنكر» بدل «المؤول». انظر: التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ٥٩/١. وسلك المصنف مسلك صدر الشريعة في إيراد «الجمع المنكر» بدل «المؤوّل»، لكن اعترض عليه في عدم كون المؤوّل ليس باعتبار الوضع.
١١ م: مطلقًا.
١٢ ف: ترجّح.

Bu, tıpkı Allah Teâlâ'nın "*Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç kur' bekler.*" (Bakara, 2/228) sözündeki *kurû* lafzının, temizlik değil, hayız anlamında olduğunun söylenmesi gibidir. Çünkü bu kelime, vazʿ itibariyle *toplanma* anlamına gelir. Bu anlam ise *temizlik* anlamı için değil, *hayız* anlamı için uygun düşer. Aksine müevvel yerine cem-i münekkerin konulmasının sebebi, müvvelin bu taksime dâhil edilmesindeki bir zorluktan ve cem-i münekker'in vazʿ itibariyle bu taksimin diğer kısımları gibi ayrı bir kısım olarak dikkate alınması ve bu taksimin diğer kısımlarına dâhil edilememesi hususundaki zorunluluktan dolayıdır.

Diğer yandan *vazʿ* ile kastedilen, şahsî vazʿ ve nevʿî vazʿdan daha genel olan bir vazʿdır. Buna göre olumsuz nekire, âmma dâhil olur. Çünkü olumsuz nekire için şahsî vazʿ bulunmasa da nevʿî vazʿ söz konusudur. Olumsuz nekirenin umumunun, belirsiz bir ferdin nefyinin ancak her bir ferdin nefyi ile mümkün olması anlamında aklî ve zorunlu oluşu, nevʿî vazʿın söz konusu olmasına aykırı değildir. *Kesret* ile kastedilen, *vahdet*in karşıtı olan çokluk olup lafız, iki veya daha fazla anlamı kapsar. *Fertlerin sınırsız olması* ile kastedilen ise lafızda lafzın belirli bir sayı ile sınırlandığına ilişkin herhangi bir delâletin bulunmamasıdır. Dolayısıyla haddizatında sınırlı olsa da lafızda bu sınırlılığa bir delâlet bulunmadığı için *es-semâvât* ve benzeri lafızlar âm lafızlara dâhil olur.

3.2. Lafzın Delâletinin Açıklık ve Kapalılık Açısından Taksimi

İkincisi yani ikinci taksim, lafzın anlama delâletinin açıklığı ve kapalılığı açısından hâsıl olandır. Musannif bunu, kullanım açısından olan taksimden önce ele aldı. Çünkü lafzın, kendisinden mânanın anlaşılacak şekilde olması, kullanımdan önceliklidir. Dolayısıyla anlaşılma ile ilgili olan taksimin, kullanım ile ilgili olan taksime takdim edilmesi gerekir.

Bu da yani ikinci taksim -ki, bununla kastedilen bu taksim sonucu oluşan kısımlardır- sekiz kısım olup dördü açıklık itibariyle, dördü de kapalılık itibariyledir. Eşyanın zıddı ile açığa çıktığı gerekçesinden hareketle bazen son dört kısmın, ilk dördün açıklaması için zikredildiği zannedilir. Hâlbuki durum böyle değildir. Aksine -inşallah ilgili olduğu yerde açıklayacağımız üzere- bunların taksimde zikredilmesi kendilerine hâs hükümlerin bulunması sebebiyledir. Evet, müteşâbihin bu kısımlardan sayılmasında söylenecek söz olduğu doğrudur. İnşallah bu, ilgili yerde ele alınacaktır.

كما إذا قيل «القروء» في قوله تعالى[1] ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة، ٢/٢٢٨] بمعنى الحِيَض، لا الأطهار؛ لأنّ هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع، وهو يناسب الحَيْض لا الطهر؛ بل لتكلّفٍ فيه وضرورةٍ في اعتبار الجمع المنكّر[2] لاستقلاله بالوضع وعدمِ اندراجه في سائر[3] الأقسام.

٥ ثم المراد بـ«الوضع» أعمّ من الشخصي والنوعي، فيدخل في العامّ النكرةُ المنفيّةُ؛ لأنّ لها وضعًا نوعيًّا. وكون عمومها عقليًّا ضروريًّا -بمعنى أن[4] انتفاء فرد مبهم لا يمكن إلّا بانتفاء كل فرد- لا ينافي ذلك، وبـ«الكثرة» مقابلُ الوحدة، فيشمل المعنيين فصاعدًا؛ وبـ«كون الأفراد غير محصورة» أن لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد معيّن، فيدخل في العامّ «السموات» ونحوها.

١٠ [التقسيم الثاني: باعتبار دلالة اللفظ على المعنى وضوحا خفاء]

التقسيم (الثاني) حاصل (باعتبار دلالته) أي: اللفظ (عليه) أي: المعنى. قدّمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال؛ لأنّ كون اللفظ بحيث ينفهم منه المعنى مقدّم على الاستعمال، فما يتعلّق به يجب أن يقدّم على ما يتعلّق بالاستعمال (وضوحًا وخفاءً) أي: من جهتهما.

١٥ (وهو)[5] أي: الثاني -والمراد[6] الأقسام الحاصلة من هذا التقسيم- ثمانية: أربعة باعتبار الوضوح، وأربعة باعتبار الخفاء. وقد يُظنّ أنّ ذكر الأربعة الأخيرة لبيان الأولى؛ إذ بضدّها تتبيّن الأشياء، وليس كذلك؛ بل لأنّ لها أحكامًا خاصّةً بها كما سيبيّن[7] في موضعها إن شاء الله تعالى. نعم، في عدّ المتشابه من هذه الأقسام كلامٌ يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى.

---

١ م - «القروء» في قوله تعالى.
٢ ف: وضرورة في درج الجمع.
٣ ف - سائر.
٤ ف م - أنّ.
٥ ف: وهي. وكذا في المرقاة.
٦ ف - أي: الثاني والمراد.
٧ ر: يتبين.

Bu taksimin sekiz kısma inhisar etmesi şöyledir: Eğer lafzın anlamı açık olursa bu durumda lafzın ya te'vil veya tahsise ihtimali vardır ya da yoktur. Eğer te'vil ve tahsise ihtimali varsa bu durumda anlamının açıklığı sırf lafzın sîgasından kaynaklanıyorsa bu *zâhir*dir. Anlamının açıklığı sırf lafzın sîgasından değil de haricî bir şeyden kaynaklanıyorsa bu da *nas*tır. Eğer lafzın te'vil veya tahsise ihtimali yoksa bu durumda neshi kabul ediyorsa *müfesser*dir, neshi kabul etmiyorsa *muhkem*dir. Eğer lafzın anlamı kapalı olursa bu durumda kapalılığı ya sîganın dışında bir şeyden dolayıdır bu *hafî*dir ya da sîganın kendinden dolayıdır. Kapalılık sîganın kendinden dolayı ise bu durumda anlaşılması derinlemesine düşünmekle mümkün ise bu *müşkil*dir. Derinlemesine düşünmekle anlaşılması mümkün değilse, bu durumda beyânı ümit ediliyorsa bu *mücmel*dir ve beyânı ümit edilmiyorsa bu da *müteşâbih*tir.

3.3. Lafzın Konulduğu Anlamda Kullanılması Açısından Taksimi

Üçüncüsü yani üçüncü taksim, lafzın konulduğu anlamda kullanımı açısından hâsıl olandır. Bu da yani üçüncü taksim -ki, bununla kastedilen bu taksim sonucu oluşan kısımlardır- birinci taksim gibi dört kısımdır. Çünkü lafız, eğer konulduğu anlamda kullanılmış ise *hakikat*tir, konulduğu anlamda kullanılmamış ise *mecaz*dır. Bu ikisinden her biri, eğer konuşanın muradı açık ise *sarih*tir ve eğer konuşanın muradı kapalı ise *kinaye*dir.

3.4. Lafzın Mânaya Vakıf Olma Açısından Taksimi

Dördüncüsü yani dördüncü taksim, lafız ile anlama vâkıf olma açısından hâsıl olandır. Bu da dört kısımdır. Çünkü lafız, anlama nazmı ile delâlet ediyorsa bu durumda eğer lafız bu anlam için sevkedilmiş ise *ibaresiyle* delâlet edendir, lafız anlam için sevkedilmiş değilse *işaretiyle* delâlet edendir. Eğer lafız anlama nazmı ile delâlet etmiyorsa bu durumda anlama dil açısından anlaşılan bir mâna ile delâlet ediyorsa *delâletiyle* delâlet edendir ve dil açısından anlaşılan bir mâna ile delâlet etmiyorsa *iktizâsıyla* delâlet edendir.

Bu taksim ve kısımların tamamında istikraya dayanılmıştır. Taksimlerin bu kısımlardan ibaret olduğuna ilişkin yapılan açıklamalar, zihin dağınıklığını azaltır ve istikranın anlaşılmasını kolaylaştırır.

Denirse ki, bir şeyin kısımlara ayrılması, o kısımların birbirine aykırı ve birbirinden farklı olması demektir. Bu kısımların bir kısmı ise diğer bir kısmı ile örtüşmektedir.

ووجه الضبط: أنّ اللفظ إن ظهر معناه: فإمّا أن يحتمل التأويل أو التخصيص أو لا. فإن احتمل: فإن كان ظهور معناه لمجرّد صيغته فهو (الظاهر، و) إلّا فهو (النصّ، و) إن لم يحتمل: فإن قبِل النسخ فهو (المفسّر، و) إن لم يقبل فهو (المحكم، و) إن خفي معناه: فإمّا أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو (الخفي، و) إمّا لنفسها فإن ٥ أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل، و) إلّا فإن كان بيانه مرجوًّا فهو (المجمل، و) إلّا فهو (المتشابه).

[التقسيم الثالث: باعتبار استعمال اللفظ فيما وضع له]

التقسيم (الثالث) حاصل (باعتبار استعماله) أي: اللفظ (فيه) أي: المعنى. (وهو)[1] أي: الثالث -والمراد أقسامه-[2] أربعةٌ كالأوّل؛ لأنّ اللفظ إن استعمل فيما وضع له ١٠ فهو (الحقيقة، و) إلّا فهو (المجاز، و) كل منهما إن ظهر مراده فهو (الصريح، و) إن استتر فهو (الكناية).

[التقسيم الرابع: باعتبار الوقوف باللفظ على المعنى]

التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به) أي: اللفظ (عليه) أي: المعنى. (وهو)[3] أيضًا أربعةٌ؛ لأنّ اللفظ إن دل على المعنى بالنظم فإن كان مسوقًا له فهو (الدال ١٥ بعبارته، و) إلّا فهو الدال بإشارته، و) إن لم يدل عليه بالنظم فإن دل عليه بالمفهوم لغةً فهو الدال (بدلالته، و) إلّا فهو الدال (باقتضائه).

والعمدة في جميع ذلك الاستقراء. وما ذكر وجه ضبط يقلّل الانتشار ويسهّل الاستقراء.

فإن قيل: من حقّ الأقسام التباينُ والاختلافُ، وبعض هذه الأقسام يصدق على ٢٠ بعض؛

---

١ ف: وهي. وكذا في المرقاة.
٢ ف - أي: الثالث والمراد أقسامه.
٣ ف: وهي. وكذا في المرقاة. ر: فهو.

Deriz ki, her taksimin kısımları arasında gerçek anlamda aykırılığın bulunması gerekmez. Aksine özellikle de burada olduğu gibi farklı açılardan yapılmış birden fazla taksim söz konusu olduğunda değişik haysiyetler ve itibarlar ile de olsa aralarında mütekabiliyetin olması yeterlidir. Nitekim *isim* de aralarında tedâhül olmakla birlikte bazen *mureb* ve *mebnî* bazen de *marife* ve *nekire* şeklinde kısımlara ayrılır.

Bu kısımlardan sonra bunların hepsine şamil olan ve daha önce geçen her kısımda dikkate alınan birtakım hususlar vardır. Musannif bunları *kısımlar* diye ifade etmedi. Çünkü bu hususlar lafzın taksimine uygun değildir. Bu nokta açıktır.

Bunlar da aynı şekilde dört şeyden ibarettir:

Birincisi, bu geçen kısımlardan her birinin türediği sözlük anlamlarının yani kendisinden alındığı vaz'î anlamlarının bilinmesidir. Örneğin *hâs*, "Falanca şu şey ile özel oldu." anlamına gelen Arapların اختصّ فلانٌ بكذا sözünden alınmıştır. Usulcü açısından çok bir fayda sağlamadığı için ayrıntılı eserlerde açıklanmakla birlikte musannif, bunlara metinde yer vermemiştir.

İkincisi, terim anlamlarının yani bu kısımların şer'î hakikatlerinin ve usul terimi olarak tanımlarının bilinmesidir.

Üçüncüsü, teâruz halinde sıralanışlarının yani çatışma halinde bu kısımlardan hangisinin hangisinden öncelikli olduğunun bilinmesidir.

Dördüncüsü, her bir kısma ait hükümlerin yani hükmün, kesin veya zannî olarak ispat edilmesi gibi bunlarla sabit sonuçların bilinmesidir.

Bu dört hususu daha önce geçen yirmi kısım ile çarptığında anlama delâlet eden nazmın açıları seksene ulaşır. Bazıları bu konudaki incelemeyi daha da derinleştirmiş ve bunun yedi yüz altmış sekize ulaştığını ileri sürmüştür. Şöyle ki, nazmın kısımlarından dördü müfred olana hastır ki, bunlar vaz'ın kısımlarıdır. Bunlardan sekizi mürekkeb olana hastır ki, bunlar da açıklık ve kapalılığın kısımlarıdır. Dördü ise müfred ile mürekkeb arasında ortaktır ki, bunlar da kullanımın kısımlarıdır. Bu dördün de müfred ile mürekkeb arasında ortak olmasından dolayı sadece müfred ve sadece mürekkeb olana has olanın toplamı olan on iki kısım da dikkate alındığında kırk sekiz kısım olur. Sonra bu kırk sekiz kısmın her birinden şer'î hükümlerin anlaşılması ya ibare ya işaret ya delâlet ya da iktizâ yoluyla olur. Bunların her biri, kırk sekizin her birinde dikkate alınır ve toplam yüz doksan iki kısım olur. Bunların her birinde de son dört açı dikkate alınır ve toplam yedi yüz altmış sekiz olur.

قلنا: لا يلزم في كل تقسيم التباينُ الحقيقي بين الأقسام؛ بل يكفي التقابلُ بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لا سيّما[1] في التقسيمات المتعدّدة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام، وكتقسيم الاسم تارةً إلى المعرَب والمبني، وأخرى إلى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما.

٥ (وبعدها) أي: بعد هذه الأقسام (أمورٌ) لم يقل «أقسام»؛ لأنها لا تصلح للأقسامية[2] للفظ كما لا يخفى (تشمل الكل) أي: تعتبر في كل واحد من الأقسام السابقة، وهي أيضًا أربعة.

الأوّل: (معرفة مآخذها) أي: معانيها الوضعية التي أخذت هي منها كـ«الخاصّ» مثلًا، فإنه مأخوذ من قولهم «اختصّ فلانٌ بكذا» أي: انفرد، ولم يتعرّض لهذا الأمر ١٠ في المتن لقلّة جَدْوَاه في نظر الأصولي مع كونه مستقصًى في المطوّلات.

(و) **الثاني**: معرفة (معانيها) أي: حقائقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية.

(و) **الثالث**: معرفة (ترتيبها) أي: تقديم بعضها على البعض عند التعارض.

(و) **الرابع**: معرفة (أحكامها) أي: الآثار الثابتة بها من إثبات الحكم قطعًا أو ظنًّا أو نحو ذلك.

١٥ فإذا ضربت هذه الأربعة إلى الأقسام العشرين تبلغ الاعتبارات إلى ثمانين. وبعضهم قد أمعن النظرَ فادّعى أنها تبلغ إلى سبعمائة وثمانية وستين. وذلك لأنّ أقسام النظم أربعةٌ منها مختصّةٌ بالمفرد وهي أقسام الوضع، وثمانيةٌ منها مختصّةٌ بالمركّب وهي أقسام الظهور والخفاء، وأربعةٌ مشتركةٌ بينهما وهي أقسام الاستعمال. ولاشتراكها بينهما تعتبر في الأقسام الاثنيْ عشر فيصير الأقسام ثمانيةً وأربعين. ثم استفادة الأحكام ٢٠ الشرعية من كل واحد منها[3] إمّا بالعبارة أو الإشارة أو الدلالة أو الاقتضاء، فهذه معتبرةٌ في كل واحد من الثمانية والأربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسمًا. وفي كل واحد منها الاعتباراتُ الأربعُ الأخيرةُ فيصير المبلغُ سبعمائة وثمانية وستين.

---

١ ف ر: سيما.
٢ ف ر: أقسامًا.
٣ د – منها.

Birinci Taksim: Lafzın Konuluşu Açısından Taksimi

1. Hâs Lafız: Tanımı, Sonucu ve Kısımları

1.1. Hâssın Tanımı

Hâs, tek başına olmak üzere, tek bir anlam için konulmuş lafızdır.[1] Buradan itibaren musannif, yukarıda sıraladığı kısımların ayrıntılarını ele almaya başladı.

Hâssın tanımındaki *konulmuş lafız* kaydıyla aklen delâleti bulunsa da bir anlam için konulmamış olan lafızlar, dışarıda kalır. *Bir anlam* kaydı, hakikî ve itibarî açıdan bir olan anlamı içine alır. Dolayısıyla itibarî olan sayı isimleri de tanıma dâhil olmuş olur. Yine bu kayıt ile âm değil, fakat müşterek lafız tanım dışında kalır. *Tek başına olmak üzere* kaydı, tür veya cins olarak bir olan fertler arasında ortaklığın bulunmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla *tesniye* ve fiil ve harflerden de lafzen müşterek olmayanlar tanıma dâhil olur. Yine bu kayıt ile âm ve cem-i münekker de tanım dışında kalır. Böylece tanım, tanımlanana uygun düşer.

Bu tek anlam, *Zeyd* gibi özel isimde olduğunda kesinlikle ortaklığı kabul etmeyen *ayn*dır yani muayyen ve muşahhas bir şeydir. Çünkü *Zeyd* kelimesinin anlamı, gerçek anlamda cüzî bir anlamdır. Musannif, bu anlamı *isimde olma* şeklinde kayıtlamıştır. Çünkü muayyen olma, bir tür ve cinse mensup olma fiil ve harfte söz konusu olmaz. Veya bu tek anlam, genel olarak fertler arasında ortak olan bir anlam olup *adam* ve *yüz* sayısında olduğu gibi *tür*dür. Musannif, sayı isimlerinin de tür itibariyle tek anlam olduğuna işaret etmek için türe iki örnek vermiştir. Ya da bu tek anlam, türe nisbetle kapsamı genişlediğinde *insan* kelimesinde olduğu gibi *cins*tir. Zira *insan* kelimesinin kapsamı *adam* kelimesinin kapsamına göre daha geniştir.

Tür ve cinse ilişkin bu kullanımlar, filozofların değil, şeriat ehlinin ıstılahına uygun olan kullanımlardır.[2]

---

1 **Minhuvât:** Çünkü lafzın anlamı, lafzın kendisi için konulduğu şeydir. Anlamın tekliği ve çokluğu ise ancak vaz'ın tekliği ve çokluğu ile söz konusu olur. Burada *bir* ile kastedilen cüz'ü olmayan değildir. Bu husus açıktır. Şüphe yok ki, âm, âm olması açısından vaz' itibariyle birdir. Bu takdirde anlamı da *bir* olur. *Denirse ki*, *Tenkîh* sahibi âm, sayı isimleri ve müşterekten her birinin çok şey için konulduğunu açıkça belirtmiştir. *Deriz ki*, âmmın çok şey için konulmuş olmasının anlamı, bu çok şeylerin teklerinin kendisinde ortak olduğu bir şey için konulmuş olması demektir. Yine sayı isimlerinin çok şey için konulmuş olmasının anlamı, toplamı olması açısından çokluğun teklerinin toplamı için konulmuş olması demektir. Yine müşterekin çok şey için konulmuş olmasının anlamı, çokluğun teklerinden her biri için konulmuş olması demektir. Dolayısıyla âmda teklerden her biri, konulan anlamın cüziyyatından bir cüz, sayı isimlerinde cüzlerinden bir cüz, müşterekte ise kendisi olur. Teftâzânî, bunu *Telvîh*'te açıkça belirtmiştir. Bunun üzerinde biraz düşünülmesi gerekir.

2 Zira mantıkçılara göre *insan* cins değil, türdür, *adam* ise tür değil, türün bir sınıfıdır.

[التقسيم الأول باعتبار وضع اللفظ للمعنى]

[القسم الأول: الخاص: تعريفه وحكمه وأقسامه]

[تعريف الخاص]

(أمّا الخاصّ) هذا شروع في تفصيل الأقسام (فلفظ وُضِع)[1] خرج به الألفاظ الغير الموضوعة وإن دلت عقلًا (لمعنى واحد) حقيقي أو اعتباري، فيدخل فيه أسماء العدد، ويخرج به المشترك دون العامّ (على الانفراد) أي: عدم المشاركة بين الأفراد المتحدة نوعًا أو جنسًا، فيدخل التثنية، ومن الفعل والحرف ما لم يشترك لفظًا، ويخرج العامّ والجمع المنكّر، فينطبق الحدّ على المحدود.

(وهو) أي: ذلك المعنى (في الاسم) قيّد به؛ لأنّ التعيّن والنوعية والجنسية لا يتأتّى في الفعل والحرف (عينٌ) أي: معيّن مشخّص لا يقبل الاشتراك أصلًا (كـ«زيد»)، فإنّ معناه جزئي حقيقي (أو) ذلك المعنى (نوعٌ) إن اشترك بين الأفراد في الجملة (كـ«رجل» و«مائة») أَوْرَدَ مثالين إشارةً إلى أنّ أسماء العدد من الواحد بالنوع (أو) ذلك المعنى (جنسٌ) إن كثر شيوعه بالنسبة إلى النوع (كـ«إنسان»)، فإنه أكثر شيوعًا من الرجل.

وهذه الإطلاقات على اصطلاح أهل الشرع دون الفلاسفة.[2]

---

١ وفي هامش م: فإنّ معنى اللفظ ما وضع له، فوحدته وكثرته إنما تكون بتوحّد الوضع وتكثّره؛ إذ ليس المراد بالواحد ما لا جزء له، وذلك ظاهر. ولا شكّ أنّ العامّ من حيث إنه عامّ متّحد الوضع، فحينئذ يكون معناه واحدًا. فإن قيل: قد صرّح صاحب التنقيح بأنّ كلًّا من العامّ وأسماء العدد والمشترك موضوعٌ للكثير؛ قلنا: معنى كون العامّ موضوعًا للكثير كونه موضوعًا لأمر يشترك فيه وُحْدَان الكثير، ومعنى كون أسماء العدد موضوعًا له كونه موضوعًا لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع، ومعنى كون المشترك موضوعًا له كونه موضوعًا لكل واحد من وحدان الكثير، فتكون كل من الوحدان جزئيًّا من جزئيات الموضوع له في العامّ، وجزء من أجزائه في أسماء العدد، ونفسه في المشترك. صرّح به في التلويح. فليتأمّل، «منه».

٢ لأنّ عندهم مثلًا «الإنسان» ليس بجنس؛ بل هو نوع، و«الرجل» ليس بنوع؛ بل هو صنف من أصناف النوع.

Musannifin Hanefîlerin ele alış tarzından farklı olarak[1] hâssın kısımları konusunda *ayn*, *tür*, *cins* şeklindeki bu sıralamayı tercih etmesi, açık olduğu üzere hâssa uygun olan sıralamanın bu şekilde olması nedeniyledir.

1.2. Hâssın Sonucu

5 Haricî durumlar bir yana bırakıldığında -çünkü hâs bazen arızî durumlar gereğince zannîliği gerektiren kapalı bir lafız olabilir- hâs olması açısından hâssın sonucu yani bununla sabit olan eser, delâlet ettiği hükmü kat'î olarak ifade etmesidir. Yani delilden kaynaklanan ihtimali ortadan kaldıracak şekilde -ki, bunun ayrıntılı olarak açıklaması ileride gelecektir- veya başkasının kas-10 tedilmesi demek olan muhtemel anlamı ortadan kaldıracak şekilde anlamını kat'î olarak ifade etmesidir. Yoksa ki, hâssın delâlet ettiği anlamın dışında bir anlamın kastedilmesi için lafzın elverişli olması anlamındaki mutlak ihtimali ortadan kaldırmaz. Çünkü bu anlamdaki ihtimal bakidir. Öyle ki, şayet bu ihtimal de ortadan kalkacak olsa lafız, *müfesser*e dönüşür.[2] Dolayısıyla kat'îyet, 15 bu anlamdaki ihtimal ile bir arada bulunur, fakat muhtemel anlamla birlikte bulunmaz. Ya da beyân-ı tefsîri ortadan kaldıracak şekilde anlamını kat'î olarak ifade eder. Zira beyân-ı tefsîr ya açık olanı ispat etmek içindir ki, beyân-ı tefsîrin hakikati budur ya da kapalılığı gidermek içindir ki, bu da beyân-ı tefsîrin ayrılmaz sonucudur. Bu iki durumun ikisi de bâtıldır, çünkü hâs zaten 20 açıktır. Böyle bir şey yani hâssın beyân-ı tefsîr ile açıklanması, var olanı ispat etme ve giderilmiş olan kapalılığı da giderme gibi bir sonuca götürür.[3]

Denirse ki, hâs bazen kapalı mübhem olur ve kendisinden ne kastedildiğinin açıklanmasına ihtiyaç duyar.[4]

Deriz ki, hâs, hâs olması açısından kapalı olmaz. Kapalılık ancak arızî 25 durumlar sebebiyle söz konusu olur. İleri sürülen itiraz ise "hâs olması açısından hâs" şeklindeki *haysiyet* kaydının gözden kaçırılmasından kaynaklanmaktadır.

1.3. Hâssın Kat'îliğine Dayandırılan Bazı Meseleler

Musannif, hâssın kat'îliğini belirttikten sonra şöyle diyerek buna dayan-30 dırılan bazı meseleleri ele aldı:

---

1 Mesela Debûsî'nin sıralaması ayn, cins, tür şeklinde (bk. *Takvîmü'l-Edille*, 94); Pezdevî ve Serahsî'nin sıralaması cins, tür, ayn şeklindedir. Bk. Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* ile), I, 32; Serahsî, *Usûl*, I, 125.

2 Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 79.

3 **Minhuvât:** Bu yüzden Fahrulislâm Pezdevî şöyle demiştir: "Konuluşunun aslı açısından hâs, bu katilikten halî olmaz. Bununla birlikte konulduğu asıl anlamdan başka bir anlama çekilmesi ihtimal dalindedir, fakat kat'î olması sebebiyle hâssın beyâna ihtimali yoktur." [Bk. *Usûlü'l-Pezdevî* (*Keşfü'l-Esrâr* şerhiyle), I, 79].

4 Bu itiraz *el-Muğnî* şarihi Kâânî'ye aittir.

وإنما اختار هذا الترتيب مخالفًا للقوم؛[١] لأنه المناسب للخاصّ كما لا يخفى.

[حكم الخاص]

(وحكمه) أي: أثر الخاصّ الثابتُ به (أنه) أي: الخاصّ (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن الأمور الخارجية، فإنه قد يكون بحسب العوارض خفيًّا يوجب الظنية (يفيد مدلولَه قطعًا) أي: على وجه يقطع **الاحتمالَ** الناشئ عن الدليل -وسيأتي تمام توضيحه- **أو المحتمَلَ** وهو إرادة الغير، **لا الاحتمالَ** بمعنى صلاحية اللفظ لِأَنْ يراد به الغير؛ لأنه باقٍ حتى لو انقطع أيضًا يصير اللفظ مفسّرًا،[٢] فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمَلِ، **أو بيانَ تفسير**؛[٣] لأنه إمّا لإثبات الظهور وهو حقيقته أو لإزالة الخفاء وهو لازمه، وكلاهما باطل؛ لأنّ الخاصّ بيّن، فيؤدّي إلى إثبات الثابت أو إزالة المزال.[٤]

فإن قيل: الخاص قد يكون مبهمًا يحتاج إلى تبيين المراد منه؛[٥]

قلنا: الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهمًا، وإنما الإبهام بحسب العوارض، فمنشأ الشبهة الغفلةُ عن قيد الحيثية.

[المسائل المتعلقة بقطعية الخاص]

ثم لـمّا ذكر قطعية الخاصّ أراد أن يفرّع عليه فروعًا فقال:

---

١ أورد أبو زيد الدبوسي العين ثم الجنس ثم النوع، وشمس الأئمة وفخر الإسلام الجنس ثم النوع ثم العين.
٢ انظر: كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١/٧٩.
٣ عطف على «الاحتمال» في قوله «على وجه يقطع الاحتمال».
٤ وفي هامش م: ولذا قال فخر الإسلام: «ولا يخلو الخاصّ عن هذا في أصل الوضع وإن احتمل التغيّر عن أصل وضعه لكن لا يحتمل البيان»، «منه». [انظر: أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ١/٧٩].
٥ المعترض هو القاءاني حيث قال عقيب كلامه السابق: «وفيه بحث؛ لأنّ الخاص قد يكون مبهمًا يحتاج إلى تبيين المراد منه».

* Bu yüzden yani hâssın, medlulünü kat'î olarak ifade etmesi sebebiyle *muhâlea*, fesih değil, bâin talak sayılır. Her ne kadar kadının fidye vermesinin zikredilmesinde talakın dikkate alınması açıkça zikredilmeyip beyân-ı zarûret yoluyla bilinse de biraz sonra göreceksin ki, *hul' âyeti*nde (Bakara 2/229) geçen, *talak* kelimesidir. Hangi şekilde olursa olsun *talak* dikkate alındıktan sonra hâs olması sebebiyle delâlet ettiği anlamı kat'î olarak ifade eder ki, Şâfiî'den rivayet edildiği üzere muhâlea, *fesih* anlamında olmaz. Çünkü *muhâlea*nın fesih anlamında olmasında hâs ile amel etmeyi iptal söz konusudur. Muhâleanın talak anlamında olmasının hâs ile amel etme türünden olduğu açık olduğuna göre, bu meselenin hâs ile amel türünden olduğunun açık olmadığı gerekçesiyle terk edilmesine mazeret ileri sürmek doğru değildir.

* Yine bu sebepten dolayı *muhâlea* yoluyla ayrılan kadını yeni bir talakla boşamak yani muhâleadan sonra kadına sarih olarak talak verilmesi sahihtir. Bunun gerekçesi şudur: Allah Teâlâ "*Talak iki defadır.*" (Bakara, 2/229) sözüyle önce iki defa olan talakı zikretti, sonra ardından "*Şayet Allah'ın koyduğu sınırları koruyamayacaklarından korkarsanız, kadının kocasına fidye olarak verdiği şeyde ikisi için de bir sakınca yoktur.*" (Bakara, 2/229) sözüyle kadının fidye vermesini zikretti. Yani aldığı şey konusunda adama bir günah yoktur, kendisinin fidye olarak verdiği şey konusunda da kadına bir günah yoktur. "*Koruyamayacaklarından*" sözünde ikisini birlikte zikrettikten sonra fidye vermesi konusunda kadının fiilini özellikle zikretmesi, kocanın daha önce geçen talak fiilini pekiştirir. Çünkü kadın, kocanın bu fiili olmadan sırf fidye vermek suretiyle nikâh bağından kurtulamaz. Dolayısıyla bu, talakın iki türünü açıklamaktır ki, bu iki türüyle talakın mal karşılığında olması ile mal karşılığında olmaması kastedilmektedir. Sonra ister ikisi de mal karşılığında olsun ister ikisi de mal karşılığında olmasın iki defadan sonra Allah Teâlâ "fe in tallakahâ" yani "*eğer kadını bir daha boşarsa*" (Bakara, 2/230) buyurmuştur. Bu durumda sanki "her ikisi ya da ikisinden biri muhâlea olan iki boşamadan sonra tekrar boşarsa" demektedir ki,[1] bu âyetin başındaki *fâ* harfinin gereği ile amel etmek suretiyle muhâleadan sonra talakın meşrû olduğuna delâlet eder.

1 **Minhuvât:** Yani fidye verilmesi, belirtilen iki talaka yöneliktir. Buna göre anlam "Daha önce zikredilen iki talakta -şayet iki taraf Allah'ın koyduğu sınırları gözetemeyeceklerinden endişe etmezlerse- sizin hiçbir şey almanız helal değildir. Eğer endişe ederlerse erkeğin almasında ve kadının da fidye vermesinde bir günah yoktur." şeklinde olur. Bu durumda "*eğer kadını bir daha boşarsa*" (Bakara, 2/230) sözünün "*Talak iki defadır.*" (Bakara, 2/229) sözüne bağlanmasının anlamı, talakın fidye vermeye bağlanmasıdır, çünkü fidye verme iki talakın haricinde olan bir şey değildir.

* (ولذا) أي: لإفادة الخاصّ مدلوله قطعًا (جعل الخلعُ طلاقًا لا فسخًا)، فإنك ستعرف أنّ المذكور في آية الخلع [البقرة، ٢/٢٢٩] لفظُ «الطلاق» وإن عُلم اعتبارُه في ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة، فبعد ما اعتبر بأيّ طريقٍ كان يفيد مدلوله قطعًا[١] لكونه خاصًّا، فلا يكون بمعنى الفسخ كما روي عن الشافعي؛ لأنّ ٥ فيه إبطالًا لعمل الخاصّ، فإذا ظهر كونُه من هذا الباب فالاعتذارُ عن تركه بـ«أنّ كونه من هذا الباب ليس بظاهر» ليس بظاهر.[٢]

* (و) لذا أيضًا (صحّ طلاقُ المختلعة) أي: إيقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع. وذلك أنّ الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرّتين بقوله ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة، ٢/٢٢٩]، ثم ذكر افتداء المرأة بقوله ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ ١٠ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ أي: لا إثم على الرجل فيما أخذ، ولا على المرأة فيما افتدت به نفسَها. وفي تخصيص فعلها في الافتداء بعد جمعهما في ﴿أَلَّا يُقِيمَا﴾ تقريرُ فعل الزوج على ما سبق، وهو الطلاق؛ لأنها لا تتخلّص بالافتداء إلّا بذلك الفعل، فكان هذا بيانًا لنوعَيْهِ أعني بمال وبدونه. ثم قال ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ [البقرة ٢/٢٣٠] أي: بعد المرّتين ١٥ سواءٌ كانتا[٣] بمال أَوْ لا، فكأنّه قال «فإنْ طلّقها بعد الطلقتَيْنِ اللّتَيْنِ كلتاهما أو إحداهما خلعٌ»[٤] فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملًا بموجَب «الفاء»،

---

١ د: مطلقًا.
٢ د – ليس بظاهر.
٣ ر: كانت.
٤ وفي هامش م: يعني أنّ الافتداء منصرف إلى الطلقتين المذكورتين، والمعنى «لا يحلّ لكم أن تأخذوا في الطلقتين المذكورتين شيئًا إن لم يخافا أن لا يقيما حدود الله، فإن خافا ذلك فلا إثم في الأخذ والافتداء»، فحينئذ يكون إيصال قوله تعالى ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ بقوله ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ هو معنى اتصاله بالافتداء؛ لأنه ليس بخارج عن الطلقتين، «منه».

O halde Şâfiî'nin kabul ettiği gibi muhâleanın fesih sayılması ve muhâleanın zikredilmesinin beyân değil de cümle-i muʿtarıza olarak kabul edilmesi suretiyle sonraki âyetin başındaki *fâ* harfinin "*Talak iki defadır.*" şeklindeki sözün başına bağlanmasında *fâ* harfinin gereği olan *taʿkîb* anlamıyla amel etmeyi terk etmek söz konusudur.

* Yine bu sebepten dolayı *mufavvıda* meselesinde mehir zikredilmeksizin yapılan sahih akit sebebiyle kocanın mehr-i misil vermesi gerekir. *Vav* harfinin kesriyle[1] *mufavvıda*, mehir zikredilmeksizin ya da kendisi için mehir olmaksızın velisine kendisini evlendirmesi için izin veren kadın olup kendisini mehirsiz olarak evlendiren kadın değil. Çünkü bu, birincinin aksine Şâfiî'ye göre nikâhının fasid olması sebebiyle ihtilafa konu olmaz. Birincinin nikâhı ise ittifakla sahih olup bundaki ihtilaf mehri gerektiren şey konusundadır. Şâfiî'ye göre mehri gerektiren şey, cinsel ilişkidir; bize göre ise akdin kendisidir.

Bizim bu konudaki gerekçemiz, Allah Teâlâ'nın "*Bunların dışındakileri mallarınızla (bi emvâlikum) istemeniz size helal kılındı.*" (Nisâ, 4/24) sözüdür. Çünkü *bâ* harfi hâs bir lafız olup *ilsâk* (bitişik olma) anlamındadır. Dolayısıyla sahih akit anlamına gelen *isteme*nin (ibtiğâ), maldan ayrılmasının kesin olarak imkânsız olduğuna delâlet eder. Şâfiî'nin kabul ettiği gibi bunun ayrılacağını söylemek, hâs ile ameli boşa çıkarmak demektir.

Musannifin, bu konuda Fahrulislâm Pezdevî ve onu takip edenlerin "İbtiğâ hâs lafızdır." şeklindeki açıklamasından[2] vazgeçmesinin nedeni şudur: Şâfiî'nin kabul ettiği görüş açısından *mufavvıda*da iptal edilen *ibtiğâ* değil, aksine *ibtiğâ*nın malla birlikte ve ona bitişik olmasıdır.

Bu meseleyle ilgili Şâfiîler tarafından yöneltilen ve cevaplanması gereken birtakım itirazlar vardır:

Birinci itiraz: İsteme "*Hoşunuza giden kadınlardan nikâhlayın.*" (Nisâ, 4/3) âyetinde mala bitişik olmaksızın mutlak olarak zikredilmiştir. Hâlbuki bize (Hanefîler) göre mutlak, mukayyede hamledilmez.

İkinci itiraz: Bu durumda hâssın gereğini iptal etme, siz Hanefîler için de söz konusudur. Çünkü siz, mehr-i mislin vâcip olmasını, cinsel ilişki ya da ölüm ile kayıtladınız. Bu durumda malın yani mehrin vâcip olması, akde bağlanmamaktadır.

---

1 Kelime, *mufavvıda* ve *mufavvada* şeklinde okunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 93.

2 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfu'l-Esrâr* ile) I, 92.

ففي تعليق «الفاء» بأوّل الكلام بجعل الخلع فسخًا وذكرِه اعتراضًا كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله تعالى تركُ العمل بموجَب «الفاء»، وهو التعقيب.

* (و) لذا أيضًا (وجب) على الزوج (مهرُ المثل بالعقد) الصحيح[1] بلا تسمية المهر (في المفوِّضة)[2] -بكسر الواو- وهي التي أذنت لوليّها أن يزوّجها من غير تسمية المهر[3] أو على أن لا مهرَ لها، لا التي زَوَّجَتْ نفسَها بلا مهر؛ لأنها لا تصلح[4] محلًّا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي بخلاف الأولى، فإنّ نكاحها صحيحٌ بالاتفاق، وإنما الخلاف في موجِب المهر، وهو الدخولُ عنده، ومجرّدُ العقد عندنا.

لنا: قوله تعالى ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء، ٤/٢٤]، فإنّ «الباء» خاصٌّ معناه الإلصاقُ، فيدل قطعًا على امتناع انفكاك الابتغاء -وهو العقد الصحيح- عن المال، فالقول بالانفكاك كما ذهب إليه الشافعي إبطالٌ لعمل الخاصّ.

وإنما عدل عن تقرير فخر الإسلام ومن تبعه «أنّ الابتغاء لفظ خاصٌّ»؛[5] لأنّ الذي يبطل في المفوِّضة ليس هو الابتغاء؛ بل اقترانُ المال والتصاقُه به.

وههنا أبحاث:

الأول: أنّ الابتغاء ورد مطلقًا عن الإلصاق بالمال في قوله تعالى ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾ [النساء، ٤/٣]، والمطلق عندنا لا يحمل على المقيّد.

الثاني: أنّ إبطال موجَب الخاصّ يلزمكم أيضًا؛ لأنكم قيّدتم وجوبَ مهر المثل بالدخول أو الموت، فلم يلصق وجوبُ المال بالعقد.

---

١ ف ر: «المجرّد» بدل «الصحيح».
٢ انظر في «المفوّضة» لمزيد من التفصيل: كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١/٩٣.
٣ ف ر: من غير تسمية للمهر.
٤ م د: لا تكون.
٥ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ١/٩٢.

Üçüncü itiraz: Sizin (Hanefîler) yaptığınız istidlâlin sonucu şudur: Allah Teâlâ, *sahih isteme*yi, mala bitişik olarak helal kılmıştır. Bunun gereği, *isteme*nin maldan ayrı olmaması olup, olmaması kararlaştırılan ya da sükût edilen mehrin sübutunun sahih ve gerekli olması değildir.

5 *Birincinin cevabı*: İleride geleceği üzere hüküm ve olay aynı olduğunda ve mutlak ve mukayyed olumlu hükme dâhil olduğunda bize göre de mutlak mukayyede hamledilir ki, burada da durum böyledir.

İkincinin cevabı: Biz, mehrin vâcip olmasını belirttiğiniz cinsel ilişki ya da ölüm ile kayıtlamıyoruz. Aksine mehrin vâcip olması, akit sebebiyle cin-
10 sel ilişki ya da ölümden önce gerçekleşmiştir. Cinsel ilişki ve ölümle kayıtlanan ise mehrin ödenmesinin kocanın zimmetinde takarrur etmiş olmasıdır ki, bu vücûbdan farklı bir şeydir.

Üçüncünün cevabı: Allah Teâlâ'nın "*Kadınları, henüz onlara dokunmadan ya da mehir belirlemeden boşarsanız bunda size bir günah yoktur.*" (Bakara,
15 2/236) sözü, öncesinde mehir belirlenmeksizin talakın gerçekleşeceğine delâlet eder. Bu talak da ancak şer'î nikâha terettüp eder. Dolayısıyla mehir zikredilmeksizin nikâh sahih olduğuna göre, üzerinde konuştuğumuz âyetin (Nisâ, 4/24), *isteme*nin maldan ayrılmasının imkânsız olduğuna delâlet ettiği şeklinde bizim hamlettiğimiz anlama hamledilmesi gerekir.

20 * Yine bu sebepten dolayı iddet bekleme âyetinde geçen *kurû'* kelimesinin *hayız* ile değil, *temizlik* ile te'vil edilmesi bâtıldır. *Kurû'* kelimesi, *kar'* ve *kur'* olmak üzere iki şekilde de okunan kelimenin çoğulu olup *kar'* şeklindeki birinci okunuş daha fasihtir. Söz konusu âyet, "*Boşanan kadınlar, kendi başlarına üç kur' beklerler.*" (Bakara, 2/228) âyetidir. Şâfiî bu âyetteki *kurû'* kelimesini rey ile
25 *temizlik* şeklinde te'vil ederek hâssın -ki, bu *üç* lafzıdır- gereğini iptal etmiştir. Şöyle ki, sünnet olan boşama, temizlik dönemindeki boşamadır. Talakın verildiği temizlik dönemi, Şâfiî'ye göre hesaba katılmakta olup bu temizlik döneminin boşadıktan sonra kalan kısmı ve bundan sonraki iki temizlik ile kadının iddeti sona erer. Bu durumda temizlik sayısı üçten eksik olur. Çünkü temizliğin bir
30 kısmı dil açısından temizlik sayılmaz. Zira temizlik, iki hayız arasına giren şeyin ismidir. *Kurû'* kelimesinin *hayız* olarak te'vil edilmesinde ise durum bundan farklıdır. Zira kadının tam olarak üç hayız beklemesi vâciptir.

Denirse ki, hayız döneminde boşanması durumunda siz de üç küsur hayzı gerekli kıldınız. Sayının gereği, noksan olduğunda bâtıl olduğu gibi fazla
35 olduğunda da bâtıl olur.

الثالث: أنّ مُحَصَّل الاستدلال هو أنّ الله تعالى أحلّ الابتغاء الصحيح ملصَقًا بالمال، فمقتضى هذا أن لا يكون الابتغاء المنفكّ عن المال صحيحًا، لا أن يكون صحيحًا ومستوجبًا لثبوت ما انتفى أو سُكت عنه.

والجواب عن الأوّل: أنّ المطلق يحمل على المقيّد عندنا أيضًا إذا اتّحد الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيّد على الحكم المثبَت كما سيأتي، وههنا كذلك.

وعن الثاني: أنّا لم نقيّد وجوبَ المهر بما ذُكر؛ بل الوجوبُ متحقّقٌ قبله بالعقد، وإنما المقيّد به تقرّرُه في الذمّة، وهو غير الوجوب.

وعن الثالث: أنّ قوله تعالى ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة، ٢/٢٣٦] دل على تحقّق الطلاق بدون سبق فرض المهر، وهو إنما يترتّب على النكاح الشرعي، فإذا صحّ النكاح بدون تسمية المهر وجب أن تحمل الآية التي نحن فيها على ما حملناها عليه.

* (و) لذا أيضًا (بطل تأويلُ ﴿القروء﴾) جمع «قرْء» -بفتح القاف وضمّها، والأوّل أفصح- (بـ«الأطهار») دون «الحِيَض» (في آية التربّص) وهي قوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة، ٢/٢٢٨]. وقد أوّلها الشافعي رحمه الله تعالى بـ«الأطهار» فأبطل موجَب خاصٍّ -هو الثلاثة- بالرأي. وذلك لأنّ الطلاق المسنون ما يكون في الطهر، والطهر الواقع فيه الطلاقُ محسوبٌ عنده، فتنقضي العدّة بباقي ذلك وطهرَيْنِ بعده، فينتقص العدد عن الثلاثة؛ لأنّ بعض الطهر ليس بطهر لغةً؛ لأنه اسم لِمَا تخلّل بين الدمين بخلاف ما لو أُوِّلَتْ بـ«الحِيَض»؛ إذ يجب عليها التربّص بثلاث حِيَض كواملَ.

فإن قيل: قد أوجبتم ثلاث حِيَض وبعضًا فيما إذا طلّقتْ في الحيض، وموجَب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة؛

Deriz ki, birinci hayzın dördüncünün bir kısmı ile tamamlanması gerekince, bir hayzın da hükmen bölünememesi zaruretinden dolayı dördüncünün tamamı gerekli olmuştur. Bu itirazı geçerli kabul etsek bile üzerinde durduğumuz boşama sünnet olan boşamadır. Bu da yukarıda işaret ettiğimiz üzere temizlik döneminde gerçekleşen boşamadır.

Denirse ki, âyetteki *selâse* kelimesindeki *tâ*, muzâfun ileyhin yani *kurû'* kelimesinin müzekker olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu kelime müzekker olan *tuhr*'a hamledilir. Çünkü *hayız* kelimesi müennestir.

Deriz ki, bu, *kur'* kelimesinin anlamı değil, lafzı dikkate alındığında böyledir. Çünkü *kur'* lafzı müzekkerdir.

Musannif, hâssın kat'îliğine dayanan fer'î meseleleri zikrettikten sonra bu asla yöneltilen bazı itirazları şöyle diyerek gidermek istedi: İkinci kocanın, birinci kocayı kadına helâl kılıcı olması ise *useyle hadisi* ve *lanet hadisinin* işaretinin delâletiyledir.

Bil ki, sahabe ikinci kocanın, bir veya iki olsun birinci kocanın geçen talaklarının hükmünü yok edip etmeyeceği konusunda ihtilaf etmiştir. Şöyle ki yok etmesi durumunda birinci koca, kadına tekrar malik olunca ancak üç talak ile ortadan kalkan bir helalliğe sahip olur.

Sahabenin bir kısmı birinci görüşü kabul etmiştir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un tercih ettiği görüş de budur. Sahabenin bir kısmı ise ikinci görüşü kabul etmiştir. Muhammed, Şâfiî ve Züfer'in[1] tercih ettiği görüş de budur.

İkinci görüşün gerekçesi şudur: İkinci koca, birincinin kullandığı üçten az olan talakları yok etse yeni bir helallik ispat etmiş olur. Bu sonuç bâtıldır, bu sonucu gerektiren sebep de bâtıldır. Bu ikisi arasındaki sebep-sonuç ilişkisi şöyledir: Birinci kocanın geçen talaklarının hükmü, haramlıktır. Bu haramlığın ortadan kalkması ise ancak helalliğin ispat edilmesiyle mümkündür. Sonucun bâtıl olması ise şöyledir: Şayet ikinci koca yeni bir helalliği ispat edecek olsa bu durumda Allah Teâlâ'nın "*başka bir koca ile evleninceye kadar ona helal olmaz*" (Bakara, 2/230) sözü ile amel etmeyi terk etmek gerekir. Çünkü âyetteki *hattâ* kelimesi *gâye* anlamında hâstır. Gâyenin etkisi ise kendisinden önce olan şeyi sona erdirme olup kendisinden sonrası için herhangi bir hüküm ispat etmez.

1 **Züfer:** Ebü'l-Hüzeyl Züfer b. Hüzeyl b. Kays el-Anberî el-Basrî (ö. 158/775). Hicrî 110 yılında doğmuştur. Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ve Hanefî mezhebinin imamlarından biridir. Ebû Hanîfe, Züfer hakkında ashabımın en kıyasçısı demiştir. Bk. Bedir, Murteza, "Züfer b. Hüzeyl", *DİA*, 44/527-530.

قلنا: لـمّا وجب تكميل الحيضة الأولى بشيء من الرابعة وجبت[1] بتمامها ضرورة أنّ الحيضة الواحدة لا تتجزّأ حكمًا، على أنّ الكلام في الطلاق المسنون، وهو الواقع في الطهر كما أشرنا إليه.

فإن قيل: «التاء» في ﴿ثَلَاثَةَ﴾ تدل على تذكير المضاف إليه، فيُحمَل على الطهر؛ ٥ لأنّ الحيض مؤنّث.

قلنا: ذلك بالنظر إلى لفظ «القرء»، فإنه مذكّر.

ثم لـمّا فرغ عما فرّع أراد أن يدفع بعض ما أُورد على الأصل فقال: (ومحلِّليّةُ الزوج الثاني).

اعلم أنّ الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين اختلفوا في أنّ الزوج الثاني ١٠ هل يهدم حكمَ ما مضى من الطلاق واحدًا كان أو أكثر حتى إذا ملكها الزوجُ الأوّل ملكها بحلٍّ لا يزول إلّا بثلاث تطليقات أو لا.

فذهب بعضهم إلى الأوّل واختاره الإمام وأبو يوسف رحمهما الله تعالى، وبعضُهم إلى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر[2] رحمهم الله تعالى.

وجه الثاني: أنه لو هدمه لأثبت حلًّا جديدًا، واللازم باطل، فالملزوم مثله. أمّا ١٥ الملازمة: فلأنّ حكمه الحرمةُ،[3] وهدمها لا يكون إلّا بإثبات الحلّ. وأمّا بطلان اللازم: فلأنه لو أثبته لزم تركُ العمل بقوله تعالى ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة ٢/٢٣٠]؛ لأنّ «حتى» خاصّ في الغاية، وأثر الغاية في إِنْهَاء ما قبلها، لا في إثبات حكم لِمَا بعدها،[4]

---

١ جميع النسخ: جيئت. والمثبت من التلويح، انظر: ٦٣/١.
٢ زفر: هو زفر بن الهذيل بن قيس العنبري البصري (ت. ١٥٨هـ/٧٧٥م)، أحد أصحاب أبي حنيفة، وكان أبو حنيفة يبجّله ويعظّمه ويقول: «هو أقيس أصحابي».
٣ ف: حكم الحرمة.
٤ ر: حكم ما بعدها.

Dolayısıyla ikinci koca, önceki haramlığı sona erdiren *gâye* olup yeni bir helallik ispat eden değildir. Helallik ise ancak önceki sebep ile sabit olur ki, bu da kadının muharremattan hâlî kadın olmasıdır. Gâyenin, helalliği ispat ettiği kabul edilse bile bu, birinci kocanın üç talakının varlığından önce değil, üç talakının varlığından sonra söz konusu olur. Dolayısıyla ikinci koca, birinci kocanın üçün altındaki talaklarını ortadan kaldırmaz. Ortaya konulmak istenen sonuç da budur. Bu tıpkı şunun gibidir. Bir kimse Recep ayında babası ile istişare edinceye kadar birisiyle konuşmayacağına yemin etse ve Recep ayından önce babası ile istişare etse gâye anlamsız hale gelir. Şayet Recep ayında istişareden önce o kimseyle konuşacak olursa bu durumda yeminini bozmuş olur.

Biz ise sonucun doğruluğunu ispat konusunda şöyle diyoruz: İkinci kocanın helal kılan olması yani helalliği ispat etmesi, "*başka bir koca ile evleninceye kadar ona helal olmaz*" (Bakara, 2/230) âyeti ile sabit olmamıştır ki, belirtilen durum gerekli olsun! Aksine bu sonuç, *Useyle hadisi*nin işaretiyle sabittir. Rivayet edildiğine göre Rifâa'nın hanımı, Hz. Peygamber'e gelerek "*Rifâa beni üç talak ile boşadı. Ben de Abdurrahmân b. Zebîr*[1] *ile evlendim.*" dedi. Kadın, elbisesinin ucuna işaret ederek "*Onunkinin şunun gibi olduğunu gördüm.*" dedi. Kadın bu sözüyle Abdurrahmân'ı iktidarsız olmakla itham ediyordu. Hz. Peygamber, kadına "*Rifâ'a'ya geri mi dönmek istiyorsun?*" dedi. Kadın da "*Evet*" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber "*Hayır, sen onun balcığından, o da senin balcığından tatmadıkça (zifaf olmadıkça) dönemezsin*!" dedi.

Bu hadis, helal kılma konusunda ikinci kocanın cinsel ilişkide bulunmasının şart olduğuna ibaresiyle delâlet etmektedir. Çünkü ileride geleceği üzere bunun için söylenmiştir. İşaretiyle de ikinci kocanın helal kılan olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber, ilk hale dönememesini cinsel ilişkiyle sınırlamıştır. Cinsel ilişki gerçekleştiğinde ise dönememe durumu sona erer. Bu sona erdiğinde de dönmesi sabit olur. Çünkü dönmesi ile dönememesi arasında ara bir durum bulunmamaktadır. Bu, kesinlikle önceki sebep ile sabit olan helallik gibi olmayan yeni bir helallik olup zorunlu olarak cinsel ilişkiye dayandırılır. Dolayısıyla âyetteki *hattâ* ile hadisteki *hattâ* arasında fark bulunduğu açığa çıkar.

---

1 Mostarî, *Miftahu'l-Husûl*'de şöyle demiştir: *Zebîr*, Kureyza Yahudilerinden olup oğlu Abdurrahman Müslüman olmuştur. Abdurrahman'dan oğlu Zübeyr b. Abdurrahman rivayette bulunmuştur. Abdurrahman'ın oğlunun ismi *Zübeyr*, babasının ismi ise *Zebîr*'dir.

فالزوج الثاني يكون غايةً للحرمة السابقة، لا مثبِتًا لحلّ جديد. وإنما يثبت الحلُّ بالسبب السابق، وهو كونها من بنات آدم[1] خاليةً عن المحرّمات. ولو سُلّم أنها تُثبته، لكنّه بعد وجود المغيا -وهو الثلاث- لا قبله، فلا يكون هادمًا لِمَا دونها، والمطلوب ذلك، كما لو حلف لا يكلّمه في رجب حتى يستشير أباه فاستشاره قبل ٥ رجب لغتْ حتّى لو كلّمه في رجب قبلها حنث.

ونحن نقول في إثبات حقيّة اللازم: مُحَلِّلِيَّةُ الزوج الثاني -أي: إثباتُه الحلَّ- لم يثبت بقوله تعالى ﴿حَتَّى تَنْكِحَ﴾ [البقرة ٢/٢٣٠] ليلزمَ ما ذُكر؛ بل (بإشارة حديث العُسَيْلة). روي أنّ امرأة رِفَاعَةَ قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم «إنّ رفاعة طلّقني ثلاثًا فتزوّجتُ بعبد الرحمن بن الزبير[2] فلم أجد معه إلّا مثل ١٠ هذا»، وأشارت إلى هُدْبَة ثوبِها تَتَّهِمُه بالعُنَّة، فقال عليه السلام {أَتُرِيدِينَ أَنْ تَعُودِي إِلَى رِفَاعَةَ}، فقالت «نعم»، فقال عليه الصلاة والسلام {لَا، حَتَّى تَذُوقِي مِنْ عُسَيْلَتِهِ وَيَذُوقَ مِنْ عُسَيْلَتِكِ}.

وهذا الحديث **عبارةٌ** في اشتراط وطئه في التحليل لكونه مسوقًا له كما سيأتي إن شاء الله تعالى، **وإشارةٌ** إلى كونه مُحَلِّلًا؛ لأنه عليه السلام غَيَّا عدمَ ١٥ العودِ -وهو الرجوع إلى الحالة الأولى- بالذوق، فإذا وُجد الذوقُ انتهى عدمُ العود، فإذا انتهى ثبت العودُ؛ إذ لا واسطة، وهو حِلٌّ حادث قطعًا ليس مثلَ الحلّ الثابت بالسبب السابق، فيستند إلى الذوق بالضرورة، فظهر الفرق بين «حتّى» في الآية و«حتّى» في الحديث.

---

١ م د: من بنات بني آدم. والمثبت هو الموافق لما في التلويح، انظر: ١/٦٨.

٢ قال الموستاري في مفتاح الحصول: «قيل: هي تميمة بنت أبي عُبَيْد القرظية. وقيل: عائشة بنت عبد الرحمن بن عتيك. ورِفاعة: بكسر الراء ابن وهب بن عتيك ابنُ عمّها. والزَبير: بفتح الزاي من يهود قريظة. وأسلم ابنه عبد الرحمن. روى عنه ابنُه الزُّبَيْر بن عبد الرحمن، فاسم ابنه بالضمّ واسم أبيه بالفتح».

Yine bu sonucun doğruluğu *lânet hadîsi*nin işaretiyle sabittir. Bu da Hz. Peygamber'in "*Allah, helal kılana da kendisi için helal kılınana da lanet etsin.*" sözüdür. Bu söz, ibaresiyle ikisinin kınandığına ve aşağılık olduklarına delâlet eder. Çünkü Hz. Peygamber lanet edici olarak gönderilmemiştir. İşaretiyle de ikinci kocanın helalliği sabit kıldığına delâlet eder. Çünkü *muhallil* helalliği sabit kılan kimse demektir. Bu anlam, lafzın delâlet ettiği bir anlam olsa da hadis, bunun için söylenmemiştir. Bu yüzden hadisin bu anlama delâleti, işaretinin delâletiyledir.

Musannif, söz konusu sonucun doğruluğunu ortaya koyduktan sonra varmak istediği sonucun sabit olması için muhalifin "Gâyenin, helalliği ispat ettiği kabul edilse bile" sözüne şöyle diyerek cevap vermek istedi: İkinci kocanın, birinci kocanın üçün altındaki talaklarının hükmünü ortadan kaldırması da ikinci hadisin delâletinin delâletiyledir. Zira bu hadis, işareti ile ikinci kocanın, birinci kocanın üç talakının hükmü olan *hurmet-i galîza*yı ortadan kaldırdığına delâlet edince, birinci kocanın bir ve iki talakının hükmü olan *hurmet-i hafîfe*yi evleviyetle ortadan kaldırır. İşte ikinci hadisin delâletinin anlamı budur.

Denirse ki, bu takdirde sabit olanın ispat edilmesi gibi bir sonuç çıkar.

Deriz ki, bu sonuç, ancak ikinci koca, tartışılan konuda yeni baştan tam bir helallik ispat etseydi söz konusu olurdu ki, bu zaten kabul edilmemektedir. Aksine tıpkı zıhardan sonra yapılan zıharda ve yeminden sonra yapılan yeminde haramlığın artmasında olduğu gibi ikinci koca, (bir ya da iki talaktan arta kalan) helalliği tamamlamakta ve ona ilavede bulunmaktadır.

İkinci kocanın, yeni baştan tam bir helallik ispat ettiği kabul edilse bile bu, ancak asıl (önceden mevcut olan helallik) ve ziyade (yeni baştan tam bir helallik) bir araya geldiğinde imkânsız olur. Burada ise asıl ve ziyadenin bir araya gelmesi şeklinde bir durum söz konusu değildir. Zira ikinci koca, kendisinde bulunan bir faydadan dolayı yeni baştan tam bir helallik ispat ettiğine ve talakın da şer'an üçten fazla olması mümkün olmadığına göre, bu durumda ikinci helalliğin sabit olması, birinci helalliğin ortadan kalkmasını gerektirir. Çünkü tıpkı alım-satımın ilk semen dışında yeni bir semen ile yenilenmesinde olduğu gibi birincinin sağladığı helalliğin artık hiçbir anlamı kalmaz. Ya da şöyle deriz: İki helallik, iki iddetin tedâhül edip tek iddet kabul edilmesi gibi tedâhül eder. Bu hadis her ne kadar haber-i vâhid olsa da Kitab'ın gereğine aykırı bir hüküm koyuyor değildir. Dolayısıyla Kitab'ın sükût ettiği yerde bu tür bir hadis ile amel etmek câizdir.

(و) بإشارة حديث (اللعْن) وهو قوله عليه الصلاة والسلام {لَعَنَ اللّٰهُ الْمُحَلِّلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهُ}، فإنه **عبارةٌ** في ذَمِّهما[١] وإثباتِ خساسةٍ لهما؛ لأنه عليه السلام ما بُعِثَ لَعَّانًا، **وإشارةٌ** إلى أنه مُثْبِتٌ للحلّ؛ لأنّ المُحلِّل مَنْ يُثبِته، وهو وإن كان مدلولَ اللفظ، لكنّ الكلام لم يُسَقْ له، فيكون إشارةً.

٥ فإذا حقّق حقيّة اللازم أراد أن يجيب عن قوله «ولو سلّم» حتى يثبت المطلوب فقال: (وهدمُه) أي: هدم الزوج الثاني حكمَ (ما دون) الطلقات (الثلاث بدلالة) الحديث (الثاني)، فإنه لمّا أفاد بإشارته كون الزوج الثاني هادمًا للحرمة الغليظة أفاد كونه هادمًا للحرمة الخفيفة بطريق الأوْلى، وهو معنى الدلالة.

فإن قيل: فحينئذ يلزم إثبات الثابت؛

١٠ **قلنا**: إنما يلزم لو أثبت في المتنازَع فيه الحلَّ الكاملَ ابتداءً، وهو ممنوعٌ؛ بل يُكملُ الحلَّ ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين.

ولو سلّم فإنما يستحيل إذا اجتمع الأصلُ والزائدُ، وليس كذلك، فإنه **لمّا أثبته** لِمَا فيه من الفائدة ولم يمكن ازديادُ الطلاق على الثلاث شرعًا: **اقتضى** ثبوتُ الثاني انتفاءَ الأوّل؛ إذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمنٍ غير الأوّل، أو نقول: تَدَاخَلَ ١٥ الحِلّان تَدَاخُلَ العدّتيْن. وهذا الحديث وإن كان من الآحاد، لكنّه لا يخالف مقتضى الكتاب، فيجوز العمل به فيما سكت عنه.

---

١ ر: عن ذمّهما.

Aynı şekilde kadının birinci kocaya helal olması için ikinci kocanın cinsel ilişkide bulunmasının helal kılan olması konusunda şart olması da ittifakla birinci hadisin ibaresinin delatiyle sabittir. Çünkü *useyle hadisi* ikinci kocanın cinsel ilişkide bulunmasının şart olduğunu ifade etmek için söylenmiştir. Dolayısıyla hadisin bu anlama delâleti, ibarenin delâleti olur. Helal kılma ise daha önce geçtiği üzere bu hadisin işaretinden anlaşılmaktadır. Meşhur olması sebebiyle bu hadis ile Kitab'a ekleme yapılabilir.

Özetle biz, kabul ettiğimiz görüşe useyle hadisinin işaretini gerekçe gösterdik ki, hasım da bizimle onun arasında ittifakla kabul edilen bir görüşe bizimle bu hadisin ibaresini gerekçe göstermiştir. Yoksa tüm bunlar ﴿حَتّٰى تَنْكِحَ﴾ "*Kadın başka bir koca ile nikâhlanıncaya kadar.*" (Bakara, 2/230) âyetiyle sabit olmuş değildir. Bu ifade, zikredilen görüşlerin tamamı ile ilgilidir.

İkinci kocanın helal kılan olması ve üçün altındaki talakları ortadan kaldırmasının bu âyet ile sabit olmadığı yapılan açıklamalardan açıkça anlaşılmaktadır.

İkinci kocanın helal kılan olabilmesi için cinsel ilişkinin şart olmasının bu âyet ile sabit olmadığı meselesine gelince bu, âyette *tenkiha* şeklinde geçen *nikâh* kelimesinin, *cinsil ilişki* anlamında olmasına göre değil, *akit* anlamında olmasına göredir. Sonraki âlimler, *tenkiha* şeklinde fiilin kadına izafe edilmesi karinesiyle bu görüşü tercih etmişlerdir. Çünkü kadın, *vâtıe* şeklinde bu işin faili olarak isimlendirilmez. Önceki âlimlerin kabul ettiği görüşe göre ise âyette geçen *nikâh* kelimesi, cinsel ilişki anlamındadır. Buna göre ikinci kocanın vat'ının şart olduğu âyet ile sabit olur. Onlar bunu şu şekilde gerekçelendirmişlerdir: *Nikâh* kelimesi, *cinsel ilişki* anlamında hakikattir. Nikâhın âyette *tenkiha* şeklinde kadına isnat edilmesi ise erkeğin vat'ına imkân sağlaması anlamında olup mecazdır. Bunu kabul etmek de *nikâh* ve *zevc* kelimelerinde iki lugavî mecaz kabul etmekten daha uygundur.

Bize göre bu hükümler, *hattâ tenkiha* (Bakara, 2/230) âyetiyle sabit değildir. Çünkü biz, nikâh kelimesinin *akit* anlamında mecaz olduğunu kabul etmiyoruz. Zira *nikâh* kelimesinin, *akit* anlamında şer'î hakikat olması mümkündür. Akit anlamında mecaz olduğu kabul edilse bile *erkeğin fiiline imkân sağlama* anlamı itibariyle dahi olsa vat'ın kadına izafe edilmesi hemen hemen hiç kullanılmamaktadır. Nasıl kullanılsın ki! Şayet böyle bir kullanım câiz olsa bu durumda *binilen* için *binen*, *dövülen* için de *döven* denilmesi câiz olurdu.

(كما أنّ اشتراط دخوله) أي: كون دخول الزوج الثاني شرطًا في مُحَلِّلِيَّتِهِ (بعبارة) الحديث (الأوّل) بالاتفاق، فإنّ حديث العُسَيْلَة إنما سِيق لإفادة اشتراط دخوله، فيكون عبارةً فيه، وقد فُهم التحليلُ من إشارته كما سبق. وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب.

٥ **والحاصل**: أنا استدللنا على مطلوبنا بإشارة حديثٍ استدل الخصمُ معنا بعبارته على مطلوب متّفق عليه بيننا وبينه، (لا بـ﴿حَتَّى تَنْكِحَ﴾) [البقرة، ٢/ ٢٣٠]، متعلّق بجميع ما سبق.

أمّا أنّ المحلّليّةَ والهدمَ ليسا به: فظاهر ممّا سبق.

وأمّا أنّ اشتراط دخوله ليس به: فعلى تقدير أن يكون النكاح في الآية بمعنى ١٠ «العقد» كما اختاره المتأخرون بقرينة إسناده إليها، فإنها لا تسمّى واطئةً، لا «الوطء» كما اختاره القدماء استدلالًا بأنه حقيقة فيه، والإسناد مجازي باعتبار معنى التمكين. وارتكابه أولى من ارتكاب مجازَيْنِ لغويَّيْنِ في «النكاح» و«الزوج».

وذلك لأنا لا نسلّم أنه مجاز في «العقد» لجواز أن يكون حقيقة شرعية فيه. ولو سلّم فإسناد الوطء إليها -ولو باعتبار معنى التمكين- لا يكاد يستعمل. كيف، ١٥ ولو جاز ذلك لجاز «الراكب» في «المركوب» و«الضارب» في «المضروب»

Bu, *zinâ* kelimesinin kullanımından farklıdır. Çünkü *zinâ*, haram olan cinsel ilişkiye bitişik *imkân sağlama*nın adıdır. Dolayısıyla iki mecaz-ı lugavîyi kabul etmek, diğerini kabul etmekten daha uygundur.

Bu meselenin hakikatinin bu şekilde ortaya konulması Melik ve Kadîr olan Allah'ın yardımı sayesindedir. Hamd, doğruyu ilham eden Allah'adır. Dönüş ve yöneliş sadece O'nadır.

Denildi ki, çalınan malın dokunulmazlığının bâtıl olması sirkat âyetindeki ﴿فَاقْطَعُوا﴾ sözüyle değil, ﴿جَزَاءً﴾ (Mâide, 5/38) lafzının mutlaklığı sebebiyledir.

Fahrulislâm Pezdevî şöyle demiştir: "Şâfiî demiştir ki, '*Kesmek* anlamına gelen *kat*ʿ kelimesi, özel anlamı olan hâs bir lafızdır. Bu hâs lafız ile amel ederek malın dokunulmazlığının iptali nasıl söz konusu olabiliyor! Dolayısıyla kaçtığınız şeye yakalandınız.' Buna verilecek cevap şudur: Bize göre bu hüküm, *fakta'û* ifadesine bitişik olan bir nas ile sabittir. Bu nas da Allah Teâlâ'nın *cezâen* (yaptıklarına karşılık olarak) sözüdür. Çünkü *mutlak karşılık* kulun fiili mukabilinde Allah hakkı olarak vâcip olan şeyin ismidir. Allah hakkı olarak vâcip olması, cezaya sürükleyen suçun sadece Allah'ın hakkı üzerinde gerçekleştiğine delâlet eder. Bunun zorunlu sonucu olarak da dokunulmazlık konusunda kulun bir hakkı kalmaz, sadece Allah'ın hakkına dönüşür."[1]

Fahrulislâm'ın bu cevabı tartışmaya açıktır. Çünkü Şâfiî tarafından ileri sürülen itiraz böyle ise bu itirazı gidermek için böyle bir zorlamaya gerek yoktur. Aksine şöyle deriz: Bizim bu konudaki gerekçemiz, Hz. Peygamber'in "*Sağ eli kesildikten sonra hırsız için tazmin yükümlülüğü yoktur.*" sözüdür. Çünkü nassın sükût ettiği bir hükmün, haber-i vâhid ile ispatının câiz olduğu konusunda ihtilaf yoktur.

Denirse ki, nas, *el* kesmeyi hırsızlık için gereken cezanın tamamı haline getirmiştir. Söz konusu hadisle tazmin hükmü kalktığında *el kesme*, hırsızlık için gereken cezanın bir kısmı haline gelir. Bu ise haber-i vâhid ile câiz değildir.

Deriz ki, hırsızlığın gereğine uygun düşen aslında tazmin hükmüdür. Bu yüzden tazminin, hırsızlığın gereğinden çıkarılması, *fesâdü'l-vaz*ʿa[2] yol açar.

---

1 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfu'l-Esrâr* şerhi ile), I, 95-96.

2 **Fesâdü'l-vaz'**: İllete gerektirdiği hükmün aksinin bağlanmasıdır. *Fesâdü'l-vaz'* ile ilgili "Kıyasa İtiraz Şekilleri" konusunda ayrıntılı bilgi verilecektir. Burada illet, hırsızlık, buna uygun düşen hüküm de tazmindir. Bunun aksi ise tazminin yokluğudur.

بخلاف «الزنا»، فإنه اسم للتمكين المقارن بالوطء الحرام، فارتكابهما أولى من ارتكابه.

وتحقيق هذا البحث على هذا التحرير من عون الله الملك القدير، الحمد لله مُلْهِم الصواب وإليه المرجع والمآب.

٥ (قيل: وبطلان عصمة) المال (المسروق بإطلاق) قوله تعالى (﴿جَزَاءً﴾، لا) بقوله تعالى (﴿فَاقْطَعُوا﴾) [المائدة ٥/٣٨].

قال الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى: «قال الشافعي رحمه الله تعالى: «القطع» لفظ خاصّ لمعنى مخصوص، فأَنَّى يكون إبطال عصمة المال عملًا به، فقد وَقَعْتُمْ في الذي أَبَيْتُمْ. **والجواب**: أنّ ذلك ثبت بنصّ مقرون به عندنا وهو ١٠ ﴿جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾؛ لأنّ «الجزاء المطلق» اسمٌ لِمَا يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد، وأنّ ما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية إلى الجزاء واقعةً على حقّه تعالى، ومن ضرورته تحوّل[1] العصمة إليه».[2]

وفيه بحث؛ لأنّ الإيراد من قِبَل الشافعي إن كان هكذا لا يحتاج في دفعه إلى مثل هذا التكلّف؛ بل نقول: حجّتُنا قوله عليه الصلاة والسلام {لَا غُرْمَ عَلَى ١٥ السَّارِقِ بَعْدَ مَا قُطِعَتْ يَمِينُهُ}؛ إذ إثبات حكم سكت عنه النصّ بخبر الواحد جائز بلا خلاف.

فإن قيل: النصّ جعل القطعَ جميعَ الموجَب، فإذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه، وذا لا يجوز بخبر الواحد؛

قلنا: المناسب للموجَبِيّة هو الضمان، فجعلُ انتفائِه من الموجَب من فساد الوضع.[3]

---

١ ر: تحويل.
٢ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ١/٩٥-٩٦.
٣ فساد الوضع: هو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليه ولا ورود له بعد بيان المناسبة، وسيأتي زيادة تفصيل في دفع القياس.

Bu itirazın geçerliliği kabul edilse bile a) *nas* ile Allah Teâlâ'nın *fakta'û* sözü kastediliyorsa, *el kesme*nin hırsızlığın gereğinin tamamı olduğunun bu nastan anlaşılması, özellikle zikredilmiş olması sebebiyle olup, hâs olması ile bir ilgisi yoktur. Üzerinde konuşulan ise hâstır.[1] b) *nas* ile Allah Teâlâ'nın *cezâen* sözü kastediliyorsa bu, Şâfiî'den nakledilenin dışında başka bir sözdür. Burada maksat, ondan nakledilen sözün tashih edilmesidir. Özetle Fahrulislâm'ın verdiği cevap problemlidir. Bu yüzden de metinde "*Denildi ki*" denilmiştir.

1.4. Hâssın Kısımları

1.4.1. Emir ve Emirle İlgili Konular

1.4.1.1. Emrin Tanımı

Hâssın kısımlarından biri emirdir. Musannif, emir konusunu nehiy konusundan önce ele aldı. Çünkü emirle talep edilen, varlığa ilişkin, nehiyle talep edilen ise yokluğa (terk) ilişkin olup varlığa ilişkin olan daha üstündür. Diğer yandan emir, ezelî kelamın varlığa taalluku için ortaya çıkan ilk mertebedir. Çünkü varlığın tamamı, tercih edilen görüşe göre "ol" hitâbı ile vücut bulmuştur. Dolayısıyla emir, diğer mertebelerden önce gelir. Musannif, bu iki hitap türünü diğer hitaplardan önce ele aldı. Zira hükümlerin çoğu bu ikisi ile sabit olup İslâm'ın medârı bu ikisidir. Bu ikisinin bilinmesiyle helal, haramdan ayrılır.

Emir, -fiili talep için konulmasıyla birlikte- kendisiyle fiilin otoriter tarzda (isti'lâ yoluyla) kesin olarak istendiği lafızdır. *Lafız* kaydı, fiil ve işaret gibi şeylerden kaçınmak içindir. Tarifteki *tulibe bihî* ifadesi, fiilin bu lafız yardımıyla istendiği anlamına gelmektedir. Musannif, tanımda *urîde bihî* demeyip *tulibe bihî* demiştir. Çünkü emredenin, emrettiği şeyin gerçekleşmesini murad etmesi, daha sonra geleceği üzere ehl-i sünnete göre şart değildir. Yine musannif, kendisiyle fiilin talep edilmesi söz konusu olabilecek diğer anlamların anlaşılmaması için tanımda *yutlabu bihî* demedi. Aksi takdirde *tehdit*, *tacîz*, *teshîr* ve benzeri anlamlarda kullanılan sîgalar ile uyuyan, unutan ve hikâye eden kimseden sadır olan sîgalar da tanıma dâhil olurdu. *Kesin olarak* kaydıyla *nedb* ya da *ibaha* anlamında kullanılan sîgalar tanım dışında kalır. İleride geleceği üzere bu anlamlarda kullanılan sîgalar emir olarak isimlendirilmez.

---

1 **Minhuvat:** Zira açık olduğu üzere *kesme*nin özellikle zikredilmiş olması, cezanın buna münhasır olmasını göstermez.

ولو سلّم فإن أريد بالنصّ قوله تعالى ﴿فَاقْطَعُوا﴾ كان استفادته منه بالتخصيص بالذكر[١] من غير تعلّق له بالخاصّ، والكلامُ فيه.[٢] وإن أريد قوله تعالى ﴿جَزَاءً﴾ كان هذا كلامًا آخرَ غيرَ ما نُقل عن الشافعي رحمه الله تعالى، والمقصودُ تصحيحه. وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب، ولذا قيل: «قيل».

[أقسام الخاص]

[القسم الأول من الخاص: الأمر وما يتعلق به من المباحث]

[المبحث الأول: تعريف الأمر]

(ومنه) أي: من الخاصّ (الأمر)، قدّمه على النهي؛ لأنّ المطلوب به وجودي، وبالنهي عدمي، والأوّل أشرف؛ ولأنه أوّل مرتبة ظهرت لتعلّق الكلام الأزلي؛ إذ الموجودات كلّها وُجدت بخطاب «كُنْ» على ما هو المختار، فيكون مقدّمًا على سائر المراتب. وقدّمهما على غيرهما؛ إذ بهما يثبت أكثر الأحكام، وعليهما مدار الإسلام، وبمعرفتهما يتميّز الحلال عن الحرام.

(وهو لفظٌ) احتراز عن نحو الفعل والإشارة (طلب به) أي: باستعانة ذلك اللفظ (الفعلُ). لم يقل «أريد به»؛ لأنّ إرادة الآمر وقوعَ المأمور به ليست بشرط عند أهل السنة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى. ولم يقل «يُطلب به» لئلّا يُفهم منه ما من شأنه أن يُطلب به الفعلُ، فيدخل فيه الصيغُ المستعملة في التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك، والصادرةُ عن النائم والساهي والحاكي (جزمًا) خرج به الصيغُ المستعملة في الندب أو الإباحة، فإنها لا تسمّى أمرًا كما سيأتي

---
١ ر: كان استفادته منه بالإشارة.
٢ وفي هامش م: فإنّ تخصيص القطع بالذكر لا يدلّ على انحصار الجزاء فيه كما لا يخفى، «منه».

Metindeki *bi vaz'ihî* kısmı, *bihî* ifasindeki zamirden hal olup "bu lafzın konulmasıyla birlikte" demektir. *Lehû*, fiilin talep edilmesi için demektir ki, bununla "senden fiili talep ediyorum" sözünde olduğu gibi fiilin talep edilmesini haber vermek için konulmuş lafız dışarıda kalır. *İsti'lâen* kelimesi *tulibe* fiili ile ilgili olup her ne kadar gerçekte öyle olmasa da talepte bulunanın kendisini konumca üstte sayması yönüyle kendisiyle istendiği anlamındadır. *İsti'lâ* kaydı ile boyun eğmek yoluyla olan dua ve eşit konumda olarak talepte bulunmak olan *iltimas* dışarıda kalır ve bu şekilde tarif, tarif edilene uygun olur. Musannif, konumca altta olanın üstte olana âmirâne tarzda söylediği "Yap!" sözünün tanıma dâhil olması için konumca üstte olmayı şart koşmamıştır. Konumca altta olanın üstte olana âmirâne tarzda söylediği "Yap!" sözünün emir olması sebebiyle böyle bir kimse su-i edebe nispet edilir. Firavun'un kavmine söylediği "*Ne emrediyorsunuz?*" (A'raf, 7/110) sözü ise mecaz olup "Neyi işaret ediyorsunuz?" veya "Ne öneriyorsunuz?" ya da Musâ *aleyhisselâm*dan dolayı son derece dehşete kapılması sebebiyle onlara tevazu göstermesi anlamındadır.

Emir konusunda bizim benimsediğimiz tarif budur. Meşhur olan tarif ise "Bir kimsenin kendisinden alt konumda olan birine ya da başkasına âmirâne tarzda söylediği اِفْعَلْ sözüdür." şeklindedir.

Birkaç sebepten dolayı bu tariften vazgeçilmiştir:

Birincisi, bu tanımdaki *kavl* kelimesiyle bunun masdar anlamı yani sîga ile konuşma kastediliyorsa bu, usulcünün maksadını ifade etmeye uygun düşmez. Çünkü bu, delillerden sayılmaz. Bunu hâssın kısımlarından saymak da uygun değildir. Çünkü hâs, bir lafızdır, masdar anlam ise lafız değildir. Şayet bununla söylenen şey (mekûl) kastediliyorsa bu durumda tanımdaki "Yap!" sözünün dikkate değer bir anlamı kalmaz. Zira "Yap!" sözünün kendisi zaten söylenen şeydir.

İkincisi, tanımdaki emir ile dilcilerin terminolojisindeki emir kastediliyorsa bu takdirde tarif, efradını câmi bir tarif olmaz. Çünkü onlara göre "Yap!" sîgası ister isti'lâ yoluyla söylensin ister isti'lâ yoluyla söylenmesin emirdir. Bununla usul terminolojisindeki emir kastediliyorsa bu takdirde de tarif, ağyarını mâni değildir. Çünkü otoriter tarzda ya da konumca altta olan birine söylenen اِفْعَلْ sîgası bazen tehdit, aciz bırakma ve benzeri şeyler için de söylenir.

(بوضعه) -حال من ضمير «به»- أي: ملتبسًا ذلك بوضعه (له) أي: لطلب الفعل، خرج به اللفظُ الموضوع للإخبار عن طلب الفعل مثل «أَطْلُبُ منك الفعلَ» (استعلاءً) -متعلّق بـ«طلب»- أي: طلب به على جهة عدّ الطالب نفسَه عاليًا وإن لم يكن في الواقع كذلك، خرج به الدعاء والالتماس ممّا هو بطريق الخضوع والتساوي، فانطبق التعريف على المعرَّف. ولم يشترط العلوّ ليدخل فيه قولُ الأدنى للأعلى على سبيل الاستعلاء «افْعَلْ»، ولهذا يُنسب إلى سُوء الأدب، فقول فرعون لقومه ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف، ١١٠/٧] مجازٌ بمعنى «تُشِيرُونَ» أو «تُشَاوِرُونَ» أو إظهارِ التواضع لهم لغاية دهشته من[1] موسى عليه السلام.

هذا، والمشهور في التعريف: قول القائل لمن دونه أو لغيره استعلاءً «افْعَلْ».

وعدل عنه ههنا لوجوه:

الأوّل: أنه إن أريد بـ«القول» معناه المصدري -أعني التكلّم بالصيغة- فلا يلائم غرضَ الأصولي؛ لأنه ليس من الأدلة، ولا يناسب جعله من أقسام الخاصّ؛ لأنه لفظٌ. وإن أريد المقولُ لا يبقى لقوله «افْعَلْ» معنًى يعتدّ به؛ لأنه هو المقول.

الثاني: أنه إن أريد الأمرُ على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع؛ لأنّ صيغة «افْعَلْ» أمرٌ سواء كان على طريق الاستعلاء أو لا. وإن أريد الأمرُ على اصطلاح الأصول فغير مانع؛ لأنّ صيغة «افْعَلْ» على سبيل الاستعلاء أو لمن دونه قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك،

---

[1] ر: عن.

Aynı şekilde bu uyuyandan, unutandan, tebliğ edenden ve hikâye edenden de sadır olur ki, bunlardan hiçbiri emir olarak isimlendirilmez.[1] Şayet diğer anlamlardaki kullanımı dışarıda bırakmak için افْعَلْ sözündeki talep anlamı dikkate alınacak olsa bu da tanımda ibarenin desteklemediği bir zorlama olmasına rağmen açıkça görüldüğü üzere nedb ve ibâha anlamında kullanılan sîgaları tanım dışında bırakmaz. Şayet buradaki talep ile kesin talep kastediliyorsa bu da zorlama üzerine zorlama olur.

Üçüncüsü افْعَلْ ile kastedilen, kapalı olup tanımda kullanılmaya uygun değildir. Zaten kapalılığı yüzünden bu hususta usulcüler ihtilaf etmişlerdir:

Bir görüşe göre افْعَلْ hangi dilden olursa olsun talebe delâlet eden sîgaların tamamından kinâye olarak kullanılmıştır.

Diğer bir görüşe göre bununla افْعَلْ emrinin فعل masdarından türediği gibi masdardan türeyen şey kastedilmiştir.

Başka bir görüşe göre de meçhul fiilin mazisi için فُعِلَ muzarisi için يُفْعَلُ sîgasının kullanılmasında olduğu gibi burada افْعَلْ Arap dilinde emir cinsinin özel ismidir.

1.4.1.2. Emrin Mucebi

Emirle yani *e-m-r* mânasına emirle kastedilen anlamın -kastedilen bu anlam da nas sebebiyle vücûb anlamıdır, nedb, ibâha ve diğer anlamlar değildir- nas, icmâ ve akıl sebebiyle özel bir sîgası vardır.

Emirle kastedilen bu anlamın vücûb anlamı olduğunun Kitap'tan delili, Allah Teâlâ'nın "*Onun emrine muhalefet edenler, kendilerine bir belânın ya da elîm bir azabın isabet etmesinden sakınsınlar.*" (Nûr, 24/63) sözüdür. Zira bu âyetten, emre muhalefetten dolayı tehdit ve vaîdin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre emre muhalefet etmenin haram ve aynı zamanda vâcip bir şeyin terki olması gerekir ki, muhalefete tehdit ve vaîd ilişebilsin.

Hadisten delili de Hz. Peygamber'in "*Ümmetime zorluk çıkarmayacak olsaydım, onlara misvak kullanmayı emrederdim.*" sözüdür. Bu hadis, emirle kastedilen anlamın vücûb olduğuna delildir. Zira meşakkat, nedb ve başka bir şeyden dolayı değil, ancak vücûbdan dolayı söz konusu olur.

---

1 **Minhuvat:** Yani kendisinden tebliğ edilene ve kendisinden hikâye edilene nazaran emir olsa da tebliğ edenden ve hikâye edenden sadır olması açısından emir sayılmaz.

وتصدر عن النائم والساهي والمبلِّغ والحاكي، وشيءٌ منها[١] لا يسمّى أمرًا. وإن اعتبر معنى الطلب ليخرجَ الصيغ المذكورة فهو مع كونه عَنَايَةً في التعريف بحيث لا تساعدها العبارةُ لا تخرج صيغ الندب والإباحة كما لا يخفى. وإن أريد الطلبُ على سبيل الجزم يكون[٢] تكلّفًا على تكلّف.

٥ **الثالث**: أنّ المراد بـ«افْعَلْ» مبهمٌ لا يليق بالتعريف، ولهذا اختلفوا فيه:

فقيل: إنه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ أيّة لغة كانت.

وقيل: المراد به ما يكون مشتقًّا من مصدرٍ اشتقاقَ «افْعَلْ» من «فعل».

وقيل: إنه علمُ جنسٍ للأمر من لغة العرب كـ«فُعِلَ ويُفْعَلُ» لكل ما بُني للمفعول من الفعلين.

١٠ [المبحث الثاني: موجب الأمر]

(ويختصّ مرادُه) أي: المراد بالأمر بمعنى «أ م ر»، (وهو) أي: ذلك المراد هو[٣] (الوجوب) لا الندبُ والإباحةُ وغير ذلك (للنصّ).

أمّا الكتاب: فقوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور، ٢٤/٦٣]، فإنّ المفهوم منه التهديدُ على مخالفة الأمر وإلحاقُ الوعيد بها،[٤] فيجب أن تكون مخالفةُ الأمر حرامًا وتركًا للواجب ليلحق بها الوعيدُ والتهديدُ. ١٥

وأمّا الحديث: فقوله عليه الصلاة والسلام {لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ}، وهو دليل على أنّ المراد بالأمر هو الوجوبُ، فإنّ المشقّة إنما تلحق به، لا بالندب وغيره.

---

١ وفي هامش م: أي: من حيث صدوره عن المبلّغ والحاكي وإن كان أمرًا بالنظر إلى المبلَّغ عنه والمحكيّ عنه، «منه».
٢ م د: كان.
٣ م د - هو.
٤ م د - بها.

Bi sîgatin ifadesinin ilgili olduğu fiil, *yahtassu* fiilidir. Yani sîga, kendisinden nedb, ibâha ve başka bir şeyin anlaşılmayacağı şekilde kastedilen bu anlama (vücûb) mahsustur. *Hâssatin bihî* ifadesi, kastedilen anlam (vücûb), başka bir sîgadan anlaşılmayacak şekilde bu sîgaya mahsustur anlamındadır.

Musannif birinci özel oluşa birtakım gerekçeler göstermiştir:

Birinci gerekçeye *nas* sözüyle işaret etmiştir ki, bu da Allah Teâlâ'nın "*Onlara rükû edin denildiğinde rükû etmezler.*" (Mürselât, 77/48) sözüdür. Allah Teâlâ, mutlak sîganın gereğine (rükû edin) uymadıkları için onları zemmetmiştir. Bu ise mutlak emir sîgasının sadece vücûb için olduğunu gösterir.

İkinci gerekçeye *icmâ* sözüyle işaret etmiştir ki, musannif burada icmâ ile emir sîgasıyla sadece vücûba istidlâlde bulunma konusundaki ittifakı kastetmektedir. Zira âlimler, baştan beri karinelerden hâlî mutlak emir sîgası ile başkasına değil, vücûba istidlâlde bulunmuşlardır ki, bu, mutlak emir sîgasının vücûba hâs olduğunu göstermekten başka bir şey değildir.

Üçüncü gerekçeye de *ma'kûl* sözüyle işaret etmiştir ki, musannif, *ma'kûl* sözüyle bu hususun, kıyasla ispatını ya da rey ile tercihini değil, aklın, bu hususu dilin kullanımından anlamasını kastetmiştir. Zira efendi, emrine uymayan kölesini âsî sayar ki, bu da vâcibin terki sebebiyledir.

Musannif ikinci özel oluşu da şu sözüyle gerekçelendirmiştir: Diğer yandan asıl olan, ibarenin, kastedilen anlamı ifade etmede yeterli olmasıdır. Yani lafız bir anlam için konulduğunda ve bununla da konulduğu bu anlamı ifade etmesi amaçlandığında asıl olan, lafzın, tıpkı mâzi, hâl ve gelecek zaman sîgalarında olduğu gibi bu anlamı eksiksiz bir şekilde ifade etmesi ve bu anlamı ifade etmede yetersiz kalmamasıdır. Bu da ancak lafzın, konulduğu anlama münhasır olmasıyla gerçekleşir. Öyle ki, şayet bu anlam, bu lafzın dışında başka bir şeyden de anlaşılacak olsa bu durumda lafız, konulduğu ve amaçlandığı bu anlamı ifade etmede yeterli sayılmaz, aksine bu anlamı karşılamakta yetersiz kalmış sayılır. Bu kuraldan da ancak bir zaruret sebebiyle vazgeçilebilir ki, burada böyle zaruret bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu kuraldan vazgeçme de söz konusu olmaz.

Bundan sonra musannif, emir sîgası ile kastedilen anlamın vücûb olduğuna ve iki özel oluştan her birine bir mesele dayandırmıştır.

(بصيغة) -متعلّق بـ«يختصّ»- أي: تقصر الصيغةُ على ذلك المراد بحيث لا يُفهم منها الندبُ والإباحةُ وغيرهما (خاصّةٍ به) أي: بذلك المراد، يعني: يكون المراد مقصورًا على تلك الصيغة بحيث لا يُفهم من غيرها.

واستدل على الاختصاص الأوّل بوجوه:

٥ **أشار إلى الأوّل بقوله:** (للنصّ) وهو قوله تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات، ٤٨/٧٧]، ذمّهم على ترك الامتثال[١] بالصيغة المطلقة، فدل على كونها للوجوب فقط؛

وإلى الثاني بقوله: (والإجماعِ) يعني: الاتفاق على الاستدلال بصيغة الأمر على الوجوب فقط، فإنّ العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة الأمر المطلقة عن القرائن على ١٠ الوجوب لا غيرُ، وليس ذلك إلّا دليلًا على اختصاصها بالوجوب؛

وإلى الثالث بقوله: (والمعقولِ) يعني: الاستفادةَ من موارد اللغة، لا إثباتَها بالقياس أو الترجيحَ بالرأي، فإنّ المولى يعدّ عبدَه الغيرَ الممتثل لأمره عاصيًا، وما ذلك إلّا بترك[٢] الواجب.

واستدلّ على الاختصاص الثاني بقوله: (ولأنّ الأصل وفاءُ العبارة بالمقصود) يعني: أنّ اللفظ إذا وضع لمعنًى وقُصد به إفادتُه فالأصلُ وفاؤُه به وعدمُ قصوره ١٥ منه[٣] كصِيَغ الماضي والحال والاستقبال، وهو إنما يكون بانحصاره فيه حتى لو فُهم من غيره أيضًا لم يكن هو وافيًا به؛ بل قاصرًا عنه، ولا يُعدل عن ذلك الأصل[٤] إلّا لضرورة، ولا ضرورة ههنا، فلا عدول.

---

١ ر: الامتياز.
٢ م د: ترك.
٣ ر: عنه.
٤ م د – الأصل.

1.4.1.3. Mendup Emredilmiş Değildir

Emir sîgası ile kastedilen anlamın vücûb olduğuna dayandırdığı meseleye şu sözüyle işaret etmiştir: Buna göre mendup, emredilmiş değildir.

Bil ki, usulcüler, her ne kadar sîga, mendup hakkında mecaz olsa da mendbun hakikat olarak emredilmiş olacağı şekilde emrin nedb ile icap arasında lafzî ya da manevî müşterek olması şeklinde, nedb anlamının da vücûb anlamı gibi emir ile kastedilmiş olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Kadı Ebû Bekir (Bâkıllânî)[1] ve bir grup usulcü iki gerekçeden dolayı birinci görüşü benimsemiştir:

Birinci gerekçe: İcmâ ile sabittir ki, mendup tâattir. Tâat ise emredilen şeyin yapılmasıdır.

İkinci gerekçe: Dilciler, emrin *emr-i îcâb* ve *emr-i nedb* olarak ayrıldığı konusunda ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla taksimin söz konusu olduğu emir, ikisi arasında ortaktır.

Birinciye cevap: Bu gerekçe, ancak *e-m-r*'nın kesin veya râcih talep için olduğunu söyleyen açısından gerekçe olur. *E-m-r*'nın sadece kesin talep için olduğunu söyleyen açısından her tâatin emredilen şeyin yapılması olduğu nasıl kabul edilebilir ki! Aksine bu kişiye göre tâat, emredilen ya da teşvik edilen şeyin yapılması yani افْعَلْ sîgasının ilgili olduğu şey, icap veya nedb içindir.

İkinciye cevap: Bu gerekçe; dilcilerin bu taksimden kastı, *emir* lafzının hakikat olarak kullanıldığı şeyin taksimi olsaydı yerinde bir gerekçe olurdu. Hâlbuki onların bu taksimden amaçları bu değildir. Aksine onların bu taksimden amaçları, hangi anlamda olursa olsun nahivcilere göre *emir* diye isimlendirilen sîganın taksimidir. Zira onlar emri icap, nedb, ibaha ve bunlar dışında hakikaten emredilmiş olmadığı konusunda bir anlaşmazlığın bulunmadığı kısımlara ayırmaktadırlar.

---

1 **Kadı Ebû Bekir:** Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bağdâdî (ö. 403/1013. Bâkıllânî ismiyle meşhur olan ünlü Eş'arî kelamcısı ve usulcüsüdür. Eş'arîlerin kelam ve usule dair yazdıkları eserlerde "Kadı" ismiyle anılır. Aynı zamanda Irak'ta zamanının önde gelen Mâlikî âlimidir. Birçok alana ilişkin önemli eserler yazmış olup bunlardan bazıları şunlardır: Kelama dair *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, *el-İnsâf* eserlerini yazmıştır. Fıkıh usûlüne dair biri kısa, diğeri orta ve bir diğeri de mufassal olmak üzere *el-İrşâd ve't-Takrîb* adlı üç eser yazmıştır. Bk. Kadı İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, 7/44; Gölcük, Şerafettin, "Bâkıllânî", *DİA*, 4/531-535.

[المبحث الثالث: المندوب ليس بمأمور به]

ثم فرّع على كون المراد بالأمر هو الوجوب، وعلى كل من الاختصاصَيْنِ فرعًا.

أشار إلى فرع الأوّل بقوله: (فلا يكون المندوب مأمورًا به).

اعلم أنهم اختلفوا في أنّ الندب هل هو أيضًا مرادٌ بالأمر بأن يكون مشتركًا بينه وبين الإيجاب لفظًا أو معنًى حتى يكون المندوب مأمورًا به حقيقةً وإن كانت الصيغة مجازًا فيه أو لا.

فذهب القاضي أبو بكر[1] وجماعةٌ إلى الأوّل لوجهين:

الأوّل: أنّ المندوب طاعة إجماعًا، والطاعةُ فعلُ المأمور به.

الثاني: اتّفاق أهل اللغة على أنّ الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب، وموردُ القسمة مشترك.

والجواب عن الأوّل: أنه إنما يتمّ على رأي من يجعل «أ م ر» للطلب الجازم أو الراجح. وأمّا من يخصّه بالجازم فكيف يسلّم أنّ كل طاعة فعلُ المأمور به؛ بل الطاعةُ عنده فعلُ المأمور به أو المندوبُ إليه، أعني: ما تعلّق به صيغةُ «افْعَلْ» للإيجاب أو الندب؛

وعن الثاني: أنه إنما يتمّ لو كان مرادُ أهل اللغة تقسيمَ ما يُطلق عليه لفظُ الأمر حقيقةً، وليس كذلك؛ بل مرادُهم تقسيم صيغة تسمّى أمرًا عند النحاة في أيّ معنًى كانت بدليل تقسيمهم الأمرَ إلى الإيجاب والندب والإباحة وغيرها ممّا لا نزاع في أنه ليس بمأمور به حقيقةً.

---

[1] القاضي أبو بكر: هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد البصري البغدادي (ت. ٤٠٣هـ/١٠١٣م)، المعروف بـ«الباقلاني»، متكلم مشهور على مذهب الأشعري، ويراد بـ«القاضي» في كتب الأشاعرة الكلامية والأصولية الباقلاني، انتهت إليه رياسة المالكية بالعراق في زمانه، ومن أهم مصنفاته «الإرشاد والتقريب في الأصول» الصغير والوسيط والكبير، و«تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل» و«الإنصاف» في الكلام و«إعجاز القرآن». انظر: ترتيب المدارك للقاضي عياض، ٧/٤٤.

Kerhî,[1] Cessâs,[2] Şemsüleimme Serahsî, Sadrulislam Ebü'l-Yüsr (Pezdevî)[3] ve Şâfiî'nin ashabından muhakkik olanlar ise ikinci görüşü benimsemişlerdir. Zira mendup, emredilmiş olsaydı, terk edilmesi masiyet olurdu. Nitekim Allah Teâlâ "*Emrime isyan mı ettin?*" (Tâhâ, 20/93) buyurmuştur. Dolayısıyla mendup olarak düşünülen şey vâcip olur. Diğer yandan Hz. Peygamber'in "*Ümmetime meşakkat vermeyecek olsaydım, onlara misvak kullanmayı emrederdim.*" sözünden dolayı, misvak kullanmak mendup olup emredilmiş değildir. Öte yandan mendupta meşakkat bulunmaz. Emredilen şeyde ise bu hadis sebebiyle meşakkat söz konusudur.

Bil ki, İmâm Fahrulislâm Pezdevî, mendubun emredilmiş olmadığını açıkça belirtmemiştir. Fakat emir konusunda eserinin farklı yerlerindeki sözlerinden bu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır ki, sözleri incelendiği takdirde bunun böyle olduğu görülür.

1.4.1.4. Emrin Gereği Nedb, İbâha veya Tevakkuf Değildir

Musannif, birinci özel oluşa dayandırdığı meseleye şu sözüyle işaret etmiştir: Aynı şekilde sîğanın gereği yani karineden bağımsız mutlak sîğanın sonucu ve bu sîğa ile sabit olan anlam ne nedbdir ne ibâhadır ne de tevakkuftur.

Mu'tezilenin geneli, fakihlerden bir grup bu sîğanın gereğinin *nedb* olduğunu benimsemiştir ki, Şâfiî'nin iki görüşünden biri budur. Bunu şöyle gerekçelendirmişlerdir: Sîga fiilin talebi için konulmuş olup talep tarafının terk tarafına ağır basması gerekir. Bunun alt sınırı ise nedbdir.

Mâlikîlerden bir kısmı sîğanın gereğinin *ibâha* olduğu görüşündedir. Onlar da bu görüşü şöyle gerekçelendirmişlerdir: Sîga, fiilin varlığını talep olup bunun bilinen alt sınırı da mübah oluşudur.

---

1 **Kerhî:** Ebü'l-Hâsen Ubeydullah b. Hüseyin b. Dellâl b. Delhem el-Kerhî (ö. 340/952). Hicrî 260 yılında doğmuştur. Hanefî fıkhına önemli katkılarda bulunan Irak Hanefîliğinin önde gelen temsilcisi, fakih ve usulcüdür. Fıkhı Ebû Saîd el-Berdaî'den almıştır. Cessâs, Ebû Alî eş-Şâşî ve Ebû Abdillah ed-Dâmeğânî yetiştirdiği önde gelen öğrencileridir. *Rîsâle fi'l-Usûl*, *Muhtasaru'l-Kerhî*, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, *Şerhu'l-Câm'i'i's-Sağîr* isimli eserleri mevcuttur. Bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 200; Apaydın, H. Yunus, "Kerhî", *DİA*, 25/285-287.

2 **Cessâs:** Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981). Hicrî 305 yılında doğmuştur. Hocası Kerhî'den sonra Irak'ta Hanefîliğin en önde gelen temsilcisi olan fakih ve usulcüdür. *Ahkâmu'l-Kur'ân*, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, *el-Fusûl fi'l-Usûl* önemli eserlerindendir. Fıkıh usûlüne dair yazdığı *el-Fusûl*, fıkıh usûlünün konularını toplayan günümüze ulaşan ilk eserdir. Bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 96; Güngör, Mevlüt, "Cessâs", *DİA*, 7/427-428.

3 **Sadrulislâm Ebü'l-Yüsr:** Sadrulislâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 493/1100). Hicrî 421 yılında doğmuştur. Fahrulislâm Ebü'l-Usr Pezdevî'nin kardeşidir. Usûle dair yazığı *Kitâbun fîhi Ma'rifetü'l-Huceci'ş-Şer'iyye* ve kelama dair yazdığı *Usûlüddîn* gibi eserleri mevcuttur. Bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 188; Aruçi, Muhammed, "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr", *DİA*, 34/266-267.

وذهب الكرخي[1] والجصّاص[2] وشمس الأئمّة السرخسي وصدر الإسلام أبو اليسر[3] والمحقّقون من أصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى إلى الثاني؛ لأنه لو كان مأمورًا به لكان تركه معصية، قال تعالى ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه، ٢٠/٩٣] فالمفروضُ مندوبًا يكون واجبًا؛ ولأنّ السواك مندوب، وليس بمأمور به لقوله عليه السلام {لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ}؛ وأيضًا المندوب لا مشقّة فيه، وفي المأمور به مشقّةٌ بالحديث.

واعلم أنّ الإمام فخر الإسلام وإن لم يصرّح بكون المندوب غير مأمور به، لكنّه فُهم من كلامه في مواضعَ يشهد به تتبّعُ كلامه.

[المبحث الرابع: موجب الأمر ليس ندبا ولا إباحة ولا توقفا]

وأشار إلى فرع الاختصاص الأوّل بقوله: (ولا) يكون (موجبُها) أي: أثرُ الصيغة المطلقة عن القرائن الثابتُ بها (ندبًا) كما ذهب إليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء، وهو أحدُ قولي الشافعي استدلالًا بأنها لطلب الفعل، فلا بدّ من رجحان جانبه على جانب الترك، وأدناه الندبُ.

(ولا) يكون موجبها (إباحةً) كما ذهب إليه بعض أصحاب مالك استدلالًا بأنها[4] لطلب وجود الفعل، وأدناه المتيقَّنُ إباحتُه.[5]

---

١ الكرخي: هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دلهم الكرخي (ت. ٣٤٠هـ/٩٥٢م)، شيخ الحنفية بالعراق، وإليه انتهت رياسة الحنفية في زمانه، أخذ الفقه عن أبي سعيد البردعي، وممن تفقه عليه أبو بكر الرازي الجصاص وأبو علي أحمد بن محمد الشاشي وأبو عبد الله الدامغاني، ومن تصانيفه «الأصول» و«المختصر» و«شرح الجامع الكبير» و«شرح الجامع الصغير». انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا، ٢٠٠.

٢ الجصاص: هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت. ٣٧٠هـ/٩٨١م). إليه انتهت رياسة الحنفية بالعراق بعد أستاذه الكرخي، ومن أهم مصنفاته «أحكام القرآن» و«شرح مختصر الكرخي» و«شرح مختصر الطحاوي» و«الفصول في الأصول» وهذا أوّل كتاب جامع لأبواب الأصول في فن الأصول فيما نعلم. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا، ٩٦.

٣ صدر الإسلام أبو اليسر: هو صدر الإسلام أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي (ت. ٤٩٢هـ/١١٠٠م)، وهو أخو فخر الإسلام أبي العسر البزدوي، وله من التصانيف «كتاب فيه معرفة الحجج الشرعية» في الأصول و«أصول الدين» في الكلام. انظر: الفوائد البهية للكنوي، ١٨٨.

٤ م: بها.

٥ م: إباحة.

Şâfiîlerden İbn Süreyc[1] ise bu konuda *tevakkuf* etmiş ve bunu da şöyle gerekçelendirmiştir: Bu sîga, birçok anlamda kullanılmakta olup ittifakla bunlardan bir kısmı hakikat, bir kısmı mecazdır. Mutlak olarak kullanıldığında birçok anlama ihtimali olur. İhtimal ise kastedilen açığa çıkana kadar tevakkufu gerektirir. Dolayısıyla İbn Süreyc'e göre tevakkuf, kullanımda kastedilenin belirlenmesinde söz konusudur. Gazzâlî ve bir grup muhakkik usulcü ise sadece vücûb için mi veya sadece nedb için mi ya da ikisi arasında lafzen veya mânen müşterek mi olduğu şeklinde sîganın konulduğu anlamı belirleme konusunda tevakkuf görüşünü benimsemiştir.

Biz ise şöyle diyoruz: Emir lafzının kendine özel olan anlamı için konulduğu sabit olduğuna göre kâmil mânada talep, bu anlamda asıl olur. Çünkü nakıs olan şey, bir açıdan sabittir. Dolayısıyla talebin alt mertebesi olan nedb ihtimal dâhilinde olmakla birlikte en üst mertebesi olan vücûb sabit olur. Zira ne sîgada ne de konuşanın tasarrufunda bir yetersizlik mevcuttur.

1.4.1.5. Yasaklamadan Sonra Gelen Emrin Gereği

İsterse emir yasaklamadan yani haram kılmadan sonra gelsin. Burada *lev* edatı, vasıl için olup bu ifade "*ne ibaha ne de tevakkuftur*" sözü ile ilgilidir.

Bil ki, usulcüler, yasaklamadan ve haram kılmadan sonra gelen emrin gereği konusunda ihtilaf etmişledir.

İmâmü'l-Harameyn[2] bu konuda tevakkuf etmiştir. İmâm Şâfiî ve Şeyh Ebû Mansûr[3] ise ibâha görüşünü tercih etmiştir. Çünkü Allah Teâlâ'nın "*İhramdan çıktığınız zaman avlanın.*" (Mâide, 5/2) sözünde emir, yasaklamadan sonra ibaha için gelmiştir. Zira avlanma, mübahtır.

---

1 **İbn Süreyc:** Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî (ö. 306/918). Hicrî 249 yıllırında doğmuştur. Zamanının önde gelen Şâfiî fakihlerinden olup *el-bâzü'l-eşheb* lakabıyla anılır. Şiraz'da bir müddet kadılık yapmıştır. Bk. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 108; Özen, Şükrü, "İbn Süreyc, Abü'l-Abbâs", *DİA*, 20/363-366.

2 **İmâmü'l-Harameyn:** Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillah b. Yusuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî (ö. 478/1085). Hicrî 419 yılında doğmuştur. Gazzâlî'nin hocası olup zamanının önde gelen Eş'arî kelamcısı, usulcüsü ve Şâfiî fakihidir. Farklı ilimlere dair önemli eserler kaleme almıştır. Kelama dair *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, *el-İrşâd ilâ Kavâtı'i'l-Edille*, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, *Lüma'u'l-Edille fî Kavâidi Ehl-i's-Sünne*, *Şifâü'l-Ğalîl*, fıkıh usûlüne dair *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, *el-Varakât*, *et-Telhîs*, fıkha dair *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, *el-Ğıyâsî* ve *Muğîsü'l-Halk* önemli eserlerindendir. Bk. Sübkî, *Takabâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, V, 165; ed-Dîb, Abdülazîm Mahmûd, "Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn", *DİA*, 8/141-144.

3 **Şeyh Ebû Mansûr:** Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkanî (ö. 333/944). Ehl-i Sünnetin reisi, Hanefîlerin önde gelen âlimlerindendir. Hanefî kaynaklarda adından genellikle eş-Şeyh Ebû Mansûr, Alemü'l-Hüdâ şeklinde söz edilir. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*/*Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, *Kitâbü't-Tevhîd*, *Meâhizü'ş-Şerîa*, *Kitâbü'l-Cedel* önemli eserlerindendir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II, 130; Özen, Şükrü, "Mâtürîdî", *DİA*, 28/146-165.

(ولا) يكون[1] موجبها أيضًا (توقّفًا) كما ذهب إليه ابن سريج[2] من الشافعية استدلالًا بأنها تستعمل في معانٍ كثيرة بعضُها حقيقةٌ وبعضُها مجازٌ اتفاقًا، فعند الإطلاق تكون محتمِلة لمعانٍ كثيرة، والاحتمالُ يوجب التوقّفَ إلى أن يتبيّن المرادُ، فالتوقّف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال. وذهب الغزالي وجماعة من ٥ المحقّقين إلى التوقّف في تعيين الموضوع له أنه الوجوبُ فقط أو الندبُ فقط أو هو مشتركٌ بينهما لفظًا.

ونحن نقول: إذا ثبت أنه موضوعٌ لمعناه المخصوص به كان الكمال أصلًا فيه؛ لأنّ الناقص ثابت من وجه دون وجه، فيثبت أعلاه على احتمال الأدنى؛ إذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلّم.

١٠ **[المبحث الخامس: موجب الأمر الوارد بعد الحظر]**

(ولو) وردت (بعد الحظر) أي: التحريم، «ولو» للوصل، متعلّق بقوله «ولا إباحةً وتوقّفًا».

اعلم أنّ القائلين بأنّ الأمر للوجوب اختلفوا في موجَب الأمر بالشيء بعد حظره وتحريمه:

١٥ فتوقّف إمام الحرامين[3] واختار الإمام الشافعي والشيخ أبو منصور[4] الإباحة؛ لأنه ورد بعد الحظر للإباحة في قوله تعالى ﴿فَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة، ٥/٢]، فإنّ الاصطياد مباح،

---

١ ف ر: (و) لا يكون.

٢ ابن سريج: هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي (ت. ٣٠٦هـ/٩١٨م)، أحد أعلام الشافعية، وكان يقال له «الباز الأشهب»، ولّي القضاء بشيراز. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ١٠٨.

٣ إمام الحرمين: هو أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الطائي النيسابوري (ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، أستاذ حجة الإسلام الإمام الغزالي، كان أحد أعلام الأشاعرة والشافعية، وله مصنافات كثيرة في علوم شتى، من أهمها «الشامل في أصول الدين» و«الإرشاد إلى قواطع الأدلة» و«العقيدة النظامية» و«لمع الأدلة في قوائد أهل السنة» و«شفاء الغليل» في الكلام و«البرهان في أصول الفقه» و«الورقات» و«التلخيص» في أصول الفقه و«نهاية المطلب في دراية المذهب» في الفقه و«الغياثي» و«مغيث الخلق» وغيرها. انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٥/١٦٥.

٤ الشيخ أبو منصور: هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي (ت. ٣٣٣هـ/٩٤٤م)، كان أحد أعلام الحنفية ورئيس أهل السنة، يذكر اسمه في الكتب بـ«الشيخ أبي منصور» و«علم الهدى»، ومن مصنفاته «تأويلات القرآن/ تأويلات أهل السنة» و«كتاب التوحيد» و«مآخذ الشريعة» و«كتاب الجدل». انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/١٣٠.

"*Allah'ın fazlını arayın.*" (Cuma, 62/10) âyetinde de durum aynıdır. Zira *arama* ile kastedilen, denildiği gibi alış-veriş ve ticâret olup bu da icmâ ile Cuma namazından sonra vâcip değildir. Kullanımda asıl olan hakikattir ve müşterekliğin kalkması için ibahanın dışında bir anlamda hakikat olamaz.

5 Buna verilecek cevap şudur: Avlanmanın ve alış-verişin mübahlığının bu emir ile sabit olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine bunların mübahlığı, Allah Teâlâ'nın "*Allah alış-verişi helal kıldı.*" (Bakara, 2/275), "*Sizin için temiz olan şeyler helal kılındı.*" (Mâide, 5/4) sözleriyle sabittir. İleri sürülen gerekçe kabul edilse bile buradaki emirler tartışma konusuna dâhil değildir. Çünkü tartışma 10 konusu olan emir, vücûbun varlığına ve yokluğuna engel olan karinelerin bulunmadığı mutlak emirdir. Burada ise vücûbun yokluğuna delâlet eden bir karine bulunmaktadır. Bu karine de alış-veriş ve avlanma konusundaki emrin sağladığı faydanın kullara yönelik olmasıdır. Şayet bu emirle vücûb sabit olsaydı bu durumda vücûbun konulmasına yönelik bir çelişki söz konusu olurdu. 15 Emrin sağladığı faydanın kullara yönelik olması sebebiyle öncesinde yasak bulunmamasına rağmen karşılıklı borçlanma sırasında yazma ve alım-satım sırasında şahit tutma konusundaki emirden ibâha anlaşılmıştır.

Bize göre, tercihe şayan olan görüş, yasaklamadan sonra gelen emrin de vücûb ifade ettiğidir. Çünkü emrin, icap için olduğuna gerekçe olarak 20 zikredilen deliller, yasaklamadan sonra gelen emir ile diğeri arasında ayırım yapmamaktadır.

Denirse ki, emrin icap için olduğuna delâlet eden bu deliller, ancak mutlak emir hakkında geçerlidir. Yasaklamadan sonra gelmesi ise kastedilenin haramlığının kalkması olduğuna bir karinedir. Çünkü akla ilk gelen budur. 25 Bu da ibaha ile gerçekleşir. Nedb ve vücûb ise ibaha anlamına ziyade olup bunun için bir delile ihtiyaç vardır.

Deriz ki, yasaklamadan sonraki emrin vücûb için olduğunu gösteren deliller de vardır. Mesela katli haram olan bir şahsın, öldürülmesini gerektirecek bir suç işlemesi halinde katli vâciptir. Yasaklandıktan sonra işlenen 30 suçlar sebebiyle hadler vâciptir. Temizlendikten sonra hayızlı ve nifaslıya, sarhoşluğu geçtikten sonra sarhoşa oruç ve namaz vâciptir. Haram ayların çıkmasından sonra cihad vâciptir. Şayet yasaktan sonra gelmesi, emri vücûba hamletmeye engel teşkil eden bir karine olsaydı, bu örneklerde emrin vücûba hamledilmesi câiz olmazdı.

وقولِه تعالى ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة، ٦٢/١٠]، فإنّ المراد بـ«الابتغاء» كما قيل: البيع والتجارة، وذلك غير واجب بعد الجمعة إجماعًا. والأصل في الاستعمال الحقيقةُ ولا يكون حقيقةً في غيرها لانتفاء الاشتراك.

وجوابه: لا نسلّم أنّ إباحتهما بالأمر؛ بل بقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة، ٢/٢٧٥] و﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة، ٥/٤]. ولو سلّم فليس من محلّ النزاع؛ لأنه الأمرُ المطلقُ عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه، وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب، وهي أنّ منفعة الأمر بالبيع والاصطياد تعود إلى العباد. فلو ثبت به الوجوبُ[1] لعاد على موضوعه بالنقض، ولهذا فُهمت[2] في الكتابة عند المداينة والإشهادِ عند المبايعة مع عدم تقدّم الحظر.

والمختار عندنا الوجوب؛ لأنّ الأدلة المذكورة للإيجاب لا تفرّق بين الوارد بعد الحظر وغيره.

فإن قيل: تلك الأدلة إنما هي في الأمر المطلق، والورود بعد الحظر قرينة على أنّ المقصود رفع التحريم؛ لأنه المتبادر إلى الفهم، وهو حاصل بالإباحة، والندب والوجوب زيادة لا بدّ لها من دليل؛

قلنا: الأمر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل **وجوبِ** قتلِ شخصٍ كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله، **ووجوبِ** الحدود بسبب الجنايات بعد حظرها، **ووجوبِ** الصوم والصلاة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكر، **ووجوبِ** الجهاد بعد انسلاخ الأشهر الحرم، فلو كان الورود بعد الحظر قرينةً مانعةً من الحمل على الوجوب لَمَا جاز الحملُ في هذه الصور.[3]

---

١ د: الوجود.
٢ وفي هامش م: أي: الإباحة، «منه».
٣ د: الصورة.

1.4.1.6. Fiil Vücûbu Gerektirmez

Musannif, ikinci özel oluşa dayandırdığı meseleye de şu sözüyle işaret etmiştir: Aynı şekilde fiil de vücûbu gerektirmez.

Burada fiil ile Hz. Peygamber'in beşer olarak yaptığı, zelle olarak sadır olan, kendine mahsus olan ve mücmelin beyânı[1] olanların dışında kalan fiilleridir. İbn Süreyc, Istahrî,[2] İbn Ebî Hüreyre,[3] Hanbelîler ve Mu'tezileden bir grup fiilin de vücûbu gerektirdiği görüşünü benimsemiştir.

Bil ki, usul âlimleri, emir sözcüğünün sîgada hakikat olduğu konusunda ittifak ettikten sonra fiil hakkındaki kullanımı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Az önce isimleri zikredilenler, emrin sîga ile fiil arasında lafzen müşterek olduğu görüşünü tercih etmişler. Öyle ki, fiilin vücûbu gerektirdiğini ispat için başka deliller zikretseler de fiilin sîga gibi vücûbu gerektirdiğini bu asla dayandırmışlardır. Bundaki amaçları şu noktaya dikkat çekmektir: Fiilin vücûbu gerektirmesi, sîganın vücûbu gerektirdiğini gösteren delillere dayanır ve aynı delillerle sabit olmasının yanısıra müstakil bir delille de sabittir. Diğer bir amaçları da emrin sîgada olduğu gibi fiilde de hakikat olduğu varsayılsa bile îcâba ancak sîganın delâlet edeceği şeklinde kendilerine yöneltilebilecek itirazı gidermektir.

Onlar, kabul ettikleri asla şu âyetleri delil göstermişlerdir: "*Firavunun emri, düzgün değildi.*" (Hûd, 11/97). Burada Firavunun *emri* ile *fiili* kastedilmektedir. Zira âyette *rüşd* ile nitelenen onun fiilidir. Bunun yanında "*Onların işleri aralarında meşveret iledir.*" (Şûrâ, 42/38), "*Emir konusunda tartıştınız.*" (Âl-i İmrân, 3/152), "*Allah'ın emrine şaşıyor musun*?" (Hûd, 11/73) ve benzeri âyetleri de gerekçe göstermişlerdir.

---

1 **Minhuvât:** Çünkü mücmelin beyânı olan fiil, mücmelin ifade ettiği vücûb, nedb ve ibâha üzere olur ki, bu durumda vücûb belirginlik kazanmaz.

2 **İstahrî:** Ebû Saîd Hasen b. Ahmed b. Yezîd b. Îsâ el-İstahrî (ö. 328/940). Hicrî 244 yılında İran'ın Fars bölgesindeki İstahr şehrinde doğmuştur. Yaşadığı dönemde Irak'taki Şâfiîlerin şeyhidir. *Kitâbü'l-Kadâ* (*Edebü'l-Kadâ*), *el-Ferâizü'l-Kebîr*, *eş-Şurût ve'l-Vesâik ve'l-Mehâdır ve's-Sicillât* önemli eserlerindendir. Bk. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 111; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, II, 74; Okuyucu, Nail, "İstahrî, Ebû Saîd", *DİA*, Ek-1/667-668.

3 **İbn Ebî Hüreyre:** Ebû Alî Hasen b. Hüseyin b. Ebî Hüreyre el-Bağdâdî (ö. 345/956). İbn Ebî Hüreyre ismiyle maruf olup zamanının önde gelen Şâfiî fakihlerindendir. Fıkhı Ebü'l-Abbâs İbn Süreyc ve Ebû İshâk el-Mervezî'den almıştır. *Şerhü'l-Müzenî* ve *el-Mesâil fi'l-Fürû'* isimli eserleri bulunmaktadır. Bk. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 112; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, II, 75; Köse, Saffet, "İbn Ebû Hüreyre", *DİA*, 19/434-435.

[المبحث السادس: الفعل لا يفيد الوجوب]

وأشار إلى فرع الاختصاص الثاني بقوله: (ولا) يكون (الفعل) أي: فعل الرسول صلى الله عليه وسلم سوى فعلِ الطبع والزلّةِ والمخصوصِ به وبيانِ المجمل[1] (موجِبًا) كما ذهب إليه ابن سريج والإصطخري[2] وابن أبي هريرة[3] ٥ والحنابلةُ وجماعةٌ من المعتزلة.

اعلم أنّ علماء الأصول بعد اتفاقهم على أنّ لفظ الأمر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل: فاختار المذكورون كونه مشتركًا بينهما لفظًا حتى فرّعوا عليه كونه موجِبًا كالصيغة وإن ذكروا لإثبات إيجابه أدلة أخرى تنبيهًا على أنه مع ابتنائِه عليه وثبوتِه بأدلته ثابتٌ بدليل مستقلّ، ودفعًا لِمَا يَرِدُ «أنّ الأمر على تقدير ١٠ كونه حقيقةً في الفعل أيضًا لا يدل على الإيجاب إلّا القول».

احتجّوا **على الأصل** بقوله تعالى ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود، ١١/٩٧] أي: فعله؛ لأنه الموصوف بالرشد، وقولِه تعالى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى﴾ [الشورى، ٤٢/٣٨] ﴿وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران، ٣/١٥٢] ﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [هود، ١١/٧٣] وأمثال ذلك.

---

١ وفي هامش م: فإنّ الفعل المبيّن للمجمل يكون على حسب ما يفيده المجمل من والوجوب والندب والإباحة ولا يتعيّن الوجوب، «منه».

٢ الإصطخري: هو أبو سعيد الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى الإصطخري (ت. ٣٢٧هـ/٩٤٠م)، شيخ الشافعية بالعراق، ومن مصنفاته «كتاب القضاء/أدب القضاء» و«الفرائض الكبير» و«الشروط والوثائق والمحاضر والسجلات». انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ١١١؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢/٧٤.

٣ ابن أبي هريرة: هو أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة البغدادي (ت. ٣٤٥هـ/٩٥٦م)، المعروف بـ«ابن أبي هريرة» أحد أئمة الشافعية، أخذ الفقه عن أبي العباس ابن سريج وأبي إسحاق المروزي، ومن مصنفاته «شرح المزني» و«المسائل في الفروع». انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ١١٢؛ وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢/٧٥.

Cevap: Bu âyetlerde geçen *emir* kelimelerinin fiil anlamında kullanıldığını biz de kabul ediyoruz. Ancak bunların *emir* diye isimlendirilmesi müsebbebin (fiil), sebebin (emir) ismiyle isimlendirilmesi itibariyle mecazdır. Çünkü fiil, emir ile vâcip ve sabit olur.

5 Onlar, kabul ettikleri *fer'e* de Hz. Peygamber'in "*Beni namaz kılarken gördüğünüz gibi namaz kılın.*" sözünü gerekçe olarak göstermişlerdir.

Cevap: Burada tâbi olmanın vâcip oluşu, Hz. Peygamber'in fiilinden değil, sözünden anlaşılmaktadır.

Âmidî ise *emir* kelimesinin söz ve fiil arasında manevî müşterek olduğu
10 görüşünü tercih etmiştir ki, bu konuda şöyle demiştir: "Tercihe şayan olan görüş, emir isminin özel söz (emir sîgası) ve fiil hakkında *mutavâtı'* olması olup müşterek olması ve ikisinden birinde mecaz olması değildir.

Bu görüş iki sebepten reddedildi. *Birincisi*, bu görüş önceki icmâyı delen sonradan ortaya çıkmış bir görüştür. *İkincisi*, *emir* ismi bu ikisi arasında *mu-*
15 *tavâtı'* olsaydı, söylendiğinde bundan ilk anlaşılan özellikle bu sîga olmazdı. Zira genel olanın özel olana hiçbir şekilde delâleti söz konusu olmaz.

1.4.1.7. Emir Sîgasının Nedb ve İbâhada Hakikat Olması

Diğer yandan usulcüler sîganın vücûb anlamında hakikat olduğu konusunda ittifak ettikten sonra bu sîga ile nedb veya ibâhanın kastedilmesi durumunda
20 bunun hakikat olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Yani ihtilaf konusu sîganın hakikat olup olmadığı konusundadır, emir sözcüğünün hakikat olup olmadığı konusunda değildir. Zira her iki taraftan ileri sürülen deliller bunu destekleyici nitelikte değildir. Nitekim birazdan yapılacak olan açıklama ile bu husus açıklığa kavuşacaktır.

25 *Denildi ki*, Fahrulislam Pezdevî, sîganın özellikle vücûb anlamında hakikat olduğunu ispat ettikten ve müşterek olmadığını ifade ettikten sonra[1] emrin, nedb ve ibâha anlamında hakikat olduğu görüşünü tercih etmiştir.[2] Aynı şekilde Pezdevî, "*Duhâ namazı ile emrolunmadım.*" ya da "*Bîd günlerinde*[3] *oruç tutmakla emrolunmadım.*" sözünde olduğu gibi emrin, nedb
30 veya ibâhada mecaz oluşunu, nefyin doğru olmasıyla gerekçelendirmiştir.[4]

1 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfu'l-Esrâr* şerhi ile), I, 109-110.
2 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfu'l-Esrâr* şerhi ile), I, 119.
3 Hadiste geçen *bîd günlerin*den maksat, her ayın 13, 14 ve 15. günleridir. Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 823; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XVIII, 266; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 173.
4 Bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 300-301.

والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الآيات بمعنى الفعل أنّ تسميته أمرًا مجازٌ باعتبار إطلاق اسم السبب على المسبّب بناءً على أنّ الفعل يجب بالأمر ويثبت به.

وعلى الفرع[1] بقوله صلى الله عليه وسلم {صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي}.

٥ **والجواب**: أنّ وجوب المتابعة إنما استفيد بقوله عليه الصلاة والسلام {صَلُّوا}، لا بفعله.

واختار الآمدي كونه مشتركًا معنويًّا حيث قال: «فالمختار إنما هو كون اسم الأمر متواطئًا في القول المخصوص والفعل، لا أنه مشترك ولا مجاز في أحدهما».[2]

وردّ بوجهين:

١٠ **الأوّل**: أنه قول حادث خارق للإجماع السابق.

والثاني: أنه لو كان متواطئًا لَمَا تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الإطلاق؛ إذ لا دلالة للعامّ على الخاصّ أصلًا.

[المبحث السابع: كون صيغة الأمر حقيقة إذا أريد بها الندب أو الإباحة]

(ثمّ) أي: بعد الاتفاق على أنّ الصيغة حقيقة في الوجوب (اختلفوا في كونها) أي: ١٥ الصيغة، لا الأمر؛ إذ لا يساعده الأدلة من الطرفين، كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

قيل: بعد ما أثبت فخر الإسلام كونَها حقيقةً في الوجوب خاصّةً ونفى الاشتراكَ[3] اختار كون الأمر حقيقة في الندب والإباحة.[4] وأيضًا قد استدل على كونه مجازًا بصحّة النفي

---

١ عطف على «على الأصل».
٢ الإحكام للآمدي، ١٣٧/٢.
٣ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ١٠٩/١-١١٠.
٤ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ١١٩/١.

Hâlbuki bu tür ifadelerde nefyin doğru olmasının, "*Duhâ namazı kılın.*" ya da "*Bîd günlerinde oruç tutun.*" sözlerindeki emrin mecaz olmasına bir delâleti yoktur. Dolayısıyla Pezdevî'nin bu sözü, ihtilafın emir sîgasında değil, *e-m-r* sözcüğünde olduğuna delâlet eder.[1]

5 *Derim ki*, birinciye verilecek cevap şudur: Sîganın özellikle vücûb anlamında mutlak hakikat olduğunu ispat etmesi ve müşterekliği nefyetmesi, sîganın nedb ve ibâhanın her birinde kâsır hakikat[2] olmasını tercih etmesine aykırı bir durum değildir. Nitekim bu durum açıktır.

İkinciye verilecek cevap da şudur: Emrin (*emr* sözcüğünün) bir anlamda 10 mecaz olması, aynı şekilde sîganın da o anlamda mecaz olmasını gerektirir. Zira her ne kadar tersini kabul eden varsa da sîganın hakikat olduğu yerde emrin (*emr* sözcüğünün), mecaz olduğunu kabul eden kimse yoktur. Sebebin sabit olmasıyla sonucun sabit olmasına istidlâlde bulunmanın doğruluğu konusunda hiçbir şüphe yoktur. Şöyle ki, Fahrulislam Pezdevî, şârihlerin de açıkladığı üzere 15 bu görüşü, *e-m-r* mânasına emir ile kastedilenin üçünden biri olduğunu -bu da vücûbdur- tercih ettikten sonra tercih etmiştir. Durum böyle iken Fahrulislam Pezdevî'nin sözünü zikredilen şeye hamletmek nasıl doğru olabilir!

Dolayısıyla ihtilafın, kendisiyle nedb veya ibâha kastedildiğinde (*e m r* sözcüğünün değil) sîganın hakikat olup olmadığı konusunda olduğu açığa çıkar.

20 Bir görüşe göre sîga *nedb* ve *ibaha* anlamında mecazdır. Çünkü bu iki anlam, sîganın hakikî anlamı olan *vücûb* anlamından başka bir anlamdır.[3]

Bu görüşe şöyle cevap verilmiştir: Parça, bütünden ayrı bir şey değildir. Çünkü parçanın bütünden ayrılması imkânsızdır. Bütünden ayrı olan iki anlamın ikisi de bütünde mevcut olup bu ikisinden her birinin, diğeri bu-25 lunmaksızın var olması mümkündür.

Bu cevaba da şöyle itiraz edilmiştir: Böyle bir şey, kesinlikle mecaz diye bir şeyin olmamasını gerektirir. Çünkü mecazda lafzın (melzûm), bir şeyden ayrılmayan bir anlam (lâzım) için kullanılabilir olması gerekir.

---

1 Pezdevî'nin sözlerine ilişkin olarak yapılan bu değerlendirme, Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, I, 300-301. Musannif ise Teftâzânî'nin Pezdevî'nin sözlerine ilişkin yaptığı değerlendirmeye katılmamakta ve tartışmanın e-m-r lafzında değil, emir sîgasında olduğunu ifade etmektedir.

2 **Minhuvât:** Nitekim Fahrulislâm, bunun kâsır hakikat olduğunu açıkça belirtmiştir.

3 Pezdevî bu görüşü, Hanefîlerden Kerhî ve Cessâs'a nisbet eder ki, Hanefîlerde hâkim olan anlayış budur. Biraz sonra musannifin de belirteceği üzere Pezdevî bu konuda Hanefîlerin genelinden ayrılarak bunun hakikat olduğunu ancak hakikat olduğunu ileri süren diğer usulcülerden farklı olarak bunun eksik bir hakikat olduğu görüşündedir. Bk. Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* ile), I, 119.

مثل «ما أُمِرْتُ بصلاة الضحى» أو «صوم[١] أيام البِيضِ»،[٢] ولا دلالة فيه على كون {صَلُّوا} أو {صُومُوا} مجازًا، فدل كلامه على أنّ الخلاف في «أ م ر» لا الصيغة.[٣]

أقول: الجواب عن الأوّل: أنّ إثباتَ كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصّة، ونفي الاشتراكِ لا ينافي اختيارَ كونها حقيقةً قاصرةً[٤] في كل من الندب والإباحة ٥ كما لا يخفى.

وعن الثاني: أنّ كون الأمر مجازًا في معنًى يستلزم كون الصيغة أيضًا مجازًا فيه؛ إذ لا قائل بكون الأمر مجازًا حيث تكون الصيغة حقيقةً وإن قيل بعكسه. ولا شكّ في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، على أنه إنما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالأمر بمعنى «أ م ر» على ما صرّح به الشرّاح ١٠ واحدًا هو الوجوب، فكيف يصحّ حملُ كلامه على ما ذُكر.

فظهر أنّ الخلاف إنما هو في كون الصيغة (حقيقةً إذا أريد بها الندبُ أو الإباحةُ).

فقيل: مجاز؛ لأنهما غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي.[٥]

وأجيب: بأنّ الجزء ليس غيرًا للكل لامتناع انفكاكه عنه، والغيران موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر.

١٥ **واعترض عليه**: بأنه يوجب أن لا يوجد المجاز[٦] أصلًا؛ إذ لا بدّ فيه من إطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفكّ.

---

١ د: وصوم.

٢ أيام البيض: وهي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من كل شهر. انظر: القاموس المحيط للفيروزابادي، ٨٢٣؛ تاج العروس للزبيدي، ٢٦٦/١٨؛ النهاية في غريب الحديث لابن الأثير، ١٧٣/١.

٣ هذا ما قاله التفتازاني في التلويح [انظر: ٣٠٠/١-٣٠١] على قول فخر الإسلام البزدوي، ولكنّ المصنف يرى أنّ الخلاف في صيغة الأمر، لا في «أ م ر».

٤ وفي هامش م: وقد صرّح فخر الإسلام بأنه حقيقة قاصرة، «منه».

٥ هذا ما نسبه البزدوي إلى الكرخي والجصاص، وهو المشهور عند الحنفية، لكن البزدوي ذهب إلى أنّ الصيغة إذا أريد بها الندب أو الإباحة حقيقة قاصرة في الندب والإباحة. انظر: أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ١١٩/١.

٦ ف ر: مجاز.

Derim ki, beyân âlimlerinin de açıkladığı üzere mecaz konusunda dikkate alınan gereklilik, ayrılmanın imkânsızlığı anlamında değil, tâbi olma anlamında bir gerekliliktir. Bundan hiçbir şekilde mecazın bulunmaması sonucu nasıl çıkıyor! Evet, bu açıklamaya "Bu, ayrılmayan anlamında hariçteki lazım bir anlamda kullanılan lafzın hakikat olmasını gerektirir." şeklinde bir itiraz yöneltilmesi mümkündür. Çünkü bu açıklamaya göre bu hariçteki lazım anlam lafzın ifade ettiği anlamın dışında bir anlam değildir.

Diğer bir görüşe göre sîga nebd ve ibâha anlamında hakikattir. Fahrulislam Pezdevî bu görüşü tercih etmiştir.[1] Çünkü nedb ve ibahanın anlamı, vücûbun bir kısmı olmasıdır. Zira vücûb, terk etmede sıkıntı olmakla birlikte yapılmasında sıkıntının bulunmamasından ibarettir. Tıpkı *insan* lafzının kör için kullanılmasında ve çoğul lafzın kapsamındaki bazı fertler için kullanılmasında olduğu gibi anlamlarından bir kısmında kullanılan emir sîgası, eksik olsa da bu anlamda hakikattir.

Bu görüş iki gerekçeyle reddedilmiştir:

Birincisi: Bütünün, parça için kullanılması mecazın meşhur yollarından biridir.

İkincisi: Fiili terk etmenin câiz olması, nedb ve ibâha anlamının bir parçası olup bununla nedb ve ibâha vücûba zıt olur.

Birinci itiraza şu şekilde cevap verilmiştir: Istılahta tartışma olmaz. Dolayısıyla Fahrulislam Pezdevî'nin, diğer Hanefî usulcülerin mecaz diye isimlendirdiği bir şeyi, *kâsır hakikat* şeklinde terimleştirmesi mümkündür.

İkinci itiraza ise *Tenkîh* sahibi Sadruşşerîa şu şekilde cevap vermiştir: Bu durumda emir sîgası, nedb ve ibâha anlamının tamamında kullanılmamakta, aksine ikisinin ortak cüzü olan fiilin cevazı anlamında kullanılmaktadır. Her ikisinde de fiili terk etmenin câiz olması, emrin terk etmenin haramlığına delâletinin bulunmaması ile sabit olmaktadır.[2]

Sadruşşerîa'nın bu açıklamasına şöyle bir itiraz yöneltilmiştir: Bu takdirde emrin anlamı, nedb ve ibâha olmaz, aksine emrin anlamlarından olmayan başka bir şey olur. Fiilin yapılmasının câiz olmasının, emrin kullanıldığı anlamlardan biri olduğu kabul edilse bile tartışma, fiilin yapılmasının câiz olması konusunda değil, aksine nedb ve ibâha konusunda bir tartışmadır.

---

1 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfu'l-Esrâr* şerhi ile), I, 119.

2 Sadruşşerîa'nın bu açıklaması için bk. *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile) I, 299-304.

أقول: المعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعيّة، لا امتناعُ الانفكاك كما صرّح به أرباب البيان، فمن أين يلزم انتفاء المجاز. نعم، يَرِدُ عليه أنه يوجب أن يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفكّ حقيقةً؛ لأنه ليس غير الملزوم بهذا التفسير.

٥ **وقيل**: حقيقة، واختاره فخر الإسلام؛[1] لأنّ معناهما بعضٌ من الوجوب؛ لأنه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك، والشيء في بعض معناه حقيقةٌ وإن كانت قاصرةً كالإنسان في الأعمى والجمعِ في بعض الأفراد.

ورُدّ بوجهين:

الأوّل: أنّ إطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز.

١٠ **الثاني**: أنّ جواز الترك جزءٌ منهما، وبه يباينانه.

الجواب عن الأوّل: أنه لا مشاحّة في الاصطلاح، فيجوز أن يصطلح على تسمية بعض ما يسمّيه القوم مجازًا حقيقةً قاصرةً.

وأجاب صاحب **التنقيح**[2] **عن الثاني**: بأنّ الأمر غير مستعمل في تمام الندب والإباحة؛ بل في جواز الفعل الذي هو جزؤهما، وجواز الترك إنما يثبت بعدم ١٥ دلالة الأمر على حرمة الترك.

وأورد عليه: أنّ معنى الأمر حينئذ لا يكون ندبًا ولا إباحةً؛ بل شيئًا آخر ليس من معانيه. وعلى تقدير أن يكون منها فليس الكلام فيه؛ بل فيهما.

---

١ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ١/١١٩.
٢ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ١/٢٩٩-٣٠٤.

Bu itiraza verilen cevap şudur: Tartışma, sîgada söz konusu olduğunda usulcülerin "Emir, nedb veya ibaha içindir." sözlerinin anlamının, "Sîga, fiilin yapılmasının cevazına ve terkinin cevazına nedb söz konusu olduğunda mercûh olarak veya ibâha söz konusu olduğunda da eşit olarak delâlet eder." şeklinde olması mümkün değildir. Çünkü sîganın, fiilin yapılmasını talep için olduğu kesin olup fiilin terkinin cevazına kesinlikle bir delâleti söz konusu değildir. Aksine usulcülerin bu sözünün anlamı, sîganın, fiili terk etmenin cevazına bir delâleti olmaksızın, nedb ve ibâhadan ilk kısma yani bu iki anlam ve vücûb anlamı için cins konumunda olan fiilin yapılmasının cevazına delâlet edeceğidir. Fiilin terk edilmesinin câiz olması şeklindeki bu cevaz ise terk etmenin haramlığına ilişkin bir delilin bulunmaması sebebiyle sabit olur.

Denirse ki, usulcüler, emir sîgasıyla nedb veya ibâhanın kastedildiğini açıkça belirtmişlerdir. Onların bu sözünün, nedb ve ibâhanın ilk kısmına (fiilin yapılmasının cevazına) hamledilmesinde bir zaruret bulunmamaktadır. "Emir sîgası, nedb ve ibâhanın terkinin cevazı şeklindeki ikinci kısma delâlet etmez." sözüyle hakikat olarak buna delâlet etmeyeceği kastediliyorsa bunun bir anlamı yoktur veya mecaz olarak buna delâlet etmeyeceği kastediliyorsa bu da kabul edilmez. Hal böyle iken kesin olarak fiilin taleb edilmesi için konulmuş olan lafzın, ikisini fiilin yapılmasının cevazı konusunda ortak kılan bir anlam sebebiyle, mercûh veya eşit olarak fiilin terk edilmesine onay vermekle ve terk edilmesine izin vermekle birlikte fiilin taleb edilmesinde mecazen kullanılması neden câiz olmasın!

Deriz ki, mecazen kullanılmasının da bir yolu yoktur. Çünkü bu açıklamaları, *aslan* kelimesinin cesur kişiyi ifade etmede kullanıldığını ve *aslan* kelimesinden cesur kişinin kastedildiğini belirtmeleri gibidir. Zira *aslan* kelimesinin cesur kişi hakkında kullanılması, insanın *cesur*un fertlerinden olması açısından olup, *aslan* kelimesinin insanın *nâtık* niteliği gibi özsel niteliklerine delâlet etmesi açısından değildir. Burada birleştirici anlam, fiilin yapılmasının cevazı ve bu konudaki izin olunca emir sîgasının nedb ve ibâhada kullanılması, bu ikisinin fiilin yapılmasının cevazının ve bu konudaki iznin fertlerinden olması açısındandır. Tıpkı *aslan* kelimesinin *cesur* anlamında kullanılıp bunun insan olduğunun karine ile bilinmesinde olduğu gibi -nedbde terkinin mercûh olarak câiz olması ya da ibâhada mercûh olmaksızın eşit olarak câiz olmasıyla birlikte- fiilin yapılmasının câiz olmasının hususiyeti karineyle sabit olur.

وجوابه: أنّ النزاع إذا كان في الصيغة لا يمكن أن يكون معنى قولهم «الأمر للندب أو الإباحة» «أنها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحًا أو مساويًا» للقطع بأنها لطلب الفعل، ولا دلالة لها على جواز الترك أصلًا؛ بل معناه «أنها تدل على الجزء الأوّل منهما»، أعني: جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما ٥ وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك، وإنما يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك.

فإن قيل: قد صرّحوا بإرادة الندب أو الإباحة بالأمر، ولا ضرورة في حمل كلامهم على الجزء الأوّل منهما. وما ذكر «أنّ الأمر لا يدل على الجزء الثاني» إن أريد بحسب الحقيقة فغير مفيد، أو المجازِ فممنوعٌ. لِمَ لا يجوز أن يُستعمل ١٠ اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزمًا في طلب الفعل مع إجازة الترك والإذنِ فيه مرجوحًا أو مساويًا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل؛

قلنا: لا سبيل إليه بطريق المجاز أيضًا؛ لأنّ ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال «الأسد» في الإنسان الشجاع وإرادتِه منه، فإنّ ذلك من حيث إنه من أفراد الشجاع، لا إنّ لفظ «الأسد» يدل على ذاتيات الإنسان كـ«الناطق»، فإذا كان ١٥ الجامع ههنا هو جواز الفعل والإذنُ فيه كان استعمال الأمر في الندب والإباحة من حيث إنهما من أفراد جواز الفعل والإذنِ فيه،[1] ويثبت خصوصيّة كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة كما أنّ «الأسد» يستعمل في الشجاع، ويعلم كونه إنسانًا بالقرينة.

---

١ ف – كان استعمال الأمر في الندب والإباحة من حيث إنهما من أفراد جواز الفعل والإذن فيه.

Denirse ki, ifade edilenlerden ortaya çıkan sonuç şudur: Nedb ve ibâhada kullanılan emir sîgasının anlamı, terkinin câiz görülmesi kaydıyla fiilin yapılmasının câiz görülmesidir ki, bu anlamın, vücûbun bir parçası olması imkânsızdır.

Deriz ki, burada bir imkânsızlık bulunmamaktadır. Çünkü "terkin câiz görülmesi" şeklindeki kayıt, "fiilin yapılmasının câiz görülmesi" şeklinde kayıtlananın dışında bir anlamdır. Dolayısıyla nedb ve ibâhadaki fiilin yapılmasını câiz görme, vücûbdaki câiz görme ile -söz konusu kayıt açısından birbirinden ayrı olsa da- zât bakımından örtüşür. Bu yüzden Fahrulislâm Pezdevî "*İbaha ve nedbin anlamı*, -yani bu ikisinin sîgası ile kastedilen anlamı- *takdir açısından vücûbun bir parçasıdır; sanki bu parça, eksik (kâsır) bir parça olup vücûba aykırı değildir.*"[1] demiş, "Nedb ve ibâha vücûbun bir parçasıdır, dolayısıyla eksik bir hakikat olup vücûba aykırı değildir." dememiştir. Bu nokta üzerinde düşünülmesi gerekir.

1.4.1.8. Vücûbun Neshinden Sonra Emrin Durumu

Emir sîgasıyla vücûb kastedilip Şâfiî'ye göre cevaz kalacak şekilde bu vücûb neshedildiğinde -bize göre değil, çünkü ileride geleceği üzere bize göre vücûbun neshedilmesi, cevazın da neshedilmesini gerektirir- ona göre sîga, cevaz konusunda hakikat olmadığı gibi mecaz da olmaz. Çünkü vücûba delâlet eden emrin fiilin cevazına delâlet etmesi, hakikatin tazammun yoluyla sabit olan anlamına delâletidir, mecazın, mecazî anlamına delâleti değildir. Zira bu durumda emir sîgasının konulduğu anlamın dışında kullanımı söz konusu değildir. Hâlbuki bu ikisi,[2] kullanımın fer'i olup kullanımdan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre vücûbun neshedilip cevazın kalması durumunda lafız (emir sîgası), iki farklı görüş açısından bakıldığında mecaz ya da eksik hakikat olmaz ki, lafzın, aynı kullanımda hakikatten mecaza dönüşmesi gibi bir sonuç çıksın!

1.4.1.9. Emir Sîgasının Tekrara Delâleti ve Bu Konudaki Görüşler

Umum, tekrar, husus ve bir kere yapmaya ilişkin karineden mutlak olan emir, ister bir vakit ile kayıtlansın veya bir şarta bağlansın ya da bir vasıf ile tahsis edilsin isterse tüm bunlardan soyutlansın tekrarı gerektirmez. Burada *mutlak* ile kastedilen, belirtilen karineler ile kayıtlı olmayan emirdir. Dolayısıyla bu belirtilen şeyler ile kayıtlanması buna aykırı değildir. *Tekrar* ile kastedilen fiilin tekrar yapılmasıdır ki, bu da emrin bir kere yapıldıktan sonra farklı zamanlarda tekrar yapılmasıdır.

---

1 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* ile), I, 119.

2 **Minhuvât:** Yani hakikat ve mecaz, kullanımın fer'idir.

فإن قيل: غاية ما لزم ممّا ذكر أن يكون معنى صيغة الأمر في الندب أو الإباحة[1] تجويزَ الفعل المقيّدَ بتجويز الترك، وهو يمتنع أن يكون جزءًا من الوجوب؛

قلنا: لا امتناع؛ لأنّ القيد خارج عن المقيّد، فيتّحد التجويزُ الذي في الندب والإباحة والتجويزُ الذي في الوجوب ذاتًا وإن تَغَايَرَا اعتبارًا، ولهذا قال فخر الإسلام ٥ رحمه الله تعالى: «إنّ معنى الإباحة والندب -أي: المراد بصيغتهما- من الوجوب بعضُه في التقدير، كأنّه قاصرٌ لا مغايرٌ»،[2] ولم يقل «من الوجوب بعضُه فيكون قاصرًا لا مغايرًا»، فليتأمّل.

[المبحث الثامن: حكم الأمر بعد نسخ الوجوب]

(وأمّا إذا أريد) بصيغة الأمر (الوجوبُ فنُسِخَ) ذلك الوجوب (حتى بقي الجوازُ ١٠ عند الشافعي) لا عندنا، فإنّ نسخ الوجوب يوجب نسخَ الجواز عندنا كما سيجيئ إن شاء الله تعالى (فلا مجاز) في الجواز (أيضًا) أي: كما لا حقيقة فيه عنده؛ لأنّ دلالة أمر الوجوب على جواز الفعل دلالةُ الحقيقة على مدلولها التضمّني، لا دلالةُ المجاز على مدلوله المجازي لانتفاء الاستعمال، وهما فرعُه.[3] فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاءِ الجواز لا يصير اللفظ مجازًا أو حقيقةً قاصرة على اختلاف ١٥ الرأيين حتى يلزم انقلابُ اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز في إطلاق واحد.

[المبحث التاسع: موجب الأمر المطلق في حكم التكرار والآراء فيه]

(ومطلقه) عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرّة سواء وُقِّتَ بوقت أو عُلِّق بشرط أو خُصِّص بوصف أو جُرِّد عنها، فإنّ المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة، فلا ينافيه التقيّد بما ذكر (لا يقتضي التكرارَ) أي: تكرار الفعل، وهو وقوعه ٢٠ مرّة بعد أخرى في أوقات متعدّدة.

---

١ م د: معنى صيغة الأمر أو الإباحة؛ ف ر: معنى صيغة الندب أو الإباحة. والمثبت هو الموافق للسباق والسياق.
٢ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ١/١١٩.
٣ وفي هامش م: أي: الحقيقة والمجاز فرع الاستعمال، «منه».

Umumu ile kastedilen ise fertlerine şâmil olmasıdır. Bu ikisi (tekrar ve umum), emrin kapsamına dâhil olan fertlerin mükellef tarafından bir anda gerçekleştirmesinin imkânsızlığı sebebiyle "*Namaz kılın*!" ve "*Oruç tutun*!" gibi emirlerde birbirinden ayrılmaz. Buna karşılık tekrarın değil, sadece umumun kastedilmesinin mümkün olması sebebiyle kocanın karısına söylediği "Kendini boşa!" gibi emirlerde ise birbirinden ayrılır. Şeriatın emirlerinin geneli, umumun tekrarı gerektirdiği emirlerdir. Bu yüzden metinde meselenin ifade edilişinde musannif *tekrar* kelimesini zikretmekle yetinmiştir. İki kavramın birbirinden farklı olması ve genel olarak birbirinden ayrılmasının doğru olması dikkate alınarak bazen meselenin ifade edilişinde *tekrar*la birlikte *umum* kelimesi de zikredilir. Musannif, metinde *mutlak emir* demiştir, çünkü belirtilen karineler ile kayıtlı olan emir, ittifakla karinelerin delâlet ettiği şeyi ifade eder. İhtilaf ise mutlak emir konusunda olup bu konuda dört görüş vardır:

Birinci görüş: Mutlak emir, fertler hakkında umumu, zaman konusunda da tekrarı gerektirir.

Umumu gerektirmesi, emrin lâm-ı târif ile marife olan masdara delâlet etmesi sebebiyledir. Çünkü mesela اضْرِبْ emri, haber verme kastıyla değil, inşâ kastıyla söylenen أَطلبُ منك الضربَ sözünün kısaltılmış halidir.

Bu gerekçeye verilecek cevap şudur: *ed-darb* masdarındaki marifelik ilave bir anlam olup ancak delil ile sabit olur. Bunu sabit kılacak herhangi bir delil de yoktur.

Tekrarı gerektirmesi ise şundan dolayıdır: Dili bilen birisi olduğu halde Akra' b. Hâbis[1] hac konusundaki emirden tekrarı anlamıştır. Zira Hz. Peygamber "*Ey insanlar! Allah, size haccı farz kılmıştır. O halde haccedin!*" dediğinde Akra' b. Hâbis "*Her yıl mı, ey Allah'ın Resûlü?*" demiştir.

Bu gerekçeye karşılık "Şayet tekrarı anlamış olsaydı sormazdı." denilemez.

Çünkü biz şöyle diyoruz: O, dinde zorluk olmadığını ve hac emrinin, gereği olan tekrara hamledilmesi durumunda büyük bir güçlük doğacağını bildiği için söz konusu emir kendisine problemli göründü ve bunun üzerine sordu.

1 **Akra' b. Hâbis:** Akra' b. Hâbis b. İkâl b. Muhammed b. Süfyân et-Temîmî (ö. 33/653-54). Mecûsî olup önce müellefe-i kulûb içinde yer alırken daha sonra Müslüman olan sahâbîdir. Mekke'nin fethine, Huneyn gazvesine ve Taif seferine ve daha sonraki olaylara şahit olmuştur. Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 252; Kazancı, Ahmet Lütfi, "Akra' b. Hâbis", *DİA*, 2/285.

وأمّا عمومه فشموله أفرادَه، فيتلازمان في مثل {صَلُّوا} و{صُومُوا} لامتناع إيقاع الأفراد في زمان، ويفترقان في مثل «طلّقي نفسك» لجواز أن يقصد العموم، لا التكرار. وعامة أوامر الشرع ممّا يستلزم فيه العمومُ التكرارَ، فلهذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر «التكرار». وقد يُذكر العمومُ أيضًا نظرًا إلى تغاير المفهومين ٥ وصحّةِ افتراقهما في الجملة. وإنما قال «ومطلقه»؛ لأنّ المقيّد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق، وإنما الخلاف في الأمر المطلق، ففيه أربعة مذاهب:

الأوّل: أنه يوجب العمومَ في الأفراد، والتكرارَ في الأزمان.

أمّا العموم: فلدلالته على مصدر معرّف باللام؛ لأنّ «اضْرِبْ» مختصر من «أطلبُ منك الضربَ» على قصد الإنشاء، لا الإخبار.

١٠ **وجوابه**: أنّ التعريف زائد لا يثبت إلّا بدليل، ولا دليل.

وأمّا التكرار: فلأنّ الأقرع[1] بن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرارَ من الأمر بالحجّ حيث قال «أَكلّ عامٍ يا رسول الله» حين قال عليه السلام {يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ اللهُ عَلَيْكُمْ الْحَجَّ فَحُجُّوا}.

لا يقال: لو فهم لَمَا سأل؛

١٥ **لأنا نقول**: علم أنه لا حرج في الدين، وأنّ في حمل الأمر بالحجّ على موجَبه من التكرار حرجًا عظيمًا، فأشكل عليه فسأل.

---

١ جميع النسخ: أقرع بن الحابس.

الأقرع بن حابس: هو الأقرع بن حابس بن عقال بن محمد بن سفيان التميمي (ت. ٣٣هـ/٦٥٣-٥٤)، صحابي، وهو من المؤلفة قلوبهم وقد حسن إسلامه وقد كان مجوسيًا، وشهد فتح مكة وحنينًا والطائف. وقيل: إنه قتل باليرموك في عشرة من بنيه. انظر: الإصابة لابن حجر، ٢٥٢/١.

Bu gerekçeye verilecek cevap şudur: Onun bu soruyu sorması, tekrarı anladığını göstermez. Çünkü namaz ve oruç gibi bazı ibadetlerin, sebebinin tekerrür etmesiyle tekerrür ettiğini, iman gibi bazılarının da tekerrür etmediğini görmesinden dolayı haccın sebebi olan Kâbe'nin tekerrür etmeyen bir şey olmasının ve edâsının şartı olan vaktin tekerrür etmesinin kendisine karışık gelmiş olması ve bu yüzden sormuş olması mümkündür.

İkinci görüş: Bu, Şâfiî'nin görüşü olup yukarıda geçen Akra' b. Hâbis'in sorusundan dolayı mutlak emir, umumu ve tekrarı gerektirmez, fakat buna ihtimali vardır şeklindedir. Şu anlamda ki mutlak emir, bir kere veya daha fazla olsun mutlak olarak fiilin talep edilmesi içindir. Diğer yandan örneğin اضْرِبْ emri أَطْلُبُ مِنْكَ ضَرْبًا veya افْعَلْ ضَرْبًا sözünün kısaltılmış halidir. Burada masdar nekire olarak getirilmiştir, çünkü daha önce geçtiği üzere marifelik ilave bir anlam olup ancak delil ile sabit olur. İspattaki nekire ise husus ifade eder. Fakat karinenin delâletiyle masdarın marife olarak takdir edilmesi de ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla karineye bağlı olarak umum ifade eder, emredenin iradesi gereğince de husus ifade eder. Buna verilecek cevap biraz sonra gelecektir.

Üçüncü görüş: Bazı âlimlerimizin görüşü olup mutlak emrin tekrara ihtimali yoktur. Ancak Allah Teâlâ'nın "*Eğer cünüb iseniz iyice temizlenin.*" (Mâide, 5/6) sözünde olduğu gibi bir şarta bağlı olması ya da Allah Teâlâ'nın "*Güneşin (batıya) meyletmesinden gecenin karanlığına kadar namazı kıl.*" (İsrâ, 17/78) sözünde olduğu gibi bir vasfın sabit olmasıyla kayıtlı olması müstesnadır ki, ikinci âyette namaz kılma emri, *dulûk* vasfının gerçekleşmesi ile kayıtlanmıştır.

Buna verilecek cevap şudur: Bu tür emirlerde tekrar, bir şarta bağlı veya bir vasıfla kayıtlı emrin mutlaklığından değil, müsebbebin yenilenmesini gerektiren sebebin yenilenmesinden dolayı gerekli olur.

Bu cevaba şu şekilde itiraz edilmiştir: Oruç, namaz gibi ibadetlerin edâsı, tekrar üzere vâciptir. Bu durumda tekrar ya sebeplere (vakitlere) ya da emirlere izafe edilir. Birincisi bâtıldır, çünkü edânın vücûbu sebebe izafe edilmez. Dolayısıyla ikincisi, yani emirlere izafe edilmesi belirginlik kazanır.

Bu itiraza da şu şekilde cevap verilmiştir:[1] Burada sebepler ile kastedilen, zannedildiği gibi mahza sebepler değil, illetlerdir. Sebebin illet için kullanılması yaygındır. Bu durumda cevap veren sanki şöyle demiş olmaktadır:

1 Bu cevap *el-Muğnî* şarihi Kââni'ye aittir.

وجوابه: أنّ السؤال لا يدل على ذلك لجواز أن يكون لوجدانه بعضَ العبادات متكرّرًا بتكرّر سببه كالصلاة والصوم، وبعضَها غيرَ متكرّر كالإيمان فاشتبه عليه أنّ سببه[1] ما لا يتكرّر وهو البيت، والوقتُ شرط لأدائه.

الثاني: وهو مذهب الشافعي، أنه لا يوجب العموم والتكرار، لكنّه يحتمله بمعنى أنه لطلب الفعل مطلقًا مرّة أو أكثر لِمَا مرّ من سؤال الأقرع؛ ولأنه مختصر من «أطلب منك ضربًا» أو «افْعَلْ ضربًا» مثلًا؛ لأنّ التعريف زائد لا يثبت إلّا بدليل كما سبق، والنكرة في الإثبات تخصّ، لكن يحتمل أن يقدّر المصدرُ معرفةً بدلالة القرينة، فيفيد العموم فيخصّ بحسب الإرادة، وسيأتي جوابه.

الثالث: وهو مذهب بعض علمائنا، أنه لا يحتمل التكرار إلّا إذا كان معلّقًا بشرط كقوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة، ٦/٥] أو مقيّدًا بثبوت وصف كقوله تعالى ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء، ٧٨/١٧]، قيّد الأمر بالصلاة بتحقّق وصف الدلوك.

وجوابه: أنّ التكرار في أمثال هذه الأوامر إنما يلزم من تجدّد السبب المقتضِي لتجدّد المسبَّب، لا من مطلق الأمر المعلّق بشرط[2] أو المقيّد بوصف.

واعترض:[3] بأنّ أداء العبادات كالصوم والصلاة مثلًا واجبٌ على سبيل التكرار، فلا يخلو إمّا أن يكون مضافًا إلى الأسباب أو إلى الأوامر، والأوّل باطل؛ لأنّ وجوب الأداء لا يضاف إلى السبب، فتعيّن الثاني.

وأجيب:[4] بأنّ المراد بالأسباب ههنا العلل، لا الأسبابُ المحضةُ كما ظُنّ، وكثيرًا ما يطلق السبب على العلة، فكأنّه قال

---

١ م د: السبب
٢ وفي التلويح: أو المعلّق بشرط.
٣ م د: اعترض.
٤ المجيب هو القاءاني.

"İbadetlerden tekerrür edenler, bu ibadetleri gerektiren emirler sebebiyle değil, illetlerinin tekerrür etmesiyle tekerrür etmektedir." İlletlerin tekerrür etmesi de şöyle açıklanmıştır: Allah Teâlâ "Kişi, zânî ise onu recmet!" dese zinâyı recmin vücûbunun illeti kılmış olur. Hiç şüphe yok ki, illetin tekerrür 5 etmesi, ma'lûlün de tekerrürünü gerektirir.

Derim ki, bu cevap problemi gidermez. Çünkü bu cevabın özeti şudur: Oruç ve namazda yenilenen sebep, vakittir. Edânın tekrarlanan vücûbu, vakte izafe edilmez ki, edânın vücûbu, vaktin tekerrür etmesi ile tekerrür etsin! Edânın vücûbu ancak emre izafe edilir. Emir ise tekerrür eden bir şey 10 değildir. Dolayısıyla bu durumda emrin tekrarı gerektirdiği belirginleşir. Vaktin *sebep* olarak isimlendirilmesinden vazgeçilip *illet* diye isimlendirilmesi de bu problemi gidermez.

Cevap konusunda doğru olan, edânın vücûbunun tekrarının emre izafe edilmesi olduğunun tercih edilmesidir. Ancak bu, bir emrin tekrara delâlet 15 ettiği ya da tekrara ihtimali olduğu anlamında olmayıp aksine şu anlamdadır. Emir, oruçta vaktin başına, namazda ise vaktin sonuna yönelmiş olarak dikkate alınır, vaktin tekerrürü ile emrin yönelmesi tekerrür eder, emrin yönelmesinin tekerrürüyle de edânın vücûbu tekerrür eder. Buna ilişkin daha fazla açıklama inşallah biraz sonra gelecektir.

20 **Dördüncü görüş:** Âlimlerimizin genelinin görüşü olup mutlak emir, tekrarı gerektirmez ve ister bir şarta bağlı olsun ya da bir vasıf ile kayıtlı olsun ister olmasın hiçbir şekilde tekrara ihtimali de yoktur. Aksine cinsin en azı üzerinde gerçekleşir. Yani fiilin cinsinin en azı üzerinde gerçekleşir ki, bu da belirginleşmesinden dolayı mükellefin emre uyan sayılabileceği en alt 25 miktardır. Ve mahza sayıya ihtimali bulunmayan masdar anlamını içermesinden dolayı da cinsin tamamına ihtimali vardır. Yani delilinin -bu da niyettir- bulunması sebebebiyle müsemmanın kemali olmasından dolayı cinsin tamamı üzerinde gerçekleşir. *İçermesinden dolayı* ifadesi, mutlak emrin tekrarı gerektirmediğinin ve tekrara ihtimalinin bulunmadığının illetidir. 30 Masdarın sayıya ihtimalinin bulunmaması, hür kadının boşanmasındaki "iki" sayısı ve diğer cinslerdeki "üç" ve diğer sayılar gibidir. Masdarın sayıya ihtimalinin olmaması şöyledir: Masdar, müfreddir. Müfred ise sayı için kullanılmaz, aksine hakikat olarak veya itibarî olarak "bir" için kullanılır.

«وما تكرّر من العبادات فبتكرّر عللها، لا بالأوامر الموجِبة لتلك العبادات»، وبيّن ذلك بأنّ الله تعالى لو قال «إِنْ كَانَ زَانِيًا فَارْجُمْ» فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم، ولا شكّ أنّ تكرّر العلة يستلزم تكرّر المعلول.

أقول: هذا لا يدفع الإشكال؛ لأنّ حاصله: أنّ السبب المتجدّد في الصوم ٥ والصلاة هو الوقت، ووجوب الأداء المكرّر لا يضاف إلى الوقت حتى يكون تكرّره بتكرّره، وإنما يضاف إلى الأمر، وهو ليس بمتكرّر، فتعيّن اقتضاؤه التكرارَ، ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت سببًا إلى تسميته علةً.

فالصواب في الجواب أن يختار إضافة تكرار وجوب الأداء إلى الأمر، لا بمعنى أنّ الأمر الواحد يدل على التكرار أو يحتمله؛ بل بمعنى أنّ الأمر يُعتبر ١٠ متوجِّهًا في أوّل الوقت في الصوم وآخرِه في الصلاة، فبتكرّر الوقت يتكرّر توجّهُ الأمر، وبتكرّر توجّهه[١] يتكرّر وجوبُ الأداء، وسيأتي لهذا زيادة تحقيق إن شاء الله تعالى.

الرابع:[٢] وهو مذهب عامة علمائنا رحمهم الله تعالى: أنه لا يوجب التكرار (ولا يحتمله مطلقًا) أي:[٣] سواء علّق بشرط أو قيّد بوصف أَوْ لا؛ (بل يقع ١٥ على أقلّ الجنس) أي: جنس الفعل، وهو أدنى ما يُعدّ به ممتثِلًا لتعيّنه (ويحتمل كلَّه) أي: كل الجنس بدليله، وهو النية لكونه كمال المسمّى (لتضمّنه) -علة لعدم اقتضائه التكرارَ وعدمِ احتماله له- (مصدرًا لا يحتمل محضَ العدد) كالاثنين في طلاق الحرّة والثلاثة وغيرها من الأعداد في سائر الأجناس، وذلك لأنّ المصدر مفرد، والمفرد لا يقع على العدد؛

١ ف ر: التوجه.
٢ ف ر: والرابع.
٣ م د - أي.

Hakikat olarak "bir" için kullanılması, "bir"in kesin olarak belirgin olması sebebiyledir. İtibarî "bir" için kullanılması, fertlerin toplamı olması açısından toplam için kullanılmasıdır. Zira aynı özelliğe sahip fertlerden oluşan toplam, diğer cinsler dikkate alındığında tek cins olup masdarın, müsemmânın tamamı olmasından dolayı itibarî olarak tek şey olan cins, ihtimal dâhilindedir.

Burada masdarın sayı için kullanılmadığı konusuyla ilgili cevaplanması gereken bazı itirazlar vardır:

Birincisi: Masdarın müfred olmasıyla fert için konulduğu kastediliyorsa bu, kabul edilemez. Arap dili âlimleri, masdarın cins olması açısından cins için konulduğunda icmâ ettikleri[1] halde bu nasıl kabul edilebilir! Eğer masdarın lafzının, tesniye ve çoğul olmayan anlamında müfred olduğu kastediliyorsa bu, müsellemdir, fakat bu da masdarın sayıya ihtimalinin bulunmasına aykırı değildir. Cins için konulmamış olsaydı, ancak bu takdirde masdarın sayıya ihtimalinin bulunmasına aykırı olurdu.[2]

Cevap: Masdarın müfred olmasıyla kastedilen tesniye ve çoğulun karşıtı olan müfred olup bunun sayıya ihtimalinin bulunmadığını reddetmek, sırf muhalefetten başka bir şey değildir. Çünkü burada *ihtimal* ile kastedilen mücerret olarak masdarın sayı için kullanılmasının câiz oluşu değil, aksine masdarın sayı için kullanılmasının ve masdar ile sayının kastedilmesinin doğru olmasıdır. Azıcık aklı olan açısından açıktır ki, -mahiyet olması açısından-mahiyet için konulan masdarın, -sayı olması açısından- sayıya delâleti yoktur. Zira âmmın kesinlikle hâssa delâleti söz konusu olmaz ve masdarın sayı için kullanıldığına delâlet eden herhangi bir haricî delil de mevcut değildir. Dolayısıyla masdarın sayı için kullanılması kesinlikle doğru değildir.

İkincisi: Müfredin sayı için kullanılmayacağını kabul etmiyoruz. Çünkü umûm ve istiğrak edatlarından bir şeye bitişen müfred, *fertlerin toplamı* anlamına değil, *her bir fert* anlamına gelir. Eğer bunun da *itibarî bir* olduğunu iddia ediyorsan bizim ulaşmak istediğimiz sonuç da budur. Çünkü biz, emrin umum ve tekrara ihtimali ile fiilin fertlerinden her birinin gerçekleştirilmesinin kastedilmesi dışında bir şeyi kastetmiyoruz.[3]

---

1 **Minhuvât:** İhtilaf, masdar dışındaki *adam* ve *at* gibi cins isimlerde söz konusudur.
2 Bu itiraz, *el-Muğnî* şarihi Kâânî tarafından dile getirilmiştir.
3 Bu itiraz, Teftâzânî tarafından dile getirilmiştir. Bk. *et-Telvîh*, I, 307-308.

بل على الواحد حقيقةً لتعيّنه بتيقّنه أو اعتبارًا، أعني: المجموع من حيث هو مجموع، فإنه جنس واحد من الأجناس، فيُحْتَمَلُ[١] لكونه كمال المسمّى.

وههنا أبحاث:

الأوّل: أنه إن أريد بكون المصدر مفردًا أنه موضوع للفرد فممنوع. كيف، وقد ٥ أجمع[٢] أهل العربية على كونه موضوعًا للجنس من حيث هو هو.[٣] وإن أريد أنّ لفظه مفردٌ بمعنى أنه ليس بتثنيةٍ ولا جمعٍ فمسلّم، ولكنّه لا ينافي احتمال العدد، وإنما ينافيه لو لم يكن موضوعًا للجنس.[٤]

الجواب: أنّ المراد به مقابل المثنّى والمجموع، والمنعُ مكابرة؛ لأنّ المراد بالاحتمال ليس مجرّدَ جواز إطلاقه عليه؛ بل صحّة استعماله فيه وإرادتِه منه. ولا ١٠ يخفى على ذي مُسْكَةٍ أنّ الموضوع للطبيعة من حيث هي هي لا دلالة له على العدد من حيث هو هو؛ إذ لا دلالة للعامّ على الخاصّ أصلًا، ولا دليل خارجيًّا يدل عليه، فلا يصحّ استعماله فيه قطعًا.

الثاني: لا نسلّم أنّ المفرد لا يقع على العدد، فإنّ المفرد المقترن بشيء من أدوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد، لا بمعنى مجموع الأفراد. فإن زعمتَ أنه ١٥ أيضًا واحد اعتباري فهو المطلوب؛ إذ لا نعني باحتمال الأمر للعموم والتكرار سوى أنه يُراد إيقاعُ كل فرد من أفراد الفعل.[٥]

---

١ كذا ضبط المصنف في م.
٢ ر: اجتمع.
٣ وفي هامش م: وإنما الخلاف فيما عدا المصدر من أسماء الأجناس كـ«رجل» و«فرس».
٤ أورد هذا الاعتراض القاءاني، «منه».
٥ أورد هذا الاعتراض التفتازاني. انظر: التلويح، ١/٣٠٧-٣٠٨.

Cevap: Bu müfredin *her bir fert* anlamında olması, istiğrak edatından kaynaklanmaktadır. Bizim tartıştığımız mesele ise istiğrak edatı bulunmayan müfreddir. Bu ikisinin birbiriyle ne alakası var!

Üçüncüsü: Şayet müfred olan masdarın sayıya ihtimali olmasa "Kendini iki talak ile boşa!", "Üç gün veya her gün oruç tut!" ve benzeri örneklerde bu müfredin sayı ile açıklanması doğru olmazdı.

Bu itiraza şöyle *cevap* verilmiştir: Biz, bunun açıklama olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine bu, lafzı, lafzın mutlak halinin ihtimalinin bulunmadığı bir şey ile değiştirmedir. Bu yüzden fakihler, "Talakın gerçekleşmesi konusunda sîgaya sayı bitiştiğinde talak, sîga ile değil, sayı lafzı sebebiyle gerçekleşir. Öyle ki, bir kimse hanımına 'Seni üç talakla boşadım.' veya 'Seni bir talakla boşadım.' dese ve bu sözleri söylerken sayıyı zikretmeden önce hanımı ölse talakın hiçbiri gerçekleşmez." demişlerdir. Nitekim Şemsüleimme Serahsî böyle demiştir.[1]

Bu cevaba şöyle itiraz edilmiştir:[2] Bunun değiştirme olması, müfred olan masdarın "bir"e delâlet ettiğini kabul ettikten sonra problemlidir. Çünkü "bir" müfred olan masdarın gereğidir. Bu durumda sayının masdara bitişmesi nasıl değiştirme olur! Aksine bu pekiştirmedir.

Bu itiraza verilecek *cevap* şudur: "Bir"in masdarın gereği olmasıyla masdarın dilde "bir" için konulduğu kastedilmemektedir. Zira bu, Arap dili âlimlerinin icmâsına aykırıdır. Aksine bununla kastedilen, "bir"in zımnında gerçekleşmesi açısından masdarın örfen cinste kullanılmasıdır ki, bu, hükümlerin varlığı açısından cinste carî olmasının zorunluluğundan kaynaklanır. "Bir", cinsin, zımnında gerçekleştiği şeyin en alt miktarı olup bundan daha fazlasına bir delil bulunmayınca "bir" masdarın örfen gereği haline gelir. Konuşan her ne zaman masdarla yetinirse bundan, masdarın örfî gereğini kastettiği anlaşılır. Masdara sayı eklediğinde ise bundan, masdarın mutlak lugavî anlamını kastettiği anlaşılır. Mutlakın kayıtlanmasının değiştirme hatta tebdîl olduğunda ise hiç şüphe yoktur. Üçüncü itiraza cevap verenin[3] ifadesi, bu belirttiğimiz hususa işaret etmektedir. Zira o, "Bu, lafzı, lafzın mutlak halinin ihtimalinin bulunmadığı bir şey ile değiştirmedir." demiştir ki, burada *lafzın mutlaklığı* ile örfün delâletinden ve lugavî anlamına hamledilen kullanım karinesinden mücerret olan lafız kastedilmektedir.

1 Serahsî, *Usûl*, I, 23.
2 Bu itiraz, *el-Muğnî* şarihi Kâânî'ye aittir.
3 Musannifin kastettiği kişi Teftâzânî'dir. Bk. *el-Telvîh*, I, 307.

الجواب: أنّ كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد إنما هو من أداة الاستغراق، وكلامنا في المفرد العاري عنها، فأين أحدُهما عن الآخر.

الثالث: أنه لو لم يحتمل العددَ لَمَا صحّ تفسيره به مثل «طلّقي نفسك اثنين» و«صُمْ ثلاثة أيّام» أو «كل يوم»[١] ونحو ذلك.

٥ **وأجيب**: بأنا لا نسلّم أنه تفسيرٌ؛ بل تغييرٌ إلى ما لا يحتمله مطلقُ اللفظ، ولهذا قالوا: إذا قرن بالصيغة ذكرُ العدد في الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته «طلّقتك ثلاثًا» أو «واحدةً» وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء. كذا قال شمس الأئمة.[٢]

واعترض عليه:[٣] بأنّ هذا بعد التسليم مشكل؛ لأنّ الواحد موجَبُه، فكيف يكون ١٠ اقترانه به تغييرًا؛ بل يكون تقريرًا.

وجوابه: أنه ليس المراد بكون الواحد موجَبَه أنه موضوع له في اللغة؛ فإنه مخالف لإجماع أهل العربية؛ بل إنه يُستعمل عرفًا في الجنس من حيث تحقّقه في ضمن الواحد ضرورةَ أنّ الأحكام إنما تجري عليه من حيث وجوده. ولـمّا كان الواحد أدنى ما يتحقّق الجنس في ضمنه ولم يُوجد دليل على أَزْيَدَ منه صار موجَبَه عرفًا، ١٥ فمتى اقتصر المتكلّم على المصدر عُلم أنه أراد موجَبَه العرفي. وأمّا إذا زاد عليه العدد عُلم أنه أراد معناه اللغوي المطلقَ. ولا شكّ أنّ تقييد المطلق تغيير؛ بل تبديلٌ. وإلى ما ذكرنا يشير عبارة المجيب[٤] حيث قال: «إلى ما لا يحتمله مطلقُ اللّفظ» أي: اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه اللغوي.

---

١ د – أو كل يوم.
٢ أصول السرخسي، ١/٢٣.
٣ المعترض هو القاءاني.
٤ المجيب هو التفتازاني. انظر: التلويح، ١/٣٠٧.

1.4.1.10. Tekrarı Gerektirmemesi Açısından İsm-i Fâil Emir Gibidir

Masdar anlamına delâlet eden her ism-i fâil de aynı şekildedir. Yani tekrarı gerektirmemesi ve tekrara ihtimalinin bulunmaması konusunda masdar anlamına delâlet eden her ism-i fâil de emir gibidir.

Musannifin ism-i fâili, *masdar anlamına delâlet eden* diye kayıtlaması, *Hâris* ve *Kâsım* gibi özel isim haline gelmiş ism-i fâillerden kaçınmak içindir. Çünkü usulcülere göre muteber delâlet, sadece zihnin yöneldiği değil, konuşanın iradesine uygun olan delâlettir.

Masdar anlamına delâlet eden ism-i fâilin örneği, sirkat âyetindeki *sârik* ism-i fâilidir. *Sârik* lafzı ile sabit olan masdarın sayıya ihtimali bulunmayınca bununla hakikî anlamda *bir kere* yapma kastedilmiştir. Burada masdarın itibarî anlamda "bir"e, yani hırsızdan sadır olacak olan bütün hırsızlıklara ihtimali yoktur. Çünkü bu, bin defa da çalsa hırsızın elinin ancak ölüm anında kesilmesine yol açar ki, icmâ sebebiyle böyle bir şey bâtıldır. Bir kere çalmak ile ancak bir el kesilir. Bu da ya sağ eldir veya sol eldir ya da belirleme olmaksızın ikisinden biridir. İcmâ, kavlî ve fiilî sünnet ve İbn Mes'ûd *radıyallâhu anh*ın "*İkisinin sağ ellerini kesin.*" kırââtı -çünkü kırââtlar birbirini tefsir eder- sebebiyle kesilecek elin sağ el olduğu belirginleşmiştir. O halde zorunlu olarak kesilecek elin sol el ya da belirleme olmaksızın ikisinden biri olması kastedilmiş olmaz. Dolayısıyla Şâfiî'nin "İkinci kere hırsızlık yaptığında âyet, hırsızın sol elinin kesileceğine delâlet eder." şeklindeki görüşü zayıftır.

Denildi ki, hüküm bir ve hadise de aynı olduğunda ittifakla mutlak mukayyede hamledilir.

Derim ki, Şâfiî'nin, burada mutlakı mukayyede hamletmemesinin nedeni böyle bir durumda mutlakın mukayyede hamlinin ihtimal dâhilinde olmaması değil, daha önce geçtiği üzere mütevâtir olmayan kırââtlarla amel etmemesidir.

1.4.1.11. Vakit Açısından Emrin Kısımları

1.4.1.11.1. Mutlak Emir ve Sonucu

Emir, vakit açısından ya mutlaktır ya da vakitle mukayyeddir. *Mutlak emir*, kendisi ile yapılması istenilen fiilin, daha sonra yerine getirilmesi halinde kazâ sayılacağı bir vakit ile kayıtlanmayan emirdir. Bazen bu tarife *ya da meşru olmayan* kaydı eklenir. Bu durumda hac emri, birinci tarife göre mutlak, ikinci tarife göre vakitle kayıtlı emir olur. Keffaret oruçları, mutlak nezirler ve Ramazan orucunun kazâsı ise ağır basan görüşe göre mutlak emrin kısımlarına dâhildir.

[المبحث العاشر: اسم الفاعل كالأمر في عدم اقتضاء التكرار وعدم احتماله]

(وكذا) أي: كالأمر في عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له (كل اسم فاعل دل عليه) أي: على المصدر.

قيّد به احترازًا عن اسم فاعل جُعل عَلَمًا كـ«الحارث» و«القاسم»،[1] فإنّ الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة للإرادة، لا التفات الذهن فقط.

وذلك كـ«السارق» في آية السرقة، فإنّ المصدر الثابت بلفظ «السارق» لـمّا لم يحتمل العدد أريد بها المرّة، ولا احتمالَ ههنا للواحد الاعتباري أعني: كل السرقات التي تُوجد منه؛ لأنه يؤدّي إلى أن لا تقطع يده وإن سرق ألف مرّة إلّا عند الموت، وذلك باطل بالإجماع، فبالمرّة الواحدة لا تقطع إلّا يد واحدة، فهي إمّا اليمنى أو اليسرى أو أعمُّ منهما. والأُولَى متعيّنة بالإجماع وبالسنة قولًا وفعلًا وقراءةِ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ﴿فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا﴾ [المائدة، ٥/٣٨]؛ إذ القراءات تفسّر بعضها بعضًا،[2] فلا تكون اليسرى والأعمّ مرادًا ضرورةً، فقول الشافعي رحمه الله تعالى «إنّ الآية تدل على قطع يسرى السّارق في الكرّة الثّانية» يكون ضعيفًا.

قيل: مع أنّ الحكم واحدٌ والحادثة واحدةٌ وفيه يحمل المطلقُ على المقيّد اتّفاقًا.

أقول: إنما لم يحمل الشافعي المطلقَ على المقيّد ههنا لِمَا سبق أنه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة، لا لأنه لا يحمل في مثل هذه الصورة.

[المبحث الحادي عشر: أقسام الأمر من حيث الوقت]

[القسم الأول: الأمر المطلق عن الوقت وحكمه]

(وهو) أي: الأمر (إمّا مطلق عن الوقت) وهو الذي لم يتقيّد المطلوب به بوقت يكون الإتيان به بعده قضاءً، وقد يُزاد «أو غير مشروع». فعلى الأوّل يكون أمر الحجّ مطلقًا، وعلى الثاني موقّتًا. وأمّا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالأظهر أنها من أقسام المطلق

---

١ م د: كالقاسم والحارث.

٢ ف ر: بعضها.

Nitekim *Mîzân* sahibi[1] bu görüşü benimsemiştir. Çünkü gündüz ile ilgili olması, orucun mefhûmuna dâhil olup oruç için kayıt değildir. Bu oruçların vakitle kayıtlı olan emrin kısımlarından sayılması ise görünüşten kaynaklanan kullanım serbestliğidir. Mesela zekât emri ve benzeri emirler yani sadaka-i fıtır, öşür ve keffaretlerle ilgili emirler böyle olup mutlaktır.

Bizden Kerhî, bazı Şâfiîler ve emrin gereğinin tekrar olduğunu kabul edenlerin aksine meşâyıhımızın, Şâfiîlerin çoğunluğunun ve kelamcıların genelinin kabul ettiği doğru olan görüş, bunun yani mutlak emrin İmâmeyn arasından bir ihtilaf olmaksızın *fevr*i gerektirmediğidir. *Fevr*, mümkün olan ilk vakitte edânın gerekli olmasıdır. Öyleki, bu vakitten sonraya ertelenmesi sebebiyle mükellefe kınanır.

Muhaliflerin gerekçesi, "*Sana emrettiğim halde seni secde etmekten alıkoyan nedir*?" (A'râf, 7/12) âyetidir. Şöyle ki, Allah Teâlâ, emir, mutlak olmasına rağmen hemen secde etmediği için İblîs'i -Allah ona lanet etsin- kınamıştır. Şayet mutlak emir, fevr için olmasaydı, İblîs'e kınama yönelmezdi.

Bu gerekçeye şu şekilde cevap verilmiştir: Biz, âyetteki fevrin emirden anlaşıldığını kabul etmiyoruz. Aksine fevr, "*Fekaû lehû sâcidîn.* (*Hemen ona secdeye kapanın.*)" (Hicr, 15/29; Sâd, 38/72) âyetindeki *fâ* harfinden anlaşılmıştır.

Derim ki, muhakkik usulcüler, "*Cuma günü namaz için çağırıldığında Allah'ı anmaya koşun! (fes'av)*" (Cum'a 62/9) âyetinin, araya zaman aralığı girmeksizin hemen ezanın peşinden namaza gitmenin vâcip olduğuna kesin olarak delâletinin bulunmaması sebebiyle ceza için olan *fâ* harfinin hemen yapmaya delâletini reddetmişlerdir.

Doğrusu bu gerekçeye şöyle cevap verilmesidir: İblîs'e kınamanın yönelmesinin, hakkındaki isyan delilinin açığa çıkması sebebiyle olması mümkündür. Şöyle ki, o, kendisini de diğerlerini de içine alan emre uyan çoğunluğa muhalefet etmiştir. Ya da şöyle cevap verilmesidir: Bu emir yani "*Secde edin!*" emri, belirli bir süreyle kayıtlı bir emirdir ve bu süre içinde de İblîs tarafından emre uyma söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla muhaliflerin gerekçesinin, konuya ilişkin herhangi bir delâleti yoktur.

1 ***Mizân* sahibi:** Ebû Bekir Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144). Zamanının önde gelen Hanefî fakihi ve usulcüsü. Ebü'l-Mu'în en-Nesefî ve Sadrulislâm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin öğrencisi olmuştur. Yetiştirdiği öğrenciler arasında kızı, Fâtıma ve *Bedâi'u's-Sanâi'* musannifi Kâsânî önde gelenlerdir. Fıkha dair *Tuhfetü'l-Fukahâ*, fıkıh usûlüne dair *Mizânü'l-Usûl fî Netâicü'l-Ukûl* isimli eserleri meşhurdur. Bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 252; Günay, Hacı Mehmet, "Semerkandî, Alâeddîn", *DİA*, 36/470-471.

كما ذهب إليه[1] صاحب **الميزان**؛[2] لأنّ التعلّق بالنهار داخل في مفهوم الصوم، لا قيدٌ له، وعَدُّها من الموقّت تسامحٌ مبنيٌّ على الظاهر (كالأمر بالزكاة ونحوه) أي: الأمر بصدقة الفطر والعشر والكفارات.

(والصحيح) الذي عليه مشايخنا وأكثر أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين (أنه) أي: الأمر المطلق[3] (لا يوجب الفورَ) وهو لزوم الأداء في أوّل أوقات الإمكان بحيث يلحقه[4] الذمُّ بالتأخير عنه خلافًا للكرخي منّا وبعضِ أصحاب الشافعي والقائلين بأنّ موجَب الأمر التكرارُ.

لهم: قوله تعالى ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف، ١٢/٧] حيث ذمّ إبليس -لعنه الله تعالى- على ترك السجود في الحال مع كون الأمر مطلقًا، فلو لم يكن للفور لَمَا توجّه الذمّ إليه.

وأجيب: بأنا لا نسلّم أنّ الفور مستفاد من الأمر؛ بل من «الفاء» في قوله[5] ﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر، ٢٩/١٥].

أقول: قد منع المحققون دلالة «الفاء الجزائية» على التعقيب للقطع بأنه لا دلالة لقوله تعالى ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا﴾ الآية [الجمعة، ٩/٦٢] على أنه يجب السعيُ عقيب النداء بلا تراخ.

فالوجه أن يقال: توجّهُ الذمّ إليه يجوز أن يكون لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف جمهور الممتثلين بالأمر المتناوِل له ولهم، **أو يقال**: إنّ ذلك أمر مقيّد[6] بوقت معيَّن، ولم يُوجد فيه، فلا دلالة فيه على المطلوب.

---

١ د - إليه.
٢ صاحب الميزان: هو أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي (ت. ٥٣٩هـ/١١٤٤م)، وهو من كبار الحنفية، تفقه على أبي المعين النسفي وعلى صدر الإسلام أبي اليسر البزدوي، وتفقه عليه ابنته فاطمة والكاساني صاحب البدائع، ومن أهم مصنفاته «تحفة الفقهاء» في الفقه و«ميزان الأصول في نتائج العقول» في الأصول. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا، ٢٥٢.
٣ م د - المطلق.
٤ م: لا يلحقه.
٥ م د - قوله.
٦ ر: إنّ ذلك لأنه أمر مقيد.

Bizim bu konudaki gerekçemiz ise şudur: *Fevr*, varlığa ilişkin zaid bir durum olup -gelecek ile kayıtlanmanın değil, hâl ile kayıtlanmanın olmaması anlamında- *terâhî*nin aksine karineye ihtiyaç duyar. Asıl olan ise karineye ihtiyaç duymayandır. Aynı şekilde "Şimdi yap!", "Bir saat sonra yap!", "Bir gün sonra yap!" denilmesi doğrudur. Şayet mutlak emir, fevr için olmuş olsaydı, ikinci ve üçüncü örnek çelişkili bir ifade olurdu, birinci örnekte de tekrar söz konusu olurdu.

Bu gerekçeye şu şekilde itiraz edilmiştir: Birinci örnekteki *şimdi* ifadesinin beyân-ı takrîr, ikinci ve üçüncü örnekteki *bir saat sonra*, *bir gün sonra* ifadelerinin beyân-ı tağyîr olması mümkündür.

Birinci örnekteki ifadenin beyân-ı takrîr olmasının mümkün olduğu itirazına şu şekilde *cevap* verilmiştir: Şayet birinci örnekteki ifade, beyân-ı takrîr olsaydı, "Şimdi yap!" sözü, *şimdi* ile kayıtlanmadan önce olduğu gibi mutlaklığı üzere kalırdı. Çünkü *beyân-ı takrîr* öncekinin, sonraki bitişen ile pekiştirilmesinden başka bir şey değildir. "Yap!" sözünün mutlak, "Şimdi yap!" sözünün mukayyed olduğu konusunda icmânın oluşmuş olması, bunun beyân-ı takrîr olduğunu yalanlayan hususlardandır.

Derim ki, burada "Yap!" sözünün mutlaklığı ile lafzen mutlak oluş kastediliyorsa bu tamamdır. Fakat bunun da sağladığı bir fayda yoktur. Yok, eğer anlam açısından mutlak oluş kastediliyorsa *fevr görüşü*nü benimseyen bunu kabul etmemektedir. Bu durumda nasıl olur da icmâ iddiası doğru olur!

İki imam arasında yani Ebû Yûsuf ve Muhammed arasında bir ihtilaf olmaksızın mutlak emir fevri gerektirmez. Kerhî ve meşâyıhımızdan bir grup ise mutlak emrin Muhammed'in aksine Ebû Yûsuf'a göre fevri gerektirdiği görüşündedir. Doğru olan şu ki, bu konuda aralarında bir ihtilaf yoktur.

Hac konusundaki ikisi arasında vaki olan ihtilaf ise başlıbaşına bir ihtilaftır. Yani hac, Ebû Yûsuf'un kabul ettiği gibi fevrî olarak mı vâciptir yoksa Muhammed'in kabul ettiği gibi terâhî üzere mi vâciptir? İşte bu ihtilaf ileride açıklanacağı üzere fevr meselesiyle ilgisi olmayan ayrı bir ihtilaftır. Hac konusundaki bu ihtilafın ayrı bir ihtilaf olması ya Fahrulislam Pezdevî ve ona uyanların sözlerinden anlaşıldığı üzere mutlak emrin terâhî üzere olduğu ve hac emrinin de mutlak olduğu konusundaki bu ittifak sebebiyledir ya da Şemsüleimme Serahsî'nin kabul ettiği üzere hac emrinin mutlak olmamasından aksine vakit ile kayıtlı olmasından dolayıdır.

ولنا: أنّ الفور أمر زائد ثبوتي فيحتاج إلى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال، لا التقييد بالاستقبال، فما لا يحتاج إلى القرينة هو الأصل. وأيضًا صحّ أن يقال «افْعَلِ الساعةَ» أو «بعد ساعة» أو «بعد يوم»، فلو كان الأمر المطلق للفور لكان الثاني والثالث تناقضًا والأوّلُ تكرارًا.

٥ **واعترض**: بتجويز أن يكون الأوّل بيانَ تقريرٍ، والأخيران بيانَ تغييرٍ.

وأجيب عن بيان التقرير: بأنه لو كان كذلك لبقي عل إطلاقه كما كان قبل التقييد بـ«الساعة»؛ إذ ليس بيان التقرير إلّا تأكيد السابق باللاحق، وانعقاد الإجماع على أنّ «افْعَلْ» مطلقٌ، و«افْعَلِ الساعةَ» مقيّدٌ ممّا يكذّبه.

أقول: إن أريد الإطلاق لفظًا فمسلّم، لكنّه غير مفيد. وإن أريد معنًى فلا يسلّمه ١٠ القائل بالفور، فكيف يصحّ دعوى الإجماع.

(بلا خلاف بينهما) أي: بين أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى، وذهب الكرخي وجماعة من مشايخنا إلى أنه يوجب الفور عند أبي يوسف خلافًا لمحمد، والصحيح أنه لا خلاف بينهما ههنا.

(والخلاف) الواقع بينهما (في الحجّ) أنه هل يجب على الفور كما ١٥ ذهب إليه أبو يوسف أو على التراخي كما ذهب إليه محمد (ابتدائي) كما سيأتي بيانه. وكونُه ابتدائيًّا (إمّا[1] لهذا الوفاق) على أنّ الأمر المطلق للتراخي وأمر الحجّ مطلقٌ كما هو ظاهر كلام فخر الإسلام ومن تبعه (أو لعدم الإطلاق)؛ بل لتقيّده بالوقت كما ذهب إليه الإمام شمس الأئمة السرخسي

---

١ كلمة «إمّا» من الشرح في ف ر. وكذا في المرقاة.

Zira Serahsî önce "Ashabımızdan bazıları, mutlak emir konusundaki bu ihtilafı, haccın fevr üzere mi yoksa terâhî üzere mi olduğu konusunda ashabımız arasındaki maruf olan ihtilafa bağlamıştır."[1] demiş, ardından da şöyle demiştir: "Bana göre bu, bunu söyleyen tarafından yapılmış bir hatadır. Haccı edâ emri, mutlak değil, aksine Şevvâl, Zilkâde ve Zilhicce'nin on günü olan hac ayları ile kayıtlı bir emirdir."[2]

1.4.1.11.2. Mukayyed Emir ve Türleri

Vakitle kayıtlı emrin anlamı daha önce (mutlakın tarifinde zımnen) geçti. Mukayyed olması açısından vakit ile kayıtlı emrin kayıt dikkate alındığında birtakım kısımlara ayrılması söz konusu olunca musannif, bu kaydı altı kısma ayırdı -bunlardan bazıları hakikî kayıttır, bazıları ise kullanım genişliğinden dolayı kayıttır- ve şöyle dedi:

1.4.1.11.2.1. Vaktin Zarf, Şart ve Vücûbun Kendisi İçin Sebep Olması

Mukayyed emirde bu vakit ya edâ edilen ibadet için zarf, edâsı için şart ve vücûbun kendisi için sebep olur. Mesela namazın vakti böyledir. *Zarf* ile kastedilen vaktin, ibadetin farz kılınan süresiyle yetinildiğinde edâ edilen ibadetten fazla olmasıdır. *Edâsı için şart olması* yani fiilin, kazâ değil, edâ olması için vakit şarttır.

Denirse ki, vaktin, edâ edilen ibadet için zarf olması, edâ için şart olmasını da gerektirir, dolayısıyla şart olmasını ayrıca zikretmeye gerek yoktur.

Deriz ki, edâ edilen ile edâ vasfı dikkate alınmaksızın fiilin kendisi kastedilmişse fiilin vakit çıktıktan sonra gerçekleşmesi sebebiyle vaktin zarf olması, kesinlikle şart olmasını gerektirmez. Eğer bununla edâ edilen olması açısından edâ edilen kastedilmişse gerektirme tamamdır, fakat bu gerektirme, açık değildir ki, zikredilmeye ihtiyaç duyulmasın!

Vakit, edânın vücûbu için değil, vücûbun kendisi için sebeptir. Çünkü edânın vücûbu, vakit ile değil, inşallah ileride geleceği üzere hitapla sabittir.

Mesela namazın vakti böyledir. Çünkü namazın vakti, farz kılınan miktar ile yetinildiğinde namazdan fazla olması sebebiyle namaz için zarftır; vaktin, edâya dâhil olmaması ve edânın varlığı konusunda bir etkisinin bulunmamasına rağmen vakit, namazın edâsının kendisine bağlı olması sebebiyle şarttır ve vakit, namazın vücûbu için sebeptir.

---

1 Kastedilen kişi Kerhî'dir. Kerhî'nin mutlak emrin fevri gerektirdiği ve bunu da hac konusundaki ihtilafa bağladığı konusunda bk. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 105, 110. Serahsî, *Usûl*, I, 28.

2 Serahsî, *Usûl*, I, 29.

حيث قال: «من أصحابنا[1] من جعل هذا الفصل على الخلاف المعروف بين أصحابنا في الحجّ أنه على الفور أم على التراخي».[2] ثم قال رحمه الله: «وعندي أنّ هذا غلط من قائله، فالأمر بأداء الحجّ ليس بمطلق؛ بل هو موقّت بأشهر الحجّ وهي شوال وذو القعدة وعشرٌ من ذي الحجّة».[3]

[القسم الثاني: الأمر المقيد بالوقت وأنواعه وأحكامه]

(وإمّا مقيّد به) أي: بالوقت وقد مرّ معناه. ولـمّا كان تقسيم المقيّد من حيث هو مقيّد إلى الأقسام باعتبار القيد قسّم القيد إلى ستة أقسام بعضُها قيدٌ حقيقةً وبعضُها تسامحًا فقال:

[النوع الأول: كون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا لأدائه وسببا لنفس الوجوب]

(وهو) أي: ذلك الوقت (إمّا ظرفٌ للمؤدَّى) المراد به[4] ما يفضل عن المؤدّى إذا اكتفي على القدر المفروض، (وشرطٌ للأداء) أي: لأن يكون الفعل أداءً لا قضاءً.

فإن قيل: ظرفية الوقت للمؤدّى تستلزم شرطيته للأداء، فلا حاجة إلى ذكرها؛

قلنا: إن أريد بالمؤدّى نفسُ الفعل مع قطع النظر عن وصف الأداء فلا استلزام[5] قطعًا لتحقّقه بعد الوقت. وإن أريد به المؤدّى من حيث هو المؤدّى[6] فاللزوم مسلّم، لكنّه غير بيّن حتى يُستغنى عن ذكره.

(وسببٌ لنفس الوجوب) لا لوجوب الأداء، فإنه ثابت بالخطاب، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(كوقت الصلاة) فإنه ظرفٌ لها لفضله عنها إذا اكتفي بالقدر المفروض، وشرطٌ لأدائها لتوقّفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تأثيرِه في وجوده، وسببٌ لوجوبها.

---

١ م، د – من أصحابنا.
٢ المراد هو الكرخي. انظر: الفصول للجصاص، ٢/١٠٥، ١١٠؛ أصول السرخسي، ١/٢٨.
٣ أصول السرخسي، ١/٢٩.
٤ ف – به.
٥ ر: التزام.
٦ م، د – من حيث هو المؤدّى.

Vaktin namaz için sebep olduğu konusunda birtakım deliller zikredilmiştir ki, bunların en kuvvetlisi ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ (İsrâ 17/78) âyetidir. Çünkü *lâm* harfinde asıl olan anlam, vakit için değil, ta'lîl için olmasıdır. Vaktin namazın vücûbu için sebep olmasının anlamı şudur: Hakikî anlamda vâcip kılan, Allah Teâlâ olup ibâdetin, o vakitte var olma nimetine ve peşpeşe gelen diğer nimetlere karşı bir şükran olmasının yanısıra bizim açımızdan açık olması sebebiyle hükmü vakte bağlamıştır. Tıpkı mülkiyeti satın almaya, cinsel ilişkinin helalliğini nikâha ve benzeri diğer hükümleri, kolaylaştırmak amacıyla açık ve münasib olan şeylere bağladığı gibi. Dolayısıyla bize nispetle hüküm, bu şeylere izafe edilmiştir. Tıpkı ateşin yakmada müessir olduğu gibi bu şeyler, Allah'ın müessir kılmasıyla hükümde müessirdir.

Denirse ki, hüküm kadîm olup hâdis olan şeyler bunda müessir olmaz.

Deriz ki, kadîm olan ezelî vâcip kılmadır (îcâb). Vakit ise bunda müessir değildir. Vakit, ancak taalluk açısından vakte terettüb eden şeyde örneğin *vücûb*da müessirdir. Vakte terettüb eden *vücûb* ise hâdistir, dolayısıyla bir problem söz konusu değildir.

Zarfiyyetin sebebiyyete aykırı olmasından dolayı "Vücûb için sebep vaktin tamamı değil, vaktin bir parçasıdır, bu parça da vaktin ilk kısmıdır." dedik. "Zarfiyyetin sebebiyyete aykırı olmasından dolayı" sözü, "sebep vaktin bir parçasıdır dedik" sözünün illeti olduğu için metinde ona takdim edilmiştir. "zarfiyyetin sebebiyyete aykırı olmasından dolayı" yani vaktin tamamının edâ edilen fiil için zarf olmasının, vaktin tamamının vücûb için sebep olmasına aykırı olmasından dolayı da "sebep vaktin bir parçasıdır" dedik.

Zarfiyyetin sebebiyyete aykırılığı şöyledir: Vaktin zarf olması, vaktin edâ edilen fiili ihata etmesini, sebep olması ise vaktin (tamanının edâ edilen fiilden) önce olmasını gerektirir. Bu ikisinden birincisi sabittir. Çünkü üzerinde konuşulan konu, edânın durumu olup kazânın durumu değildir. Dolayısıyla ikincisi (vaktin tamamının sebep olması) söz konusu değildir.

Denirse ki; ihata edilen, müsebbebden ayrı olup aralarında bir aykırılık yoktur.

Deriz ki; evet aralarında bir aykırılık yoktur, fakat ihata edilen müsebbebi gerektirir. Çünkü vücûbdan önce edânın söz konusu olmadığında bir ihtilaf yoktur.

وقد ذُكِر له أدلةٌ أقواها قوله تعالى ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء، ٧٨/١٧]، فإنّ الأصل في «اللام» كونها للتعليل دون الوقتية. ومعنى سببيته لها أنّ الموجِب الحقيقي وهو الله تعالى رتّب الحكم عليه لظهوره -مع كون العبادة شكرًا لنعمة الوجود فيه ونِعَمٍ أخرى[١] متوالية فيه- كترتيبه سائر الأحكام على ٥ أمور ظاهرة مناسبة تيسيرًا كالملك على الشراء والحلِّ على النكاح ونحو ذلك، فيكون الحكم بالنسبة إلينا مضافًا إلى هذه الأمور، وهذه مؤثِّرة فيه بجعل الله تعالى كالنار في الإحراق.

فإن قيل: الحكم قديم، فلا يؤثّر فيه الحادث؛

قلنا: القديم هو الإيجاب الأزلي، والوقتُ ليس بمؤثِّر فيه. وإنما يؤثّر فيما ١٠ يترتّب عليه بحسب التعلّق كالوجوب مثلًا، وهو حادث، فلا إشكال.

قوله (ولمنافاة الظرفية للسببية) -علةٌ لقوله (قلنا) قُدّمت عليه- أي: لكون ظرفية كل الوقت للمؤدّى منافيةً لسببيته للوجوب **قلنا**: (السبب) للوجوب (جزءٌ) من الوقت، لا كلُّه.

ووجه المنافاة: أنّ ظرفية الوقت تقتضي الإحاطة، وسببيته التقدّم، وقد ثبت ١٥ الأوّل؛ لأنّ الكلام في الأداء لا القضاءِ، فانتفى الثاني.

فإن قيل: المحاط غيرُ المسبّب، فلا منافاة؛

قلنا: نعم، لكنّه يستلزمه؛ إذ لا أداء قبل الوجوب بلا خلاف.

---

١ م د: أخر.

Diğer yandan vücûbun sebebi olan bu parçanın, peşinden başlama söz konusu olsun ya da olmasın belirgin olarak vaktin ilk kısmı olması mümkün değildir. Aksi takdirde vaktin ilk kısmından sonra namaza ehil olan kimseye namaz vâcip olmaz. Bu ise icmâ ile bâtıldır. Aynı şekilde vücûb sebebi olan bu parçanın belirgin olarak vaktin son kısmı olması da mümkün değildir. Aksi takdirde müsebbebin sebebden önce bulunmasının imkânsızlığı yüzünden vaktin ilk kısmında namazın edâsı sahih olmaz. Sen de biliyorsun ki, vücûbdan önce edâ söz konusu olmaz.

Vaktin ne ilk kısmı ne de son kısmı belirginleşmediğine göre, her ne kadar sebebiyyet için belirginleşmese de sebebin, vaktin ilk kısmı olduğu açığa çıkar. Çünkü vaktin ilk kısmı mevcut olması yönüyle muârazadan uzaktır. Zira ma'dûm olanın mevcut olana muârazası uygun değildir. Ve yine vaktin ilk kısmından sonra namazın edâsı sahihtir. Şayet vaktin ilk kısmı sebep olmasaydı, edâ sahih olmazdı.

Kazâ söz konusu olduğunda ise önceki vaktin, kazâ için zarf olmaması sebebiyle zarfiyyetin sebebiyyete aykırılığının bulunmaması yüzünden "Kazâ hakkında sebep, vaktin tamamıdır." dedik.

Diğer yandan yani sebep, vaktin ilk kısmı olduktan sonra başlamanın başlangıcı, vaktin bu ilk kısmının hemen peşinden gelmek suretiyle bu kısmı, namaza başlama takip ederse Şâfiîlerin aksine sebebiyyet, peşinden namaza başlamanın söz konusu olduğu bu ilk kısımda takarrur eder. Çünkü vaktin bu ilk kısmına bitişik olma, onlara göre dikkate alınır. Şayet namazın başlangıcının vaktin ilk kısmına bitişik olduğunu farz edecek olsak, onlara göre namaz sahihtir, sebebin müsebbebden önce bulunmasının gerekliliğinden dolayı bize göre sahih değildir.

Denirse ki; zâtî öncelik[1] sebebiyyet konusunda yeterlidir.

Namaza başlamanın, vaktin ilk kısmına bitişik olması halinde namazın sahih olacağı şeklinde Şâfiî'den nakledilen rivayeti ve vaktin bölünemeyen bir parçasının namaza başlamadan önce bulunmamasının mümkün olduğunu kabul ettikten sonra *deriz ki*;

1 *Zâtî öncelik*, parmakların hareketi ile anahtarın hareketi örneğinde olduğu gibi her ne kadar sebep ile müsebbep aynı anda bulunsalar da müsebbebin sebebe ihtiyaç duyması yönüyle sebebin, zât bakımından önceliğinin olmasıdır. Burada müsebbep olan vücûbun varlığı, sebep olan vaktin ilk kısmına ihtiyaç duyduğu için vaktin ilk kısmının zât bakımından önceliği söz konusudur. Dolayısıyla namaza başlama, sebep olan bu ilk kısma bitişik olduğunda sebebin müsebbepten zât bakımından önceliği söz konusu olduğu için "sebebin müsebbepten önce gelmesinin gerekliliği" kuralı yerine gelmiş olur. Vidinî, *Takrîr-i Mir'ât*, 185.

ثم ذلك الجزء لا يجوز أن يكون **أوّلَ الوقت** على التعيين سواء وَلِيَهُ الشروعُ أو لا؛ وإلّا لَمَا وجبت على من صار أهلًا لها بعده، واللازمُ باطلٌ بالإجماع، **ولا آخِرَه** على التعيين؛ وإلّا لَمَا صحّ الأداء في الأوّل لامتناع التقدّم على السبب، وقد عرفتَ أنه لا أداء قبل الوجوب.

٥ وإذا لم يتعيّن الجزءُ الأوّل ولا الآخِرُ ظهر أنّ السبب (هو) الجزء (الأوّلُ) وإن لم يتعيّن للسببية **لسلامته** عن المزاحم؛ إذ المعدوم لا يصلح أن يكون معارضًا للموجود، **ولصحّة** الأداء بعده، ولو لم يكن سببًا لَمَا صحّ.

(ولانتفائها) أي: المنافاة[١] (في) حقّ (القضاء) بسبب انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا: هو) أي: السبب في حقّ القضاء (الكلُّ) أي: كل الوقت.

١٠ (ثمّ) أي: بعد ما كان السبب هو الجزء الأوّل[٢] (إن وَلِيَه) أي: ذلك الجزءَ (الشروعُ) بأن يقع أوّلُ الشروع بعد ذلك الجزء خلافًا للشافعية، فإنّ المقارنة به تعتبر عندهم، فإنْ فرضنا تَقَارُنَ أوّلِ الصلاة بأوّل جزء من الوقت صحّت عندهم، لا عندنا لوجوب تقدّم السبب على المسبَّب.

فإن قيل: التقدّم الذاتي كافٍ في السببية؛

١٥ **قلنا** بعد تسليم الرواية وإمكانِ أن لا يتقدّم جزءٌ لا يتجزّأ:

---

١ م د – أي: المنافاة.
٢ ر – الأول.

vaktin sebep olmasının anlamı, -senin de bildiğin gibi- ibadetin o vakitte var olma nimetine şükretme olmasıdır. Nimetin önceliği de şükrün gereklerindendir.[1]

Aksi takdirde yani vaktin ilk kısmını namaza başlama takip etmezse -Züfer'in aksine- sebebiyyet, sırasıyla yani birinciden ikinciye, sonra üçüncüye ve sonra diğerlerine intikal edecek şekilde bu kısımdan, kendisinden sonra iftitah tekbiri almayı mümkün kılacak bir kısım kalana kadar diğer kısımlara intikal eder.

Denirse ki; intikal, cevherlere ait bir özelliktir. Bu yüzden arazlarda ve itibarî şeylerde düşünülemez.

Deriz ki; şer'in kaidelerinde şer'î şeylerin cevher hükmünde olduğu sabittir. Dolayısıyla mülkiyet gibi şer'î şeylerde de intikal ve benzeri şeyler geçerlidir.

Metindeki *ilâ cüz'in* ifadesi, *tentekilü* fiili ile ilgilidir, *et-tahrîme* kelimesi de *yese'u* fiilinin mefulü olup mansuptur.

İntikal, namaza başlamanın vakit içinde olması için bu kısım[2] ile sınırlıdır. Bu da ya *Tarîkatü'l-Hilâf*[3] ve diğer eserlerde belirtilen "Kişi namaza vakit içinde başlasa ve vakit çıktıktan sonra tamamlasa bu, kazâ değil edâ olur." şeklinde mezhepte kabul edilen görüşten dolayıdır ya da "Güneşin durması ile vaktin uzamasının vehmedilmesi, kazânın vâcip kılınmasında yeterlidir." şeklinde ileride gelecek olan açıklamadan dolayıdır. Vaktin uzamasının vehmedilmesinin, ancak başlandıktan sonra olacağında ise şüphe yoktur.

Züfer'e göre ise intikal, ancak vaktin farzına imkân tanıyacak kısımda son bulur. Çünkü bu kısımdan sonrasına intikal, imkânsız ile yükümlü tutmaya götürür.

Bu görüşe şu şekilde cevap vermişlerdir: Bu kısımdan sonrasına intikalin, imkânsız ile yükümlü tutmaya götürmesi, ancak yapılması istenilen şeyin yükümlü olunan şeyin aynı -bu da edâdır- olması durumunda söz konusu olur. Fakat yapılması istenilen şey, kazânın gerekli olması için vücûbun zimmette gerçekleşmesi olduğunda böyle bir sonuca götürmez.

1 Yani sebebiyyet konusunda zatî öncelik yeterli olmayıp, sebebin varlık olarak da önceliğinin bulunması gerekir.

2 Yani intikal, kendisinden sonra tahrîmeyi mümkün kılacak bir kısım kalana kadarki kısımla sınırlıdır.

3 ***Tarîkatü'l-Hilâf***: Molla Hüsrev, bu esere birkaç yerde atıfta bulunmuştur. Abdülaziz Buhârî ise *Keşfü'l-Esrâr*'da (I, 93, 132; II, 348) *es-Sadru'l-Huccâc Kutbuddîn*, *el-İmâm el-Burğarî* ve *Şeyh Ebü'l-Mu'in* olmak üzere üç kişiye bu isimde eser nispet etmektedir. Bu ifadenin iktibas edildiği *Telvîh*'te (I, 398) de kime ait olduğu belirtilmemiştir. Burada kastedilen eserin Burğarî'ye ait olması muhtemeldir.

إنّ معنى سببية الوقت -كما عرفتَ- كونُ العبادة شكرًا لنعمة الوجود فيه، ومن لوازم الشكر سبقُ النعمة.

(تقرّرت) أي: السببية (فيه) أي: في الجزء الذي وَلِيَه الشروعُ؛ (وإلّا) أي: وإن لم يَلِهِ الشروعُ (تنتقل) أي: السببية عن ذلك الجزء ملتبسًا ذلك الانتقالُ (بالترتيب) ٥ بأن يكون إلى الثاني ثم إلى الثالث ثمّ وثمّ.

فإن قيل: الانتقال من خواصّ الجواهر، فلا يتصوّر في الأعراض والأمور الاعتبارية؛

قلنا: قد ثبت في قواعد الشرع أنّ الأمور الشرعية لها حكمُ الجواهر، فيجري فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره.

١٠ (إلى جزء) -متعلّق بـ«تنتقل»- (يسع ما بعده) أي: ما بعد ذلك الجزء (التحريمةَ) منصوب مفعول «يسع».

وإنما اقتصر الانتقال على هذا الجزء ليتأتّى الشروعُ في الوقت **إمّا** لِمَا ذُكر في **طريقة الخلاف**[1] وغيره أنّ المذهب هو أنه لو شرع في الوقت وأَتَمَّ بعد خروجه كان ذلك أداءً لا قضاءً، **وإمّا** لِمَا سيأتي أنّ توهّم امتداد الوقت بوقف الشمس كافٍ في ١٥ إيجاب القضاء، ولا شكّ أنّ توهّم الامتداد إنما يكون بعد الشروع.

(خلافًا لزفر رحمه الله)، فإنّ الانتقال ينتهي عنده إلى جزء لا يسع ما بعده إلّا فرض الوقت؛ لأنّ الانتقال إلى ما بعده يؤدّي إلى التكليف بالمحال.

وأجابوا عنه: بأنه إنما يؤدّي إليه لو كان المطلوب عينَ ما كُلِّف به، وهو الأداء. أمّا إذا كان المطلوب تحقّقَ الوجوب في الذمة ليلزم القضاء فلا.

---

١ طريقة الخلاف: ذكر المصنف هذا الكتاب في مواضع. وذكر عبد العزيز البخاري بهذا الاسم ثلاثة. أحدها للإمام البرغري ولعل مراد المصنف هنا هذا الكتاب، وثانيها للشيخ أبو المعين، وثالثها للصدر الحجّاج قطب الدين. انظر: كشف الأسرار، ٩٣/١، ١٣٢، ٣٤٨/٢. وذكر صاحب التلويح أيضًا هذا الكتاب بدون ذكر اسم مؤلفه.

Tenkîh sahibi şöyle demiştir: "Edâ için gerekli kudretin imkânının, kazânın vücûbu için yeterli olmayıp aksine kazânın vücûbu için edâ için gerekli kudretin varlığının şart olduğunu kabul etsek bile, edâ için gerekli kudretin varlığı, burada mevcuttur. Çünkü edânın vâcip olmasından önce bulunmak üzere ibadetlerin vücûbu için şart koşulan kudret, sadece sebep ve aletlerin elverişli olmasıdır ki, bu da mevcut olup hakikî anlamda tam kudret şart değildir. Çünkü hakikî anlamdaki tam kudret fiile bitişiktir. Zira tam illet, ma'lûle bitişik olan illettir. Şayet bu tam illet, zaman bakımından ma'lûlden önce olsa bu durumda ma'lûlün tam illetten sonraya kalması gibi bir sonuç çıkar."[1]

Tenkîh sahibinin bu söylediği tartışmaya açıktır:

Öncelikle bu söylediği, bundan sonra gelen konuda söylediği "Vaktin, vâcipten dar olması, vaki değildir. Çünkü böyle bir durum, kazâ maksadı dışında güç yetirilemeyen bir şey ile yükümlü tutmaktır."[2] sözüyle çelişmektedir.

İkinci olarak vakit, edânın şartı olduğu için edânın vasıtası konumundadır. Bu açıdan bakıldığında vaktin elverişli olması, -o vakit içinde yerine getirilmesi suretiyle- kendisi vasıtasıyla edâya ulaşmanın mümkün olacağı bir şekilde olmasıdır. Çünkü vasıtaların elverişli olmasının, kendileri vasıtasıyla istenilene ulaşmanın sahih olmasının dışında bir anlamı yoktur. Açıktır ki, sadece tahrîmeye imkân tanıyan vaktin, bu anlamda bir elverişliliği söz konusu değildir. Bu yüzden kabul konusunda izlenecek yol, *Tarîkatü'l-Hilâf*'ta belirtilen görüşün tercih edilmesidir.

Bu yüzden birincisinde Züfer'in aksine ve ikincisinde Şâfiî'nin aksine ehliyetin, bu kısımda ortaya çıkması ve aynı şekilde ehliyetin vaktin bu kısmında ortadan kalkması dikkate alınır. Bu, sebebiyyetin vaktin son kısmına intikal etmesinden kaynaklanan bir meseledir. *Ehliyetin ortaya çıkması* ile kastedilen, müslüman olmak, bülûğa ermek ve hayzın sona ermesi gibi mükellefin, yükümlü olduğu şeyi edâ etmesi için gereken ehliyetin ortaya çıkmasıdır. *Bu kısımda ortaya çıkması ile kastedilen* de vaktin bu son kısmıdır. Şöyle ki vaktin bu son kısmında kâfir müslüman olsa veya çocuk bülûğa erse ya da kadın hayızdan temizlense bunlara o vaktin namazını kazâ etmeleri vâcip olur.

1 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 382.
2 Sadruşşerîa, *et-Tenkîh*, I, 389.

قال صاحب **التنقيح**: «ولئن سلّمنا أنّ إمكان القدرة على الأداء غير كافٍ لوجوب القضاء؛ بل يشترط لوجوب القضاء وجودُ القدرة على الأداء، فوجود القدرة على الأداء حاصل ههنا؛ لأنّ القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدّمةً هي[1] سلامةُ الأسباب والآلات فقط، وهي حاصلة. ولا تشترط القدرة ٥ التامّة الحقيقية؛ لأنها مقارِنة للفعل؛ لأنّ العلة تكون مقارِنةً للمعلول؛ إذ لو كانت سابقةً زمانًا يلزم تخلّفُ المعلول عن العلة التامّة».[2]

فيه بحث:

أمّا أوّلًا: فلأنه مناقض لِمَا قال في الفصل الذي يلي هذا الكلام: «إنّ تضيّق الوقت عن الواجب غير واقع؛ لأنه تكليف بما لا يطاق إلّا لغرض القضاء».[3]

١٠ **وأمّا ثانيًا**: فلأنّ الوقت لكونه شرطًا للأداء آلةٌ له، وسلامته أن يكون بحيث يمكن أن يتوصّل به إليه بتأديته فيه؛ إذ لا معنى لسلامة الآلة[4] إلّا صحّة التوصّل بها إلى المطلوب. ولا يخفى أنّ هذا الوقت لا سلامة له بهذا المعنى، فالطريق في التسليم أن يُختار[5] ما ذكر في **الطريقة**.

(فيعتبر) تفريعٌ على انتقال السببية إلى الجزء الأخير (حدوثُ الأهلية) أي: أهلية ١٥ المكلّف لأداء ما كُلّف به كالإسلام والبلوغِ وانقطاعِ الحيض ونحو ذلك (فيه) أي: في ذلك الجزء من الوقت حتى إذا أسلم أو بلغ أو طهرت فيه يجب عليهم القضاء.

---

١ ف: وهي
٢ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ٣٨٢/١.
٣ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ٣٨٩/١.
٤ ر: لسلامة الأداء.
٥ م د: فالطريق في التسليم أن يختار في التسليم ما ذكر في الطريقة.

Ehliyetin ortadan kaybolması ile kastedilen, zikredilenlerin karşıtlarının ortaya çıkmasıyla ehliyetin kaybolmasıdır. Şöyle ki mükellef vaktin bu kısmına kadar edâya ehil olup, delirmesi veya -Allah korusun- irtidat etmesi ya da hayız görmesi sebebiyle ehliyeti ortadan kaybolsa bu vaktin namazını kazâ etmesi vâcip olmaz. Birinci durumda Züfer farklı görüştedir. Çünkü ona göre sebebiyyet, vaktin bu kısmına intikal etmediği için bu kısımda ortaya çıkan ehliyet dikkate alınmaz. Bu yüzden Züfer, vaktin bu kısmında ehliyete sahip olan kişiye kazânın vâcip olduğuna hükmetmemiştir. Çünkü edânın imkânsızlığı, kazânın da imkânsız olmasını gerektirir. Yukarıda Züfer'in bu görüşüne cevap verilmişti. İkinci durumda yani ehliyetin vaktin bu kısmında ortadan kaybolmasının dikkate alınması konusunda ve bir görüşe göre, aynı şekilde birinci durumda Şâfiî farklı görüştedir. Onun bu konudaki delili, Züfer'in delilinin aynısıdır.

İkinci kısımdaki ihtilafın gerekçesi şudur: Bedenî ibadetlerde edânın vâcipliği, Şafiî'ye göre vücûbun kendisinden ayrı bir şey olmadığına ve vücûbun kendisi de ittifakla vaktin ilk kısmında bulunduğuna göre aynı şekilde vaktin bu ilk kısmında edânın vâcipliği de mevcuttur. Dolayısıyla vaktin başında hitabın yönelmesiyle vâcip zimmette yer tutar. Vâcip bir kere zimmette yer tuttuktan sonra ittifakla vaktin sona ermesiyle zâil olmaz.

Şâfiî'nin bu açıklamasına verilecek cevap şudur: Vaktin başında hitabın yönelmesi ve vâcibin zimmette yer tutması söz konusu değildir. Çünkü vâcibin zimmette yer tutması ancak sebebiyyetin vakitte yer tutmasıyla olur.

Musannif, sebebin aslını açıkladıktan sonra sebebiyyetin üzerinde karar kıldığı kısmı şöyle diyerek açıkladı: Sebebiyyetin, vaktin herhangi bir cüzünde karar kılması, bu kısım ister ilk kısım olsun ister kendisinden sonra ancak tahrîmeye imkân tanıyan kısım olsun isterse bu ikisi arasındaki kısımlardan herhangi biri olsun başlamanın, bu kısma bitişik olmasına, sebebiyyetin vaktin tamamında yer tutması ise başlamanın vakit içinde olmamasına bağlıdır. Nitekim daha önce aslî sebebin, vaktin tamamı olduğunu öğrenmiştin. Sebebin vaktin tamamı olmayıp vaktin bir kısmına intikal etmesi, vaktin tamamının sebep ve zarf olması arasında aykırılık bulunmasındaki zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Vakit içinde başlama söz konusu olmadığında artık vaktin zarf olma durumu ortadan kalktığı için zaruret de ortadan kalkar ve sebebiyyet, vaktin tamamında yer tutar.

(و) يعتبر (زوالُها) أي: زوال الأهلية فيه أيضًا كعروض مقابِلات ما ذُكر حتى إذا كان المكلّف أهلًا للأداء إلى هذا الوقت فزالت بأن جُنَّ أو ارتدّ -والعياذ بالله- أو حاضت لا يجب عليه القضاء (خلافًا له) أي: لزفر في الأوّل، فإنّ السببية لـمّا لم تنتقل عنده إلى هذا القدر لم تُعتبر الأهلية الحادثة فيه، فلم يُحكم بوجوب ٥ القضاء على الأهل فيه؛ لأنّ امتناع الأداء أوجب امتناع القضاء، وقد عرفتَ جوابه (و) خلافًا (للشافعي) في الثاني، وكذا في الأوّل على قول. ودليله عينُ دليل زفر رحمهما الله تعالى.

وأمّا وجه الخلاف في الثاني: فهو أنّ وجوب الأداء في العبادات البدنية لـمّا لم يغاير عنده نفس الوجوب وقد وُجدت في أوّل الوقت بالاتفاق وُجد وجوب ١٠ الأداء فيه أيضًا، فتقرّر الواجب في الذمّة بتوجّه الخطاب، وبعد تقرّره لا يزول بزوال الوقت بالإجماع.

وجوابه: منعُ توجّه الخطاب ومنعُ تقرّر الواجب في الذمّة، فإنه إنما يتقرّر بتقرّر السببية في الوقت.

ثم لـمّا بيّن أصل السبب أراد أن يبيّن ما تقرّر عليه السببية فقال: (ويتوقّف ١٥ تقرّرها) أي: تقرّر السببية (في الجزء) سواء كان هو الجزء الأوّل أو الجزء الذي لا يسع ما بعده إلّا التحريمةَ أو ما بينهما من الأجزاء (على اتصاله) أي: اتصال الشروع بذلك الجزء، (و) يتوقّف تقرّرها في (الكل على انتفائه) أي: انتفاء الشروع في الوقت، فإنك قد عرفتَ أنّ السبب الأصلي هو الكل، وإنما انتقل إلى الجزء لضرورة المنافاة، فإذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة وتقرّر فيه السببية.

Vâcibin tam ve eksik olmasında sebebiyyetin üzerinde karar kıldığı vaktin niteliği ve durumu dikkate alınır -eğer bu vakit, tam ise vâcip de tamdır, eksik ise vâcip de eksiktir- ve vâcibin tam ve noksan olarak edâsı da bu ikisine yani vâcibin tamlığına ve noksanlığına bağlı olur. Yani kâmil olarak vâcip olan, eksik olarak yerine getirilemez fakat eksik olarak vâcip olan eksik olarak yerine getirilir.

Buna göre ikindi namazı, eksik vakitte kazâ edilemez. Bu, kâmil olarak vâcip olanın nâkıs olarak yerine getirilmeyeceğinden kaynaklanan bir meseledir. Yani kâmil olarak vâcip olan ikindi namazı, eksik olarak edâ edilmediğinde bu ikindi namazı, güneşin doğuşu, batışı ve istivası vakti olan nâkıs üç vakitten birinde kazâ edilemez. Çünkü ikindi vakti, namaza başlamaksızın çıktığında daha önce geçtiği üzere sebep, vaktin tamamı olur. İkindi namazına başlamaksızın çıkan bu vakit, kâmil bir vakit olup vaktin kendisinde bir noksanlık söz konusu değildir. Çünkü noksanlık, güneşe tapanlara benzemekten kaynaklanmaktadır. Zira güneşe tapanlar, bu vakitlerde güneşe tapmaktadırlar. İkindi vakti, içinde ibadet yapılmaksızın çıktığında ise bu eksiklik söz konusu olmaz. Dolayısıyla kâmil bir vakit sebebiyle vâcip olan namaz, kâmil olarak vâcip olur ve eksik olarak yerine getirilemez. Buna göre tıpkı bu vakitlerin herhangi birinde başka bir namazın kazâ edilememesi gibi bu vakitlerin herhangi birinde ikindi namazı da kazâ edilemez.

Bu açıklama ile şu itiraz giderilmiş olur: "Sebeb -bu vaktin tamamıdır- bir kısmının eksiliğinden dolayı eksiktir. Buna göre ikindinin, eksik vakitte kazâ edilmesinin câiz olması gerekir." Yine bu açıklama ile bu itirazı gidermek için şu şekilde cevap verilmesine de gerek kalmaz: "Vaktin sahih olan kısımları daha fazladır. Dolayısıyla çok olan sahih kısmın, az olan fâsid kısma ağır basması sebebiyle kazânın kâmil olarak vâcip olması gerekir."

Sabah namazı, güneşin doğmasıyla fâsid olur. Bu, kâmil olarak vâcip olanın nâkıs olarak yerine getirilmeyeceğinden kaynaklanan ikinci bir meseledir. İkindi ile sabah namazı arasındaki fark şudur: İkindi namazında kâmil sebep vaktin tamamı, sabah namazında ise vaktin bir kısmıdır. Yani kâmil olarak vâcip olan sabah namazı, eksik olarak edâ edilemediğine göre, güneşin doğmasıyla birlikte Muhammed'e göre, sabah namazı tümden fâsid olur.

(ويعتبر في كمال الواجب ونقصانِه) وصفُ (ما تقرّر فيه السببيةُ) وحالُه، فإن كان كاملًا كان الواجب كاملًا، وإن كان ناقصًا كان ناقصًا. (ويتبعهما) أي: كمالَ الواجب ونقصانَه (التأديةُ) أي: تأدية الواجب كمالًا ونقصانًا، يعني: أنّ ما وجب كاملًا لا يُؤدّى ناقصًا، وما وجب ناقصًا يُؤدّى ناقصًا.

٥ (فلا يُقضى) تفريعٌ على أنّ ما وجب كاملًا لا يُؤدّى ناقصًا أي: إذا لم يُؤَدَّ ناقصًا ما وجب كاملًا فلا يُقضى (العصرُ في) الوقت (الناقص) من الأوقات الثلاثة: وقت الطلوع والغروب والاستواء؛ لأنّ وقت العصر إذا خرج خاليًا عن الشروع فيه كان السبب كلَّه لِمَا سبق، وهو كامل لا نقصانَ في نفسه؛[١] لأنه ليس إلّا من التشبّه بعبادة الشمس، فإنّ عَبَدَتَها يعبدونها في هذه الأوقات، فإذا خرج ١٠ بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان، فما يجب به يجب كاملًا فلا يُؤدّى ناقصًا، فلا يُقضى العصر في واحد منها كما لا يُقضى غيرُه أيضًا فيه.

فاندفع بهذا التقرير ما يقال «إنّ السبب -وهو كل الوقت- ناقصٌ لنقصان البعض، فينبغي أن يجوز القضاء في الناقص»، ولا حاجة إلى أن يقال «إنّ الأجزاء الصحيحة أكثر، فيجب القضاء كاملًا ترجيحًا للأكثر الصحيح على الأقلّ ١٥ الفاسد».

(ويفسد الفجرُ بالطلوع) تفريعٌ ثانٍ على ما ذكر، والفرق بينهما أنّ السبب الكامل في الأوّل كلُّ الوقت، وههنا بعضُه، يعني: أنّ ما وجب كاملًا إذا لم يُؤَدَّ ناقصًا يفسد أصلُ الفجر عند محمد،

---

١ م: فيه نفسه.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ise bu sabah namazının farziyyeti fâsid olur. Çünkü güneşin doğumundan önceki vakit, kendisinde kesinlikle noksanlığın bulunmadığı kâmil bir vakittir. Bu kâmil vakitte namaza başlamakla edâ da kâmil olarak vâcip olur. Edâ sırasında güneş doğduğunda ise kâmil vakit çıkar ve nakıs vakit girer, dolayısıyla edâ da sahih olmaz. Çünkü kâmil olarak vâcip olan, eksik olarak edâ edilemez.

Kızıllık vaktinde başlanmış ikindi namazı ise güneşin batması ile fâsid olmaz. Bu da "Nâkıs olarak vâcip olan, nâkıs olarak edâ edilebilir." kuralından kaynaklanan bir meseledir. Yani eksik olarak vâcip olan eksik olarak edâ edildiğine göre, güneşin kızıllığı vaktinde edâsına başlanılan ve edâsı esnasında güneşin battığı ikindi namazı fâsid olmaz. Çünkü bu ikindi namazına eksik vakitte başlandığında eksik olarak vâcip olur, dolayısıyla bu şekilde edâ edilebilir. *Bi'l-ğurûb* ifadesi, mukadder *lâ yefsüdü* fiiliyle ilgilidir.

Şâfiî ise birinciyi ikinciye kıyas etmesi ve bu konudaki Ebû Hüreyre hadisi sebebiyle birinciyi fâsid saymamıştır. Yani Şâfiî, sabah namazını ikindi namazına kıyas etmesi sebebiyle üzerine güneşin doğduğu sabah namazının, fâsid olduğuna hükmetmemiştir.

Tutunduğu Ebû Hüreyre[1] hadisi ise Hz. Peygamber'in "*Güneş doğmadan önce sabah namazının bir rekâtını kılan kimse, sabah namazını kılmış olur. Güneş batmadan önce ikindi namazının bir rekâtını kılan kimse de ikindi namazını kılmış olur.*" sözüdür.[2]

Şâfiî'nin tutunduğu delillere cevap olarak *deriz ki*; birinci gerekçe yani sabahın ikindiye kıyası, birkaç açıdan kıyas mea'l-fârıktır.

Birincisi: Güneşin doğmasından hemen önceki vakit, bu vakitte ibadetin güneşe tapanlara benzemekten uzak olması sebebiyle kâmil bir vakittir. Dolayısıyla bu vakitte yükümlü olunan sabah namazı, üzerine fesadın ilişmesiyle fâsid olur. Güneşin batmasından hemen önceki vakit ise nakıs vakittir. Dolayısıyla bu vakitte yükümlü olunan ikindi namazı, yine benzeri nakıs bir vaktin ilişmesiyle fâsid olmaz.

1 **Ebû Hüreyre:** Abdurrahman b. Sahr ed-Devsî (ö. 58/678). Hz. Peygamber'den çok hadis rivayat etmesiyle tanınan sahâbidir. Küçük bir kedisi olduğu için Ebû Hüreyre lakabıyla anılmıştır. Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 267, VII, 348; Kandemir, M. Yaşar, "Ebû Hüreyre", *DİA*, 10/160-167.

2 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 151.

وفرضيتُه عندهما بطلوع الشمس؛ لأنّ ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان فيه أصلًا، فبالشروع فيه يجب الأداء كاملًا، فإذا طلعت في أثناء الأداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص، فلم يصحّ الأداء؛ لأنّ ما وجب كاملًا لا يُؤدّى ناقصًا.

٥ (لا عصرٌ بُدِئَ به في) وقت (الاحمرار بالغروب) تفريعٌ على أنّ ما وجب ناقصًا يُؤدّى ناقصًا، يعني: أنّ ما وجب ناقصًا إذا أُدِّيَ ناقصًا لا يفسد عصرٌ بُدِئَ به في وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الأداء غروبُها؛ لأنه لـمّا بُدِئَ به في الوقت الناقص وجب ناقصًا فيُؤدّى كذلك، فقوله «بالغروب» متعلق بـ«لا يفسد» المقدّر.

١٠ (الشافعي: لم يُفسِد الأوّلَ) أي: لم يحكم بفساد الفجر الذي طرأ عليه الطلوع (بالقياس) أي: بسبب قياسه الفجرَ (على الثاني) أي: العصر (وحديثِ أبي هريرة[1] رضي الله تعالى عنه)، وهو قوله عليه الصلاة والسلام {مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ. وَمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ}.

١٥ (قلنا) في الجواب عن دليل الشافعي: (الأوّل) أي: قياس الفجر على العصر قياسٌ (مع الفارق) من وجوه:

الأوّل: أنّ قُبَيْلَ الطلوع لخلوّ العبادة فيه عن التشبّه كاملٌ، فيفسد ما التزم فيه باعتراض الفساد عليه، وقُبَيْلَ الغروب ناقصٌ، فلا يفسد ما التزم فيه بعروض مثله.

---

١ أبو هريرة: هو عبد الرحمن بن صخر الدَوْسِي (ت. ٥٨هـ/٦٧٨م)، صحابي مشهور بكثرة روايته، وهو مشهور بكنية «أبي هريرة»، كان له هرّة صغيرة فكني بها. انظر: الإصابة لابن حجر، ٢٦٧/٤، ٣٤٨/٧

İkincisi: Sabah namazının vaktinin aksine ikindi namazının vakti, güneşin batmasıyla birlikte genel olarak namaz vakti olan diğer bir vakte girmek suretiyle çıkmaktadır.

Üçüncüsü: Güneşin doğmasında kerâhet vaktine girme, batmasında ise kerâhet vaktinden çıkma söz konusudur.

İkinci gerekçe yani Ebû Hüreyre hadisi ise üç vakitte namaz kılmaya ilişkin yasaktan öncedir. Nitekim İmâm Tahâvî[1] bunu, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da açıklamıştır.[2]

Bizim "Vâcibin kâmil ve noksan olarak yerine getirilmesi, vâcibin kâmil ve noksan oluşuna tâbidir." sözümüzden anlaşılan "Kâmil olarak vâcip olan, nakıs olarak yerine getirilemez." şeklindeki bu kaide, vaktin başında başlanılıp da güneşin batmasından sonraki zamana uzatılan ikindi namazıyla nakzedilmiştir. Çünkü güneşin batmasından sonrasına kadar uzatılan bu ikindi namazı, kâmil olarak vâcip olmuş, fakat nâkıs olarak edâ edilmiştir. Bununla birlikte bu namaz ittifakla sahihtir.

Bu nakz şu şekilde reddedilmiştir: Azimetten dolayı lâzım olan benzeri bir fesada dayandırılan güneşin batması durumundaki fesat affedilmiştir. Sabah namazının vaktinde olduğu gibi kemal vakit üzerine ilişen fesat ise bundan farklıdır, bu fesat affedilmemiştir. Musannif, *dayandırılan fesat* ifadesiyle güneşin batmak üzere olmasıyla meydana gelen fesadı; *benzeri fesat* ifadesiyle de bundan önceki güneşin kızıl hale gelmesiyle meydana gelen fesadı kastetmiştir. Metindeki *lâzım* kelimesi *misil* kelimesinin sıfatıdır. Çünkü vaktin tamamını ibadet ile geçirmek azimettir. Şüphe yok ki, bunu yapan kişi, güneşin kızıllığından kaynaklanan fesadından ve bunun kerahetinden kurtulamaz. Buradaki *lâzım olma*nın anlamı, budur. Metindeki *afvün* kelimesi, *enne*nin haberidir. Sabah namazının vaktinde olduğu gibi kemal vakit üzerine ilişen fesat ise bundan farklıdır. Çünkü sabah namazının vaktinin tamamı kâmil vakittir. Bu vakitte hiçbir şekilde fesat vakti söz konusu değildir ki, bu fâsid vakitte azimeti gerektiren bir hüküm sabit olsun ve güneşin doğması sebebiyle hâsıl olan fesat da bu fesada dayandırılsın ve dolayısıyla affedilmiş olsun!

1 **İmâm Tahâvî:** Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî, el-Mısrî et-Tahâvî (ö. 321/933). Mısır'da zamanının önde gelen Hanefî fakihi ve muhaddisidir. Birçok eser yazmış olup bunlardan önemlileri *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Âsâr*, *Müşkilü'l-Âsâr*, *el-Muhtasar* (Hanefî fıkhına dair ilk muhtasar fıkıh eseridir), *İhtilâfü'l-Ulemâ*, *eş-Şurûtü'l-Kebîr*, *eş-Şurûtü's-Sağîr*'dir. Bk. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 142; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I, 102; İltaş, Davut, "Tahâvî", *DİA*, 39/385-388.

2 Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I, 153.

الثاني: أنّ العصر يخرج إلى ما هو وقت الصلاة في الجملة بخلاف الفجر.

الثالث: أنّ في الطلوع دخولًا في الكراهة، وفي الغروب خروجًا عنها.

(والثاني) أي: حديث أبي هريرة (قبل النهي) عن الصلاة في الأوقات الثلاثة، صرّح به الإمام الطحاوي[1] في **معاني الآثار**.[2]

٥ **(ونُقض)** ما فُهِم من قولنا «ويتبعهما التأدية» أنّ ما وجب كاملًا لا يُؤدّى ناقصًا (بالممدود) أي: بالعصر المشروع فيه في أوّل الوقت الممدود منه (إلى ما بعد الغروب)، فإنه وجب كاملًا، وقد أُدِّيَ ناقصًا مع صحّته اتفاقًا.

(ورُدّ) هذا النقض (بأنّ الفساد المبني على مثله) أراد بـ«الفساد المبني» الفسادَ الحاصلَ بمقارنة الغروب، وبـ«مثله» الفسادَ الحاصلَ بالاحمرار (اللازِم) -صفة

١٠ «مثله»- (للعزيمة)، فإنّ شغل كل الوقت بالعبادة عزيمةٌ. ولا شكّ أنّ الآتي بها لا يتخلّص عن فساد الاحمرار وكراهيته، وهو معنى «اللزوم» (عفوٌ) -خبر «أنّ»- (بخلاف) الفساد (الطارئ على الكمال كما في الفجر)، فإنّ جميع أجزاء وقته كامل لا فسادَ فيه أصلًا حتى يثبت حكمًا للعزيمة ويبتني عليه الفساد بالطلوع فيُعفى.

---

١ الإمام الطحاوي: هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحجري المصري الطحاوي (ت. ٣٢١هـ/٩٣٣م)، انتهت إليه رياسة الحنفية بمصر في زمانه، برع في الفقه والحديث، وله مصنفات كثيرة أهمّها «العقيدة الطحاوية» و«أحكام القرآن» و«معاني الآثار» و«مشكل الآثار» و«المختصر» وهو أوّل مختصر في الفقه الحنفي و«اختلاف العلماء» و«الشروط الكبير» و«الشروط الصغير». انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ١٤٢؛ الجواهر المضية للقرشي، ١/١٠٢.

٢ شرح معاني الآثار للطحاوي، ١/١٥٣.

Derim ki, açık olduğu üzere bu cevap, ikindinin uzatılmasıyla bu mukaddimeye[1] yönelik söz konusu nakzı gidermez aksine destekler. Çünkü bu cevap, kâmil olarak vâcip olup nâkıs olarak edâ edilen ikindinin sıhhatinin gerekçesini ifade etmektedir.

5 Nakzı reddetme konusunda denildi ki, vaktin, edâya bitişik olan kısmının sebep olmasının anlamı, namazın tamamı için sebebin başlamadan hemen önceki kısım olması değildir, aksine vaktin tamamı, namazın tamamı için sebeptir. Yani vaktin her bir parçası, namazın bu parçaya karşılık gelen her bir parçası için sebeptir. Dolayısıyla sadece güneşin batmasıyla kendisine 10 fesadın iliştiği kısım, eksik sebep ile vâcip olmuştur.

Buna da şu şekilde cevap verilmiştir: Her ne kadar ikindinin uzatılması konusundaki nakzı giderse de bu ret de güneşin doğuşunun ilişmesi sebebiyle fâsid olan sabah vaktindeki söz konusu problemi gidermez. Çünkü bu ret de uzatılan ikindinin sahih olması gibi sabah namazının da sahih 15 olmasını gerektirir.

Bu problemi, şu şekilde gidermek mümkündür: Güneşin doğuşu ile fesadın iliştiği bu kısım, sabah namazının vaktinin tamamının kâmil olması sebebiyle kâmil bir sebep ile vâcip olmuştur. Bu yüzden eksik olarak edâ edilemez. Daha önce geçtiği üzere ikindinin uzayan vaktinde ise durum bundan farklıdır.

20 Yine "Vâcibin kâmil ve nâkıs olarak yerine getirilmesi, vâcibin kâmil ve nâkıs oluşuna bağlıdır." sözümüzden anlaşılan "Nâkıs olarak vâcip olan, nâkıs olarak edâ edilir." kaidesine şu şekilde bir itiraz yöneltilmiştir: İkindi vaktinin son kısmında -mesela bu vakitte müslüman olan kimsede olduğu gibi- namazın vücûbu ehliyetine sahip olan kimse, bunu yani ikindi namazını, nâkıs vakitte vâcip 25 olduğu halde nâkıs olarak yani nâkıs vakitte kazâ edemez. Şayet nâkıs olarak vâcip olan, nâkıs olarak yerine getirilebilseydi, bu namazın da aynı şekilde nâkıs olarak yerine getirilmesi câiz olurdu. Nâkıs olarak yerine getirilmesi câiz değilse, nâkıs olarak vâcip olanın, nâkıs olarak yerine getirilmesi de söz konusu olmaz.

Bu itiraz da şu şekilde reddedilmiştir: Nâkıs olarak kazâ edilmeyeceği kabul 30 edilse bile bu, yani namazın nâkıs olarak kazâ edilmemesi, vaktin kendisinden kaynaklanmaktadır. Yani öncelikle bu namazın nâkıs olarak kazâ edilemeyeceğini kabul etmiyoruz. Zira bu meselenin cevabı seleften nakledilmiş değildir. Dolayısıyla bu namazın nâkıs olarak kazâ edilmesinin câiz olması ihtimal dâhilindedir.

1 Yani "Kâmil olarak vâcip olan, nâkıs olarak yerine getirilemez." mukaddimesine.

(و) **أقول**: (هذا) الردّ (لا يدفع النقضَ) بالعصر على تلك المقدّمة[١] كما لا يخفى؛ بل يقوّيه؛ لأنه يفيد وجهَ صحّة العصر الواجب كاملًا المؤدَّى ناقصًا.

(وقيل) في ردّ النقض: ليس معنى سببية الجزء المتصل بالأداء أنّ السبب للكل هو الجزء الذي قُبَيْلَ الشروع فيه؛ بل (كلٌّ) أي: كل جزء من الوقت (سببٌ لكلٍّ) أي: لكل جزء من الصلاة يلاقيه. فالجزء الذي طرأ عليه الفسادُ بالغروب وجب بسبب ناقص.

(وأجيب) عن هذا الردّ: (بأنه) وإن دفع النقضَ بالعصر، لكنّه (لا يدفع الإشكالَ) بالفجر الفاسد، فإنه يقتضي صحّته أيضًا.

ويمكن دفعه: بأنّ الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل، فلا يُؤدّى ناقصًا بخلاف العصر كما سبق.

(وأورد) على ما يُفهم أيضًا من قولنا «ويتبعهما التأدية» «أنّ ما وجب ناقصًا يُؤدّى ناقصًا»: (أنّ الأهل في) الجزء (الأخير) من وقت العصر كمن أسلم فيه مثلًا (لا يقضيه) أي: العصر (ناقصًا) أي: في الوقت الناقص وقد وجب فيه، فلو كان ما وجب ناقصًا يُؤدّى ناقصًا لجاز أداؤه كذلك، وليس فليس.

(وردّ) هذا الإيراد: (بأنه) أي: عدم قضائه ناقصًا (بعد تسليمه لذات الوقت) يعني: أنا لا نسلّم أوّلًا عدم قضائه ناقصًا، فإنّ جواب المسألة غيرُ مروي عن السلف، فيحتمل أن يكون جائزًا. سلّمناه،

---

١ يعني أنّ ما وجب كاملًا لا يؤدّى ناقصًا.

İleri sürüldüğü gibi bu namazın nâkıs olarak kazâ edilmeyeceğini kabul etsek bile nakzın şekli, nâkıs olarak vâcip olan namaza ilişkin değildir ki, nâkıs olarak kazâsı câiz olsun! Aksine nakzın şekli, kâmil olarak vâcip olan namaza ilişkindir. Zira daha önce de geçtiği üzere vaktin kendisinde esasen bir noksanlık yoktur. Bu noksanlık ancak güneşe tapanlara benzemekten kaynaklanmaktadır. Söz konusu bu vakit ise bundan (güneşe tapanlara benzemekten) uzaktır. Bu yüzden ne sebep olan vaktin kendisinde ne de müsebbebi olan ikindi namazında bir eksiklik söz konusudur. Dolayısıyla kâmil bir sebep ile vâcip olan bu namaz, nâkıs olarak kazâ edilemez.

Kazâ durumunda sebebiyyetin vaktin tamamına intikal etmesi dışında vaktin, namazın edâsı için şart olması, sebep olması gibidir. Yani sebeb olması açısından vaktin cüz'ü ve bütünü konusunda söylenenler, vaktin bu ikisi hakkında şart olması açısından da geçerlidir. Çünkü bilindiği üzere vakit, edânın şartı olup şartın, vaktin tamamı olması mümkün değildir. Aksi takdirde vakit içinde yapılan edâ, meşrutun şarttan önce gelmesine yol açar ki, bu bâtıldır. Dolayısıyla şartın, vaktin bir kısmı olarak kabul edilmesi gerekir. Sebep olmasında olduğu gibi aykırılığın bulunmamasından dolayı vaktin ilk kısmı, şartiyyet için belirginleşir. Sonra edâya başlama söz konusu olmadığında şart, ikinci kısma intikal eder ve böylece sebepte olduğu gibi son kısma kadar devam eder. Ancak kazâ durumunda vaktin şart oluşu, vaktin son kısmından vaktin tamamına intikal etmez. Çünkü vakit, edâ için şart olup edâ da söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla artık bu şartın dikkate alınmasına ihtiyaç kalmamıştır.

Edânın vücûbuna gelince bunun sebebi, farza imkân tanıyacak kadar kalan bir zamanda ya da başlaması halinde mükellefe yönelen hitaptır, yani talebin fiil ile ilgili olmasına delâlet eden lafızdır. Bu ifade, musannifin konunun başında söylediği "vücûbun kendisi için sebeptir" sözünden dolayı edânın vücûb sebebinin ne olduğu konusunda muhatabın zihninde oluşan kapalılığı açıklama ve bu konuda oluşan tereddütü gidermeye yönelik bir açıklamadır.

Denirse ki, vücûbun kendisi ile edânın vücûbu arasındaki fark nedir?

Deriz ki, bu ikisi arasındaki farkı ortaya koymak için usulcülerimizin söyledikleri karışıktır. En makul açıklama, fazilet sahibi usulcülerden birinin[1] yaptığı şu açıklamadır:

1 Musannifin kastettiği kişi, Teftâzânî'dir. Bk. *et-Telvîh*, I, 394.

لكنّ صورة النقض ليست ممّا وجب ناقصًا حتى يجوز قضاؤه ناقصًا؛ بل هي ممّا وجب كاملًا لِمَا سبق أنّ ذات الوقت لا نقصانَ فيه، وإنما هو من التشبّه، وقد عَرِيَ عنه هذا الوقتُ، فلا نقصان فيه ولا في مسبَّبه، فلا يُقضى ناقصًا.

(والشرطية كالسببية إلّا في الانتقال إلى الكل) يعني: أنّ البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آتٍ فيهما باعتبار الشرطية؛ لأنّ الوقت شرط للأداء لِمَا عرف. ولا يجوز أن يكون كلَّ الوقت؛ وإلّا لكان الأداء في الوقت تقديمًا للمشروط على الشرط، وذلك باطل، فلا بدّ أن يُجعل الشرطُ بعضًا منه. والجزء الأوّل متعيّن لعدم المزاحم ثم ينتقل إلى الثاني وهَلُمَّ جرًّا إلى الجزء الأخير كما في السبب؛ إلّا أنه لا ينتقل منه[1] إلى الكل؛ لأنه شرط للأداء وقد فات، فلم يبق حاجة إلى اعتباره.

(وأمّا وجوب الأداء) **تفصيلٌ** للمجمل الواقع في ذهن السامع من قوله في أوّل البحث «وسبب لنفس الوجوب» أنّ سبب وجوب الأداء ماذا، **وإزالةٌ** لتردّده في ذلك (فسببه الخطابُ) أي: اللفظ الدال على تعلّق الطلب بالفعل.

فإن قيل: ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء؟

قلنا: قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم، والأقراب ما أفاده بعض الأفاضل:[2]

---

١ م د - منه.
٢ المراد بـ«بعض الأفاضل» هو التفتازاني. انظر: التلويح، ١/٣٩٤.

Vücûbun kendisi, fiilin yapılmasının veya malın edâsının, sebebin varlığından sonraki herhangi bir zamanda gerekli olmasıdır. Edânın vücûbu ise sebebin varlığından sonra özel bir zamanda gerekli olmasıdır. Zira özür sahibi olan kimseye, vücûba ilişkin sebebin varlığından sonra özrünün bulunduğu durumda fiil vâcip olup, fiili yerine getirmesi, bu özür ortadan kalktıktan sonraki vakte yetiştiği takdirde gerekli olur. Aynı şekilde müşteriye de aldığı malın semenini, istenmeden önce ödemesi vâcip olup, bunun fiilen ödenmesi, ödemenin istenmesi halinde gerekli olur. Ne özür sahibinin ne de müşterinin, özrün bulunduğu durumda ve talepten önce hemen fiili yerine getirmesi ve edâ etmesi gerekli değildir.

Bil ki, Şâfiîlerden azınlık bir grubun ve Iraklı ashabımızın aksine âlimlerimizin büyük çoğunluğu namazın, vaktin ilk kısmından itibaren geniş zamanlı olarak vâcip olduğu görüşündedir. Şâfiî ve Mu'tezileden iki Cübbâî[1] de bu görüştedir. Şâfiîlerden azınlık grup "Vücûb, vaktin başında söz konusu olur, vaktin sonunda edâ edilen namaz, kazâdır." demektedir. Iraklı ashabımız ise namazın vaktin sonunda vâcip olduğu, vaktin başında kılınan namazın ise mükellefin vaktin sonundaki durumuna bağlı olduğu ya da kılındığı takdirde farzın sakıt olduğu nâfile bir namaz olduğu görüşündedir.

Fakat bizimle Şâfiî ve Mu'tezile arasında başka bir açıdan ihtilaf söz konusudur ki, bu da şudur: Onlara göre vaktin başında kılınan namazın sahih olması, bu vakitte hitabın namaz kılan kimseye yönelmiş olması sebebiyle bir genişlik ve serbestlik üzeredir. Bu durumda sanki Şâri', mükellefe "İster başında ister ortasında ister sonunda olsun nasıl istersen namazı bu vakit içinde kıl." demiş olmaktadır.

Bizim âlimlerimize göre ise namazın sahih olması, hitabın mükellefe yönelmiş olması sebebiyle değil, vücûb sebebinin gerçekleşmiş olması sebebiyledir. Çünkü onlara göre, *et-Telvîh* ve diğer eserlerde belirtildiği üzere hitâb, mükellefe namaza başlama söz konusu olmamışsa, ancak vaktin sonunda -çünkü namaz kılan kişinin terk etmesi sebebiyle günahkâr olduğu vakit, bu son kısım olup bundan önceki kısımlar değildir.

---

1 **İki Cübbâî**: Ebû Alî el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'dir.

Ebû Alî el-Cübbâî: Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî (ö. 303/916). Basra Mu'tezilesinin önde gelen isimlerinden olup aynı zamanda Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin hocalarındandır. Tefsir, fıkıh ve özellikle de kelam ilminde temayüz etmiş bir âlimdir. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 267; Yavuz, Yusuf Şevki, "Cübbâî, Ebû Alî", *DİA*, 8/99-102.

Ebû Hâşim el-Cübbâî: Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (ö. 321/933). Babası Ebû Alî el-Cübbâî gibi kendisi de Mu'tezilenin önde gelen isimlerindendir. Kelam kitapları bu ikisinin görüşleriyle doludur. Kendisini izleyenlere *Behşemiyye* denilmiştir. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III, 183; İlhan, Avni, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *DİA*, 10/146-147.

أنّ **نفسَ الوجوب** هو لزوم إيقاع الفعل أو أداء المال في زمان مّا بعد وجود السبب، **ووجوبَ الأداء** لزومه في زمان مخصوص بعد وجوده، فإنّ المعذور يلزمه في حال قيام العذر بعد وجود السبب أن يُوقِعَ الفعلَ بعد زوال العذر لو أدركه، والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدّي الثمنَ عند المطالبة، ولا يلزمهما الإيقاعُ والأداءُ في الحال. ٥

واعلم أنّ جمهور مشايخنا ذهبوا إلى أنّ الصلاة تجب بأوّل جزء من الوقت وجوبًا موسَّعًا، وهو مذهب الشافعي والجبّائيّين[١] من المعتزلة خلافًا لِمَا يقوله شرذمةٌ من الشافعية «إنّ الوجوب متعلّق بأوّل الوقت، وفي الآخر قضاء»، والعراقيون من أصحابنا «إنّ الصلاة تجب بآخر الوقت، وفي الأوّل موقوف أو نفل يسقط به الفرض». ١٠

لكنّ الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة بوجه آخر، وهو أنّ صحّة الصلاة في أوّل الوقت عندهم لكون الخطاب متوجّهًا فيه إلى المصلّي على سبيل التوسعة والتخيير كأنّ الشارع قال له «أَدِّ الصلاة في هذا الوقت إمّا في أوّله أو وسطه أو آخره كيف شئتَ».

١٥ وعند علمائنا رحمهم الله صحّة الصلاة فيه لانعقاد سبب وجوبها، لا لتوجّه الخطاب؛ لأنه إنما يتوجّه عندهم في آخر الوقت إن لم يُوجد الشروع؛ لأنه الآنَ يأثم بالترك لا قبله،

---

١ الجبّائيّان: هما أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم الجبائي.

أبو علي الجبائي: هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلّام الجبائي (ت. ٣٠٣هـ/٩١٦م)، أحد أئمة المعتزلة كان إمامًا في علم الكلام، وله في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة، أخذ عنه الشيخ أبو الحسن الأشعري. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢٦٧/٤.

أبو هاشم الجبائي: هو أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٣٢١هـ/٩٣٣م)، وهو كأبيه من كبار المعتزلة، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما، ويسمّى من اتبع آراءه «البهشمية». انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ١٨٣/٣.

Öyle ki, mükellef, vakit içinde namazı kılmadan ölse hiçbir şey gerekmez- ve namaza başlama söz konusu olmuşsa başlanması halinde yönelir. Bu yüzden şöyle dedim: "Edânın vücûb sebebi, farza imkân tanıyacak kadar kalan bir zamanda mükellefe yönelen hitaptır. Farza imkân tanıyacak kadar kalan vakit ise farz kılındıktan sonra artmayacak şekilde olan son vakittir. Ya da edânın vücûb sebebi, bu vaktin hangi kısmında olursa olsun başlaması halinde mükellefe yönelen hitaptır."

Denirse ki; vakit, ancak *tahrime*ye (iftitah tekbirine) imkân tanıyacak bir miktar kalacak şekilde daraldığında, bu kadarcık bir zaman diliminde mükellefin ehliyetinin mevcut olması sebebiyle hitap, mükellefe yönelir mi?

Deriz ki; bu konuda ihtilaf edilmiştir:

Bir görüşe göre bu durumda mükellefe hitap yönelmez. Çünkü böyle bir şey, güç yetirilemeyen bir şey ile yükümlü tutmak olur. Dolayısıyla her ne kadar bu kadarcık zaman diliminde vücûbun kendisi mevcut olsa da edânın vücûbu söz konusu olmaz.

Diğer bir görüşe göre ise bu kadarcık bir zaman kalsa dahi hitap, mükellefe yönelir. Çünkü (bu kişinin, bu namazı kazâ etmesi vâcip olup) kazânın vâcip olması, ancak edânın vâcip olmasına bağlıdır. Şu var ki, mükelleften yapması istenen şey, bazen fiilin kendisi olur -mükellef bu fiili terk etmesi sebebiyle günahkâr olur- ve bu fiil, sebeplerin ve vasıtaların uygunluğu anlamındaki kudrete ihtiyaç duyar; bazen de fiilin kendisinin yerine geçen bir şeyin (halef) varlığı olur ve bu konuda kudretin varlığının vehmedilmesi yeterli olur. İşte vaktin bu şekilde daraldığı bu durumda edânın vâcip olması, kazânın vâcip olmasına vesile olacak şekilde güneşin durması ile vaktin uzamasının vehmedilmesi sebebiyle gerçekleşir. Nitekim uyuyan kimse hakkında da edânın vâcip olması, uyanmasının vehmedilmesi sebebiyle gerçekleşmektedir ki, Fahrulislâm Pezdevî, bunu *el-Mebsût* şerhinde açıklamıştır.

Şöyle denilmesi de mümkündür: Daha önce geçtiği üzere *Tarikatü'l-Hilâf*da belirtilen izah tarzına bağlı olarak bu dar vakitte hitap, gerçekten edâ için mükellefe yönelir.

حتى إذا مات في الوقت لا شيء عليه، وفي حال الشروع إن وُجد، صرّح به في **التلويح** وغيره،[1] ولهذا قلتُ: (المتوجّهُ عند ما) أي: آخرِ وقتٍ (يسع) ذلك الآخِرُ من الوقت (الفرضَ) ولا يزيد عليه، (أو) الخطابُ المتوجّه عند (الشروعِ) في أيّ جزء كان من الوقت.

٥ **فإن قيل**: هل يتوجّه الخطاب إذا تضيّق الوقت بحيث لا يسع إلّا قدر التحريمة بأن حصلت الأهلية فيه؛

قلنا: قد اختلف فيه:

فقيل: لا يتوجّه؛ لأنه تكليف بما لا يطاق، فلا وجوب أداء وإن وُجد نفس الوجوب.

١٠ **وقيل**: يتوجّه؛ لأنّ وجوب القضاء مبني على وجوب الأداء؛ إلّا أنّ المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر إلى القدرة بمعنى سلامة الأسباب والآلات، وقد يكون ثبوتَ خَلَفِه ويكفي توهّمُ ثبوت القدرة، فههنا يتحقّق وجوب الأداء على وجه يكون وسيلة إلى وجوب القضاء بتوهّم امتداد الوقت بوَقْفِ الشمسِ كما تحقّق في حقّ النائم بتوهّم حدوث الانتباه، صرّح به فخر الإسلام ١٥ في **شرح المبسوط**.

ويمكن أن يقال: يتوجّه الخطاب للأداء[2] حقيقةً بناءً على ما ذُكر في **الطريقة** كما سبق.

---

١ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ١/٣٩٩.
٢ م د – للأداء.

Bunun yani vakitle kayıtlı emrin bu kısmının sonucu, vakit daralsa bile niyetin tayininin şart olmasıdır. Niyetin tayini şarttır, çünkü vakit, geniş olunca bu vakitte vâcip olanın dışında bir şeyin yapılması meşrudur, dolayısıyla diğerlerinden ayrılması için vaktin farzının belirlenmesi gerekir. Vakit, sadece vaktin farzına imkân tanıyacak şekilde daralmış olsa bile bu belirleme düşmez. Çünkü aslî bir hüküm olarak sabit olan, yani vaktin genişliğinden dolayı niyeti belirlemenin vâcip olması, ârizî sebeplerden ve kulların kusurundan dolayı düşmez. Nitekim Fahrulislâm Pezdevî ve Şemsüleimme Serahsî böyle demiştir.[1]

Pezdevî'nin bu açıklamasına şöyle itiraz edilmiştir:[2] Şer'an kendisine bu erteleme hakkı tanınmış olmasına rağmen namazı, ancak vaktin farzına yetecek bir vakte kadar ertelemesini, kulun kusuru olarak kabul etmek problemlidir. Fakat namazı bu derece erteleyen kimse hakkında "Azimeti terk etmesi sebebiyle bir tür kusur işlemiştir." denilmesi müstesna. Açıktır ki, vaktin daralması halinde niyeti belirlemenin düşmemesi, bu zorlamaya ihtiyaç duymaz. Çünkü vakit geniş olduğunda niyetin belirlenmesini gerektiren sebep, birden fazla ibadetin meşrû olmasıdır. Bu durum, vakit daraldığında da söz konusudur.

Derim ki; şayet itirazdaki *şer'î hak* ile kâmil bir şekilde edânın câiz olması kastediliyorsa bu kabul edilemez. Eğer bununla mutlak anlamda cevaz kastediliyorsa bu kabul edilebilir. Fakat bu mutlak anlamdaki cevaz, kızıllık vaktinde tek başına namaz kılmada olduğu gibi kulun kusurlu olması ile çelişmez.

İtirazcının "Fakat namazı son vakte kadar erteleyen kimse hakkında, azimeti terk etmesi sebebiyle bir tür kusur işlemiştir denilmesi müstesna!" sözüne gelince bu zayıf bir gerekçedir. Çünkü bu söz, farz namazı vaktin başında veya ortasında kılan ve farz olan miktar ile yetinen kimsenin, azimeti terk etmesi sebebiyle kusurlu sayılmasını gerektirir ki, böyle bir şey icmâ ile bâtıldır.

İtirazcının "Açıktır ki, vaktin daralması halinde niyeti belirlemenin düşmemesi, bu zorlamaya ihtiyaç duymaz." şeklindeki gerekçesi ise öncekinden daha zayıftır. Çünkü bu söz ile kastedilen, "Vakit daraldığında bu vakit artık ibadet için mi'yâr haline gelir ve Ramazan günlerinin oruç için mi'yâr olmasında olduğu gibi artık vaktin farzı dışında başka bir ibadetin bu dar vakitte sahih olması söz konusu olmaz ve niyetin belirlenmesine de ihtiyaç kalmaz." şeklinde söz konusu olabilecek yanlış anlamayı gidermektir.

1 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* şerhi ile), I, 230; Serahsî, *Usûl*, I, 36.
2 Bu itiraz, *el-Muğnî* şarihi Kâânî'ye aittir.

(وحكمه) أي: حكم هذا القسم من المقيّد بالوقت **(اشتراط التعيين في النية)**، فإنّ الوقت لمّا كان متّسِعًا شُرع فيه غيرُ ما وجب فيه، فلا بدّ من تعيينه ليمتاز عمّا عداه، ولا يسقط ذلك التعيينُ **(وإن ضاق)** الوقت بحيث لا يسع إلّا فرضه؛ لأنّ ما ثبت حكمًا أصليًا -أعني: وجوب التعيين بناءً على سعة الوقت- لا يسقط ٥ بالعوارض وتقصيرِ العباد، كذا قال فخر الإسلام وشمس الأئمة رحمهما الله تعالى.[١]

قيل[٢] **عليه**:[٣] القول بتقصير العبد بالتأخير إلى حيث يسع فيه[٤] فرض الوقت مع أنّ له ولاية ذلك شرعًا مشكلٌ، اللهمّ إلّا أن يقال «فيه نوع[٥] تقصير بواسطة ترك العزيمة»، ولا يخفى أنّ عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج إلى هذا التكلّف؛ لأنّ المعنى الموجِب للتعيين عند السعة تعدّدُ المشروع، وذلك باقٍ عند ١٠ الضيق.

أقول: إن أريد بـ«الولاية الشرعية» جواز الأداء على وجه الكمال فممنوع، وإن أريد مطلق الجواز فمسلّم، لكنّه لا ينافي التقصير كالصلاة منفردًا وفي وقت الاحمرار.

وقوله «اللّهمّ إلّا أن يقال إلى آخره» ضعيفٌ؛ لأنه يقتضي أن يُعدّ من أدّى ١٥ المكتوبة في أوّل الوقت أو وسطه واكتفى على القدر المفروض مقصِّرًا بسبب ترك العزيمة، وهو باطل بالإجماع.

وقوله «ولا يخفى إلى آخره» أضعفُ منه؛ لأنّ المقصود بهذا الكلام دفعُ ما يُتوهّم أنّ الوقت إذا ضاق يكون معيارًا، فينبغي أن ينفي صحّة الغير فيه ولا يحتاج إلى التعيين كأيام رمضان،

---

١ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ١/٢٣٠؛ أصول السرخسي، ١/٣٦.
٢ القائل هو القاءاني.
٣ أي: على ما قال فخر الإسلام.
٤ م د - فيه.
٥ م د - نوع.

Dolayısıyla bu yanlış anlamayı giderme konusunda "Vaktin geniş olması durumunda niyetin belirlenmesini gerektiren anlam, birden fazla ibadetin yapılabilmesi olup bu durum, vakit daraldığında da varlığını sürdürmektedir." demek *müsâdere ale'l-matlûb*dur.[1]

Doğrusu şudur: Pezdevî ve Serahsî'nin ifadelerindeki *kulun kusuru* ile kastedilen şey, mükellefin geniş olan vakti, büyük ihtimalle farzın bir kısmı vaktin dışında kılınacak şekilde daraltması -zira sadece farzın kılınmasını mümkün kılacak bir vakti gözetmek adeten imkânsız gibidir- ya da ikindi vaktine nazaran kusurlu davranmaktır. Çünkü mutlak olarak vakti daraltmak, niyetin belirlenmesinin düşmesi için sebep olsaydı, aynı şekilde ikindide de sebep olurdu. İkindide ise namazın bu dar vakte kadar ertelenmesi icmâ ile mekrûhtur. Dolayısıyla mükellefin bu davranışı, kusurlu davranma olur.

Bu kısmın diğer bir sonucu ise edâ ile olması hariç vaktin herhangi bir kısmının ibadet için teayyün etmemesidir. Yani edâ edilen namazın, vaktin hangi kısmında kılınacağı, söz ile belirlenmez. Şöyle ki mükellef "Vaktin şu kısmını edâ için belirledim." dese ve vaktin bu kısmında edâ ile meşgul olmasa bu vakit, edâ için belirlenmiş olmaz. Aksine mükellef namazını, vaktin başka bir kısmında edâ edebilir. Çünkü Şâri', edâ için geniş olan vaktin herhangi bir kısmını belirlememiş aksine bu konuda kulu serbest bırakmıştır. Şayet kulun sözlü olarak vaktin bir kısmını edâ için belirleme hakkı olsaydı, hüküm koyma konusunda Şâri'e ortak olmuş olurdu. Çünkü mutlakı takyit etmek, nesihtir. Edâ ile vaktin bir kısmını belirleme ise bundan farklıdır. Çünkü edâ etmek suretiyle yapılan belirleme, emre uymanın zorunluluğundan kaynaklanmaktadır ve zımnen emre uymanın kapsamına dâhildir. Dolayısıyla edâ ederek belirlemede Şâri'e ortak olmak gibi fâsid bir durum söz konusu olmaz.

Denirse ki, kulun vaktin bir kısmını sözlü olarak belirlemesiyle köle, bir cinayet işlediğinde efendisinin işlediği cinayet karşılığında köleyi mağdur olana vermekle fidye vermek suretiyle kölesini kurtarmak arasında muhayyer olması ve fidye vermeyi seçerek sözlü olarak bunu belirlemesi -zira efendinin bu şekilde bir belirleme yapması câizdir- arasındaki fark nedir?

1 **Müsâdere ale'l-matbûb:** Mantıkta kıyasta yapılan hatalardan biri olup bir değişiklik yaparak neticeyi iki mukaddimeden biri yapmaktır.

فالقول في دفعه «إنّ المعنى الموجِب للتعيين عند السعة تعدّدُ المشروع، وذلك باقٍ عند الضيق» مصادرةٌ على المطلوب.[1]

فالصواب: أنّ المراد بـ«تقصير العبد» **تضييقُه** الواسعَ بحيث يحتمل أن يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالًا راجحًا، فإنّ مراعاة وقتٍ لا يسع إلّا الفرض ٥ كالمحال عادة، **أو التقصيرُ** بالنظر إلى العصر، فإنّ التضييق مطلقًا لو كان سببًا لسقوط التعيين لكان سببًا في العصر أيضًا، والتأخير فيه إلى ذلك الوقت مكروه بالإجماع، فيكون تقصيرًا.

(و) حكمه أيضًا (عدمُ التعيّن) أي: عدم تعيّن المؤدّى (إلّا بالأداء) أي: لا بالقول، حتى لو قال «عيّنتُ هذا الجزء» ولم يشتغل بالأداء لا يتعيّن؛ بل ١٠ له الأداءُ في غيره؛ لأنّ الشارع لم يعيّن جزءًا؛ بل خيّر العبدَ، فلو ثبت له[2] ولاية التعيين قولًا لشارك الشارعَ في وضع المشروعات؛ لأنّ تقييد المطلق نسخٌ بخلاف التعيين بالأداء؛ لأنه من ضرورة الامتثال بالأمر وفي ضمنه، فلا فساد فيه.

فإن قيل: ما الفرق بينه وبين ما إذا جنى العبد جناية يُخيّر فيها المولى بين ١٥ الدفع والفداء فاختار الفداء وعيّنه قولًا حيث يجوز؛

---

١ المصادرة على المطلوب: هي تطلق على قسم من الخطأ في البرهان لخطأ مادّته من جهة المبنى، وهي جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان بتغيير ما.

٢ م د – له.

Deriz ki, Allah hakları konusunda asıl amaçlanan, fiilin edâsı olup fiilin mahalli ise ona tâbidir. Kul hakları konusunda asıl amaçlanan ise hak sahibinin hakkını talep etmeye imkân bulacağı şekilde mahallin belirlenmesi olup bu belirleme, fiilin yapılmasıyla olabileceği gibi söz ile de olabilir. Dolayısıyla fiil gibi söz de hak sahibinin maksadını gerçekleştiren bir şey olur. Bu yüzden de fidye vermeyi sözlü olarak belirlemesi câizdir.

1.4.1.11.2.2. Vaktin Miʻyâr, Şart ve Vücûb İçin Sebep Olması

Musannif, vaktin birinci türünü bitirdikten sonra şöyle diyerek mukayyed emrin ikinci türünü açıklamaya başladı:

Veya vakit, edâ edilen ibadet için miʻyâr, edâsı için şart ve vücûbu için sebep olur. Mesela oruç açısıdan çoğunluğa göre Ramazan günleri böyledir. Vakit, bazen edâ edilen ibadet için miʻyâr olur. Zira edâ edilen ibadet, bu zaman ile takdir edilmiştir. Öyle ki, zamanın uzamasıyla uzar, kısalmasıyla kısalır ve ibadetin miktarı, bu vakit ile bilinir. Bu, tıpkı eşyanın miktarlarının, ölçü ile bilinmesi gibidir. Vaktin, ibadetin edâsının şartı olması, vaktin zarf olması meselesinde geçtiği gibidir. Ramazan günlerinin orucun vücûb sebebi olması, usul âlimlerinin çoğunluğuna göredir. Zira gün, oruç için bir miʻyâr ve edâsının şartıdır. Bu husus, açıktır. Vakit (gün), Allah Teâlâ'nın "*Sizden kim, aya şahit olursa onu oruçlu geçirsin.*" (Bakara, 2/185) sözünden dolayı orucun vücûb sebebidir. Zira mevsûlden haber verme yani bir şey, ism-i mevsûl için haber olduğunda, illet olmaya uygun olması halinde sılanın, haberin illeti olduğunu ifade eder. Bununla birlikte ağır basan, burada *men* edatının şart için olması olup bunun sebebiyyete delâleti daha kuvvetlidir. Vaktin oruç için miʻyâr, şart ve sebep olmasının diğer bir nedeni ise orucun günlere nispet edilmesi ve yolcu ve benzerlerinde olduğu gibi haklarında hitap bulunmamakla birlikte ramazan günlerinde yolcu ve benzerleri tarafından oruç tutmanın sahih olmasıdır.

Bu değerlendirmelerde basiret sahiplerine gizli olmayan tartışmaya açık yönler vardır.

Bazılarına göre ise âyet ve hadisin zâhirinden dolayı Ramazan ayı böyledir. Şemsüleimme Serahsî bu görüştedir. Çünkü Serahsî'ye göre oruç için miʻyâr, şart ve sebep özellikle günler değil, mutlak olarak aydır.

Ayın şart ve sebep oluşu, biraz sonra gelecek açıklamalardan anlaşılacaktır.

قلنا: المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل، والمحلّ تابع. وفي حقوق العباد هو تعيين المحلّ حتى يتمكّن صاحب الحقّ من الاستيفاء، والتعيينُ يحصل بالقول كما يحصل بالفعل، فكان القول محقِّقًا غرضَ صاحب الحقّ كالفعل، ولذا جاز التعيين به.

٥ **[النوع الثاني: كون الوقت معيارا للمؤدى وشرطا لأدائه وسببا لوجوبه]**

ثم لـمّا فرغ عن النوع الأوّل من الموقّت شرع في الثاني فقال:

(وإمّا) ذلك الوقت (معيارٌ له) أي: للمؤدَّى؛ لأنه قُدِّر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعُرف به كما يُعرف مقادير الأشياء بالمقدار، (وشرطٌ لأدائه) كما سبق في الظرف، (وسببٌ لوجوبه كأيام رمضان عند الأكثر) من علماء ١٠ الأصول، فإنها **معيارٌ** للصوم، **وشرطٌ** لأدائه، وذلك ظاهر، **وسببٌ** لوجوبه لقوله تعالى ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة، ٢/١٨٥]، فإنّ الإخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لها، على أنّ الأظهر أنّ «مَنْ» ههنا شرطيةٌ، فتكون أدلّ على السببية؛ ولنسبة الصوم إليها وصحّةِ الأداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب.

١٥ وفي هذه الوجوه من الأنظار ما لا يخفى على أولي الأبصار.

(والشهرِ عند البعض) وهو شمس الأئمة السرخسي، فإنه ذهب إلى أنّ المعيار والشرط والسبب[1] هو الشهرُ مطلقًا، لا الأيامُ خاصّةً.

أمّا شرطيته وسببيته فستظهران ممّا سيأتي.

---

١ م د - والسبب.

Ayın mi'yâr olmasına gelince bu, vaktin cüzlerinden hiçbir şeyin kendi cinsinden başka bir vâcibe imkân tanıyacak şekilde fazla olmamasından ibarettir. Vaktin mi'yâr olması konusunda ziyade ve noksanlığın olmamasının anlamı budur. Bu yüzden vaktin cüzlerinden bir kısmının -ki, bu gecedir- fazla olmasının bir bütün olarak ayın oruç için mi'yâr olmasında bir zararı yoktur. Zira gece, oruç için bir mahal değildir. Serahsî bu görüş konusunda yukarıda geçen "*Ramazan ayına şahit olan oruç tutsun.*" (Bakara 2/185) âyetinin ve Hz. Peygamber'in "*Ramazan ayını görünce oruç tutun.*" sözünün zâhirine dayanmıştır. Burada *ayı görmek*ten kasıt, icmâ ile o ayda hayatta olma anlamında aya şahit olmadır, yoksa görmenin hakikat anlamı değildir.

Bu yüzden yani mutlak olarak ayın sebep olması yüzünden Ramazan ayının ilk gecesinde oruç için yapılan niyet câizdir ve yeterlidir. Şayet orucun sebebi gün olmuş olsaydı, ilk gecede yapılan niyet ile Ramazan'ın tamamının tutulması câiz olmazdı. Çünkü niyetin sebebe takdimi imkânsızdır. Yine aynı sebepten dolayı, Ramazan'da bayrama kadar cinnet geçiren yani Ramazan ayının ilk gecesinde cinnet geçirip cinneti bayrama kadar uzayan kimse, Ramazan'ın tamamını kazâ eder. Şayet orucun sebebi gün olmuş olsaydı Ramazan'ın tamamını mecnun olarak geçiren bu kimseye kazâ vâcip olmazdı. Kazânın vâcip olması, vücûbun zimmette daha önce yer tutmasını gerektirir. Şayet vücûb sebebi gün olmuş olsaydı, bu durumda vücûbun, sebebine takdimi gerekirdi ki, böyle bir şey bâtıldır.

Bu açıklamaların her birini, birtakım itirazlar ile boşa çıkarmak mümkün ise de bunların her biri, toplamı göz önüne alındığında mutlak olarak aya şahit olmanın sebep oluşunun rüchanını ifade eden emârelerdir.

Diğer yandan "Mutlak olarak ay, sebep olmuş olsaydı, orucun geceleyin de edâ edilmesinin câiz olması gerekirdi ki, böyle bir şey bâtıldır." şeklinde bir itiraz söz konusu olunca musannif, bu itirazı gidermek için sıla yoluyla şöyle dedi: Tıpkı namazın vaktinin son kısmı gibi geceleyin oruç câiz olmasa da (sebep Ramazan ayıdır). Zira namazın vaktinin son kısmı, edâya elverişli olmayıp aksine sadece iftitah tekbirine imkân tanısa da bize göre sebeptir.

İtirazcının bu ikisinin arasını şu şekilde ayırıp itiraz etmesi mümkündür: Vaktin son parçası, bizzat namaza aykırı bir durum değildir. Çünkü bu son parça, namazın vaktinin bir parçasıdır. Bu son parçada namazın câiz olmaması ise bu parçanın namaza yetmeyecek kadar az olması yüzündendir. Gece vaktinde ise durum farklıdır. Çünkü gece vakti, bizzat oruca aykırı bir durumdur. Dolayısıyla namazda vaktin son parçasının sebep olmasının câiz olmasından oruçta gecenin de sebep olmasının câiz olduğu sonucu çıkmaz.

وأمّا معياريته: فلأنها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن أجزائه شيء يسع غيرَ الواجب من جنسه، وهو معنى عدم الزيادة والنقصان، فلا ضرر في بقاء بعض الأجزاء -وهو الليل- فاضلًا؛ لأنه ليس بمحلّ للصوم. وإنما ذهب إليه (لظاهر الآية) السابقة، أعني قوله تعالى ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة، ٢/١٨٥]، ٥ فإنّ دلالتها على سببية الشهر مطلقًا أظهرُ من دلالتها على سببية الأيام، (و) ظاهرِ (الحديثِ) وهو قوله عليه الصلاة والسلام {صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ}، فإنّ المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه، لا حقيقتُها إجماعًا.

(ولذا) أي: لسببية الشهر مطلقًا (جاز النية) للصوم (في الليلة الأولى) من شهر رمضان. ولو كان السبب اليومَ لَمَا جازت فيها لامتناع تقدّم النية على السبب، (و) لذا ١٠ أيضًا (قضى) تمام رمضان (من جُنَّ فيها) أي: من صار مجنونًا في الليلة الأولى منه وامتدّ جنّته (إلى العيد). ولو كان السبب اليومَ لَمَا وجب القضاء؛ لأنه يقتضي سبقَ الوجوب في الذمّة، فلو كان السبب اليومَ يلزم تقدّمُ الوجوب على السبب، وهو باطل.

وكل من هذه الوجوه وإن أمكن دفعه إلّا أنها أمارات تفيد بمجموعها رجحانَ سببية شهود الشهر مطلقًا.

١٥ ثم **لـمّا ورد** أنّ الشهر مطلقًا لو كان هو السبب لزم جواز أداء الصوم في الليل، وهو باطل: **أراد** أن يدفعه فقال بطريق الوصل: (وإن لم يجز) الصوم (ليلًا) أي: في الليل (كآخر وقت الصلاة)، فإنه سبب عندنا وإن لم يصلح للأداء فيه؛ بل لا يسع إلّا التحريمة.

ولقائل أن يفرّق بينهما بأنّ آخر الوقت لا ينافي الصلاة بالذات، فإنه جزء من ٢٠ وقتها؛ بل إنما لم يجز فيه بسبب قلّته العارضةِ بخلاف الليل، فإنه ينافي الصوم بالذات، فلا يلزم من جواز كونه سببًا جوازُ كون الليل أيضًا سببًا.

Bil ki, günlerin sebep olduğunu kabul eden, "Her günün ilk kısmı, o günün orucu için sebeptir." demekte, ayın sebep olduğunu kabul eden ise vaktin zarf olmasında olduğu gibi "Sebep, ayın ilk kısmıdır." demektedir.

Musannif ise vaktin mi'yâr olmasıyla zarf olması arasındaki farkı şu sözüyle açıklamıştır: Vaktin mi'yâr olduğu bu kısımda vaktin ilk kısmı, edâya bitişik olması şart koşulmaksızın sebebiyyet için belirgin hale gelir. Vaktin zarf olması durumunda ise daha önce ayrıntılı olarak açıklandığı üzere zarfta yani zarfın ilk kısmında ise durum farklıdır. İşte Merginânî'nin *el-Hidâye*'de[1] "Namazda sebep, edâya bitişik olan kısımdır, oruçta ise ilk kısımdır."[2] şeklinde ifade ettiği şey budur.

Bu kısmın sonucu, bu vakitte vâcip olan ibadetten başka bir orucun bu vakitte sahih olmamasıdır. Bu kısmın diğer bir hükmü ise Züfer'in aksine niyetin aslının bulunması vâcip olsa da Şâfiî'nin aksine niyeti belirlemenin şart olmamasıdır. Bu ikisinin muhalefet ettiği noktaların açıklaması biraz sonra gelecektir.

Buna göre Ramazan orucu mutlak niyet ile ve -başka bir vâcibe niyet eden yolcu hariç- niyetin vasfında yapılan hata ile edâ edilmiş olur. Bu, başka bir ibadetin sahih olmaması ve niyeti belirlemenin şart olmaması şeklinde mi'yâr olan vaktin hükmünden kaynaklanan bir meseledir. Bu durumda Ramazan orucu sağlıklı ve mukim bir kimse tarafından mutlak olarak oruca niyet etmekle edâ edilebilir. Niyetin vasfında yapılan hata ise mesela kişinin ramazan ayında kazâ, nezir, keffaret ya da nâfile oruca niyet ederek oruç tutmasıdır. *Başka bir vâcibe niyet eden yolcu hariç* ifadesi, *vasıfta yapılan hata* ifadesinden istisna edilmiştir. Yani yolcunun Ramazan'da tuttuğu bu oruç, niyetin vasfında hata etmiş olmasına rağmen yolcu açısından Ramazan orucu olarak edâ edilmiş olmaz. Aksine bu oruç, Ebû Hanîfe'ye göre niyet ettiği oruç ne ise o oruç olarak gerçekleşir.

Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise bu hükümde yolcu, mukîm olan kimse gibidir. Çünkü orucun vâcip olması, ayın görülmesi sebebiyle olup bu sebep hem mukim hem yolcu hakkında mevcuttur. Bu yüzden ittifakla yolcunun Ramazan orucunu tutması sahihtir. Şu var ki, Şer', sıkıntıya düşmemesi için yolcuya oruç tutmama ruhsatından yararlanması hükmünü getirmiştir. Yolcunun bu ruhsattan yararlanması ise bu vakitte meşru olanın dışında başka bir orucu meşru hale getirmez. Dolayısıyla ruhsatı terk ettiğinde yolcu ve mukîm eşit olur.

---

1 ***el-Hidâye:*** Merginânî'nin (ö. 593/1197) *Bidâyetü'l-Mübtedî* ismindeki muhtasar fıkıh metnine kendisinin yazdığı şerhtir.

2 Merginânî, *el-Hidâye*, (*Fethü'l-Kadîr* şerhiyle), I, 128.

اعلم أنّ القائلَ بسببية الأيام يقول «الجزء الأوّل من كل يوم سبب لصومه»،[١] والقائلَ بسببية الشهر يقول «السبب هو الجزء الأوّل منه» كما في الظرف.

وقد بيّن الفرق بينه وبين الظرف بقوله: (و) الجزء (الأوّل ههنا) أي: في المعيار (متعيّن) للسببية من غير اشتراط اتصاله بالأداء (بخلاف) الجزء الأوّل من (الظرف) كما سبق تمام بيانه، وهذا ما قال في **الهداية**:[٢] «إنّ السبب في الصلاة الجزء المتصل بالأداء، وفي الصوم الجزء الأوّل».[٣]

(وحكمه) أي: حكم هذا القسم (نفي) صحّة (الغير) أي: غير ما وجب في ذلك الوقت فيه، (و) حكمه أيضًا (عدمُ اشتراطه) أي: التعيين في النية خلافًا للشافعي رحمه الله تعالى وإِنْ وجب أصلُ النية خلافًا لزفر رحمه الله تعالى، وسيأتي بيان[٤] خلاف كل منهما.

(فيُؤدّى) تفريعٌ عل النفي والعدم أي: فحينئذ يُؤدّى صوم رمضان من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم) بأن ينوي مطلق الصوم (و) مع (الخطأ في الوصف) أي: وصف الصوم بأن ينوي صوم القضاء أو النذر أو الكفارة أو النفل (إلّا في مسافر ينوي واجبًا آخرَ) استثناء من قوله «والخطأ في الوصف»، يعني: أنّ هذا الصوم لا يُؤدّى في حقّ المسافر مع الخطأ في الوصف؛ بل يقع عمّا نوى عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

وعندهما: المسافر كالمقيم في هذا الحكم؛ لأنّ وجوب الصوم بشهود الشهر، وهو ثابت في حقّهما، ولذا صحّ منه بالإجماع؛ إلّا أنّ الشرع أثبت له الترخّص بالفطر دفعًا للمشقّة عنه، وذا لا يجعل غير المشروع مشروعًا، فإذا ترك الترخّص صار هو والمقيم سواء.

---

١ د: الجزء الأوّل من كلّ يوم سبب جواز كون الليل أيضًا سببًا لصومه.

٢ الهداية: هو شرح كتاب بداية المبتدي للإمام أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر المرغناني المتوفى سنة ٥٩٣ هـ/١١٩٧م.

٣ الهداية (مع شرح فتح القدير) للمرغناني، ١٢٥/٤.

٤ ف ر - بيان.

Ebû Hanîfe'nin görüşü iki şekilde gerekçelendirilmiştir:

Birincisi, yolcudan Ramazan ayında orucu edâ etmesi istenmediği için onun hakkında Ramazan ayı Şaban ayı gibi olur, dolayısıyla tuttuğu diğer oruçları kabule elverişli olur.

İkincisi, yolcu, oruç tutmama ruhsatını terk edip imsakini nezir, keffaret ve kazâ orucuna yöneltmek suretiyle kendi dinî maslahatı için değerlendirdiğinde bunu kendisi için daha önemli olan bir şeyde değerlendirmiş olur. Çünkü yolculukta olduğu sürece Ramazan orucu ile değil, belirtilen bu oruçlarla muâheze olunur. Buna göre bedenî bir ihtiyaçtan dolayı ruhsattan yararlanması câiz ise dinî bir ihtiyaçtan dolayı -bu da borcunu ödemesidir- câiz olması evleviyetle sabit olur.

Bu iki gerekçelendirmeye göre yolcunun tuttuğu *nâfile oruç* hakkında ise Ebû Hanîfe'den iki rivayet söz konudur. Yolcunun nâfileye niyet ederek tuttuğu oruç, birinci gerekçelendirmeye göre nâfile olarak, ikinci gerekçelendirmeye göre ise farz olan Ramazan orucu olarak gerçekleşir.

Mutlak niyet ile tuttuğunda ise sahih olan görüşe göre rivayet ihtilafı söz konusu olmaksızın farz olan Ramazan orucu olarak gerçekleşir. Çünkü mutlak niyet ile tutması halinde yolcunun azimeti terk etmesi söz konusu olmayıp Ramazan'ın azimet olması sebebiyle tuttuğu bu orucun farz olan Ramazan orucuna sayılması, nâfileye sayılmasından daha uygundur.

Sahih olan görüşe göre hastanın durumu yolcudan farklıdır. Bu ifade, Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre yolcu ile hasta arasında fark olduğuna işaret etmektedir. Zira fakihler hastanın Ramazan ayında başka bir vâcibe ya da nâfileye niyet ederek oruç tutması halinde tuttuğu bu orucun, Ramazan orucu olarak mı yoksa niyet ettiği oruç olarak mı gerçekleşeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Bir görüşe göre bu oruç, mutlak olarak niyet ettiği oruç olarak gerçekleşir. Çünkü hasta olan kişiye nispetle Ramazan ayı, Şaban ayı gibidir.

Diğer bir görüşe göre bu oruç, mutlak olarak Ramazan orucu olarak gerçekleşir. Ebû Hanîfe'den sahih olarak gelen görüş bu olup Fahrulislâm Pezdevî ve Şemsüleimme Serahsî bu görüşü tercih etmiştir. Çünkü hastaya tanınan ruhsat, gerçek mânada oruç tutmaktan aciz olmasına bağlanmış olup oruç tuttuğu takdirde ruhsatın şartı ortadan kalkmış olur.

ولأبي حنيفة رحمه الله تعالى فيه طريقان:

الأوّل: أنّ المسافر لـمّا كان غير مطالَب بالأداء فيه صار شهر رمضان في حقّه كشعبان، فقبِل سائر الصيامات.

والثاني: أنّ المسافر لـمّا ترك ترخّص الإفطار وصرف إمساكه إلى مصالح دينه بأن صرفه إلى المنذورات والكفارات والقضاء صرفه إلى ما هو أهمُّ عنده؛ لأنه مادام في السفر مؤاخَذٌ بما ذُكر دون صوم رمضان، فإذا جاز الترخّص لحاجة البدن فلأن يجوز لحاجة الدِين -وهو قضاء الدَين- أولى.

(و) على هذين الطريقين يكون (في النفل روايتان)، فعلى الطريق الأوّل إذا نوى النفل يقع عنه، وعلى الثاني عن الفرض.

وأمّا إذا أطلق النية فالصحيح أنه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية؛ لأنّ ترك العزيمة لم يتحقّق بهذه النية، فصرفُه إلى رمضان لكونه العزيمةَ أحقُّ من صرفه إلى النفل.

(بخلاف المريض في الصحيح) إشارةٌ إلى الفرق بين المسافر والمريض على قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فإنّ الفقهاء اختلفوا في أنّ المريض إذا صام في رمضان[1] بنية واجب آخر أو نفل هل يقع عن رمضان أو عمّا نوى:

فقيل: يقع عمّا نوى مطلقًا؛ لأنّ رمضان بالنسبة إليه كشعبان.

وقيل: يقع عن رمضان[2] مطلقًا، وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة، وقد اختاره فخر الإِسلام وشمس الأئمة؛ لأنّ رخصته إنما تعلّقت بحقيقة العجز، فإذا صام ظهر فوات شرط الرخصة.

---

١ م د - في رمضان.
٢ م د - أو عمّا نوى فقيل: يقع عما نوى مطلقًا؛ لأنّ رمضان بالنسبة إليه كشعبان وقيل: يقع عن رمضان.

Züfer ise şöyle demiştir: Vaktin oruç için belirginleşmesi, niyete ihtiyaç bırakmaz. Yani vakit, oruç için belirgin hale gelince o vakitte yapılan her türlü imsak, yapan açısından hak edilmiş bir Allah hakkı olur. Bu şuna benzer: Bir kimse, kendisine belirli bir elbiseyi kendi eliyle dikmesi için bir terziyi kiralasa ve terzi de yardım etmek amacıyla dikse bu iş, icâre olarak gerçekleşir. Aynı şekilde bir kimsenin zekâtı ödemeye niyet etmeksizin nisabın tamamını fakire hibe etmesi halinde bu kişiden zekâtın düşmesi gibi niyet etmemiş olsa da Ramazan'daki imsak, farz olan oruç olarak gerçekleşir.

Züfer'in bu görüşüne cevap olarak deriz ki; bu durumda imsak, cebrî bir fiil olur. Yani niyet şart koşulmadığında fiil, cebren gerçekleşmiş bir fiil olur, kurbet olmaz. Çünkü niyet olmaksızın kurbet söz konusu olmaz. Şer' ise Ramazan orucu için ancak kurbet olan imsaki belirlemiştir. Nisabın tamamının fakire hibe edilmesinde ise durum farklıdır. Çünkü "Hibe ettim." sözü, "Tasadduk ettim." sözünden mecaz olup bu da niyetin ta kendisidir.

Şâfiî ise şöyle demiştir: Sizin Züfer'in görüşünde dikkate aldığınız imsakın cebri olduğunu giderme çabası, niyetin belirlenmesini de vâcip kılar. Zira ibadetin aslı gibi niteliği de bir ibadettir. Bu yüzden sevabı da ona göre değişir. Buna göre cebirden kaçınmak için tıpkı fiilin kurbete dönüşmesi için niyetin gerekli olması gibi aynı şekilde kurbetin de farza ya da nâfileye dönüşmesi için niyetin belirlenmesi gereklidir.

İlletin gereğini kabul ederek Şâfiî'ye cevap olarak *deriz ki*; belirlenmiş olanda mutlaklık, tayin sayılır. Yani oruçta niyetin belirlenmesinin vâcip olduğunu kabul ediyoruz. Fakat belirlenmiş olan şeydeki mutlaklık, tayin sayılır. Çünkü mesela evde sadece Zeyd bulunup da ona "Ey insan!" denildiğinde bu nida, kesinlikle Zeyd'e seslenmedir. Oruç tutma niyeti olmadan gerçekleşen imsakin aslında ise durum farklıdır. Çünkü imsakin hem ibadete hem de âdete ihtimali bulunduğu için bundaki mutlaklık ile ibadet gerçekleşmiş sayılmaz. Dolayısıyla ibadet ve âdetin arasının niyet ile ayrılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Sağlıklı ve mukim olan kimsenin nâfileye veya başka bir vâcibe niyet etmesinde olduğu gibi vasıfta yapılan hatanın ise bir zararı yoktur. Çünkü vasıfta yapılan hata bâtıl olduğunda da niyet mutlak hale gelir. Yani hata ile söylenen vasıf, meşrû olmadığı için bâtıldır ve gerekli olmadığı için de mutlaklık kalır ki, bu mutlaklığın da bir belirleme olduğu daha önce geçti.

قال (زفر: تعيّنُه يغني عن النية) يعنى:[١] أنّ الوقت لـمّا تعيّن للصوم كان كل إمساك يقع فيه حقًّا لله تعالى مستحَقًّا على الفاعل، كمن استأجر خيّاطًا ليخيط له بيده ثوبًا بعينه فخاط على قصد الإعانة يقع عن الإجارة، فكذا الإمساك يقع عن الفرض وإن لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بلا نية.

٥ (قلنا) في جوابه: (فيكون جبرًا) أي: إذا لم تشترط النية[٢] يكون الفعل جبرًا، فلا يكون قربة؛ إذ لا قربة بدون القصد، والشرع لم يعيّن لصوم رمضان إلّا الإمساك الذي هو قربة بخلاف الهبة من الفقير، فإنّ قوله «وهبتُ» مجاز عن «تصدّقتُ»، وهو عين النية.

وقال (الشافعي: دفعُ الجبر) الذي اعتبرتم (أوجب التعيينَ)، فإنّ وصف العبادة ١٠ أيضًا عبادة، ولهذا يختلف ثوابًا، فكما لا بدّ لصيرورة الفعل قربةً من النية فكذا لا بدّ لصيرورة القربة فرضًا أو نفلًا منها احترازًا عن الجبر.

(قلنا) في جوابه على طريق القول بموجَب العلة: (الإطلاق في المتعيّن تعيينٌ) أي: سلّمنا أنّ تعيين الصوم واجب، لكنّ الإطلاق في المتعيّن تعيين، فإنه إذا كان في الدار زيدٌ وحدَه فقيل له «يا إنسانُ» ينصرف النداء إليه قطعًا بخلاف أصل الإمساك، فإنه ١٥ لـمّا احتمل العبادة والعادة لم يُصَبْ بالإطلاق فاحتيج إلى التمييز بالنية، (و) لا يضرّ الخطأ في الوصف بأن نوى الصحيح المقيم النفلَ أو واجبًا آخر؛ إذ (الخطأُ لبطلانه إطلاقٌ)، يعني: أنّ الوصف المذكور خطأً لـمّا لم يكن مشروعًا يبطل،[٣] ولـمّا لم يكن لازمًا يبقى[٤] الإطلاق، وقد عرفتَ أنه تعيين.

١ د: بمعنى.
٢ ر – النية.
٣ م د: بطل.
٤ م د: بقي.

Öte yandan Şâfiî, istinadın bulunmaması sebebiyle fesadın, vaktin tamamına sirayet edeceği gerekçesiyle niyetin tayinini, günün başlangıcından itibaren vâcip kılmıştır ve bu yüzden de oruca geceden niyet edilmesini şart koşmuştur. Yani oruç tutulan vaktin parçalarından her biri, niyete ihtiyaç duyar. Bu parçalardan herhangi birinde niyet bulunmadığında, niyetin bulunmadığı bu parça, fâsid olur ve bu fesat, orucun sıhhat ve fesat açısından bölünememesi sebebiyle tamamına sirayet eder. Bu durumda burada *istinad*ın bulunmaması sebebiyle sonradan yapılan niyeti, önceden yapılmış gibi değerlendirmek de mümkün değildir. Sonradan yapılanı, önceden yapılmış gibi değerlendirmek ancak *istinad* ile düşünülebilir. *İstinad* ise hükmün, sonraki bir zamanda sabit olup önceki zamanda sabit olduğuna hükmedilecek şekilde geriye dayanmasıdır. "*Burada istinadın bulunmaması sebebiyle*" ifadesini kullandık, çünkü istinad, gasbedilen şeyin mülkiyetinde olduğu gibi ancak şer'î konularda mümkündür. Hissî ve aklî konularda ise istinad mümkün değildir. Burada ise orucun sıhhati, niyetin bulunup bulunmadığına bağlıdır. Niyet ise vicdanî bir durumdur. Vicdanî durum da bir vakitte hâsıl olduğunda bundan önceki diğer bir vakitte hâsıl olmaz. Bu tıpkı kazâ durumunda zevalden sonra ve önce yapılan niyet gibi olup bu niyet geçerli değildir.

Şâfiî'nin bu itirazına cevap olarak *deriz ki,* biz, sonradan araya giren niyetin, önceki zamanda *istinad* yoluyla sabit olduğunu söylemiyoruz ki! Aksine sonradan araya giren bu niyet, önceki zamanda *takdîren* vardır diyoruz. Bu, tıpkı orucun tutulduğu günün herhangi bir parçasına bitişik olmayan daha önceden yapılan niyetin, *takdîren* bu parçaya bitişik olması gibidir. Diğer yandan pek çok hükümde ekser için bütünün hükmünün sabit olduğu kabul edilmiştir. Buna göre vaktin çoğunun niyete bitişik olması, *takdîren* tamamının niyete bitişik olması gibi değerlendirilir. Bizim burada dikkate aldığımız *takdir,* Şâfiî'nin bulunmadığını söylediği *istinad*dan başka bir şeydir, eksik tâatte de *takdîr* yani *takdîrî niyet* yeterlidir. Burada eksik olan tâat, gündüzün başında tutulan oruçtur. Bunun eksik olması ise nefsin iftar edilecek şeylere meylinin az olması açısındandır. Dolayısıyla orucun ilk parçasında niyet bulunmadığında bu parça fâsid olmaz, aksine bunun durumu sonraki duruma bağlı olur. Buna göre orucun parçalarının çoğunda niyet var ise ilk parçada da niyetin varlığı takdîren kabul edilir. Dolayısıyla da takdîrî niyetin varlığı sebebiyle oruç, sahih olur. Aksi takdirde yani çoğunda niyetin bulunmaması halinde niyet kesin olarak bulunmadığı için oruç fâsid olur.

(ثمّ) الشافعي (أوجبه) أي: التعيين (من الأوّل) أي: أوّل اليوم حتى شرط التبييت (لشيوع الفساد) يعنى: أنّ كل جزء يفتقر إلى النية، فإذا عُدِمت في جزء فسد ذلك الجزء، فشاع الفساد إلى الكل لعدم التجزّئ صحّةً وفسادًا، ولا يمكن اعتبار تقدّم النية المتأخرة (لانتفاء الاستناد) ههنا، واعتبارُ التقدّم لا يُتصوّر إلّا به. **والاستناد:** ٥ أن يثبت الحكمُ في الزمان المتأخر ويرجع القَهْقَرَى حتى يُحكم بثبوته في الزمان المتقدّم. وإنما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا؛ لأنه إنما يمكن في الأمور الشرعية كالملك في المغصوب ونحوه. وأمّا في الأمور الحسية والعقلية فلا يمكن. وههنا صحّة الصوم متعلّقة بحقيقة النية، وهي أمر وجداني، فإذا حصل في وقت لا يحصل[١] في آخرَ قبلَه كالنية بعد الزوال، وقبلَه في القضاء.

١٠ **(قلنا)** في جوابه: لا نقول: إنّ النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدّم بطريق الاستناد؛ بل نقول: إنها موجودة في الزمان المتقدّم تقديرًا كما أنّ النية المتقدّمة التي لا تقارن شيئًا من أجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها[٢] تقديرًا. وأيضًا للأكثر حكمُ الكل في كثير من الأحكام، فيُجعل اقتران الأكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرًا. و(التقدير) الذي اعتبرناه (غير الاستناد) الذي نفاه (وهو) أي: التقدير، والمراد النية ١٥ التقديرية (كافٍ في الطاعة القاصرة) وهي الصوم في أوّل النهار. وقصوره باعتبار قصور ميل النفس إلى المفطرات، فظهر أنّ الجزء الأوّل من الصوم إذا خلا عن النية لم يفسد؛ بل حاله موقوفة، فإذا وُجدت النية في الأكثر يُقدّر وجودها فيه أيضًا، فيصحّ لوجود النية التقديرية؛ وإلّا يفسد لانتفاء النية أصلًا.

---
١ ف ر: فإذا حصلت في وقت لا تحصل.
٢ ر: له.

1.4.1.11.2.3. Vaktin Zarf, Şart ve Edânın Vücûbu İçin Sebep Olması

Musannif, vakit ile kayıtlı emrin ikinci türünü incelemeyi bitirdikten sonra şöyle diyerek üçüncü türe başladı:

Veya vakit, edâ edilen ibadet için zarf, vaktin kaçması ile edânın kaçması anlamında edâ edilen ibadetin edâsı için şart ve aynı şekilde edâ edilen ibadetin edâsının vücûbu için sebep olur. Vaktin, ibadetin edâsı için şart olması, edânın vakitten önce yapılmasının imkânsızlığı anlamında değildir. Çünkü Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ibadetin vakitten önce edâsı kesinlikle imkânsız değildir. Aksine burada vaktin edânın şartı olması, vaktin geçmesiyle edânın kaçmış olması anlamındadır. Mesela namaz kılmanın veya sadaka vermenin nezredildiği muayyen vakit böyledir. Vücûbun kendisi ise nezir sebebiyledir.

Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr es-Süleymânî[1]de şöyle demiştir: Zekât ve sadaka-i fıtırda olduğu gibi Allah'ın bir vakte bağlı olarak vâcip kıldığı ibadetin vaktinden önce yerine getirilmesi câizdir. Kulun vakte bağlı olarak kendisine vâcip kıldığı şeyin hükmü de aynı şekildedir. Tıpkı zekâtta vücûbun kendisinin nisab sebebiyle, edânın vücûbunun da kul açısından kolaylık olsun diye yılın tamamlanması sebebiyle olduğu gibi nezredilen ibadetin vücûbunun kendisi nezir sebebiyledir, edâsının vâcip olması ise bu ibadet için tayin edilen vakit sebebiyledir. Kul, belirlenen vakitten önce nezri yerine getirdiğinde nezredilen ibadet, vücûbdan sonra yerine getirilmiş olup câizdir.

Bu kısmın sonucu, edânın, tayin edilen vakitten önceye alınmasının câiz olmasıdır. Çünkü vakit, edânın vücûbunun sebebi olduğuna göre edânın, vakitten önceye alınması câizdir. Zira fesat, edânın belirlenen vakitten önceye alınmasında değil, bizzat vücûb sebebinden önceye alınması durumunda söz konusu olur.

1.4.1.11.2.4. Vaktin Mi'yâr, Edâ İçin Şart ve Edânın Vücûbu İçin Sebep Olması

Musannif, şöyle diyerek vakit ile kayıtlı emrin dördüncü türüne başladı: Veya vakit, edâ edilen ibadet için mi'yâr, daha önce geçtiği üzere vaktin geçmesi ile edânın kaçması anlamında edâsı için şart ve yine daha önce geçen sebepten dolayı vücûbun kendisinin değil, edâsının vücûbu için sebep olur.

---

1 **Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr es-Süleymânî:** *Câmiu'l-Kebîr*'in çok sayıda şerhi bulunmaktadır. Ancak bu şerhin tam olarak kime ait olduğunu bulamadık. Bununla birlikte bu şerhin Radıyüddîn İbrâhîm b. Süleyman el-Hamevî el-Konevî el-Mantıkî er-Rûmî'ye (ö. h. 832) ait olması muhtemeldir. Bu ve diğer şerhler için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 569.

[النوع الثالث: كون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا لأدائه وسببا لوجوب أدائه]

ثم لـمّا فرغ عن النوع الثاني من الموقّت شرع في الثالث منه فقال:

(وإمّا) ذلك الوقت (ظرفٌ له) أي: للمؤدّى (وشرطٌ لأدائه) لا بمعنى امتناع تقدّم الأداء عليه لِمَا عُرف أنه لا يمتنع عند أبي حنيفة وأبي يوسف أصلًا بل (بمعنى فوته) أي: فوت الأداء (بفوته) أي: فوت الوقت (وسببٌ) أيضًا (لوجوب أدائه كمعيّن) أي: ذلك الوقت كوقت معيّن (نُذر فيه الصلاةُ أو الصدقةُ. وأمّا نفسه) أي: نفس الوجوب[1] (فبالنذر).

قال في **شرح الجامع الكبير السليماني**:[2] يجوز تعجيل ما أوجبه الله تعالى مضافًا إلى الوقت كالزكاة وصدقة الفطر، فكذا ما أوجبه العبد مضافًا إليه، فكما أنّ في الزكاة نفسَ الوجوب بالنصاب ووجوبَ الأداء عند تمام الحول تيسيرًا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر، ووجوب الأداء بالوقت المعيّن له، فإذا عجّله كان بعد الوجوب فجاز.

(وحكمه) أي: حكم هذا النوع (جواز التقديم) أي: تقديم الأداء (عليه) أي: على الوقت؛ لأنه لـمّا كان سببًا لوجوب الأداء جاز تقديمه عليه؛ إذ الفساد في تقديم الأداء علي سبب نفس الوجوب.

[النوع الرابع: كون الوقت معيارا للمؤدى وشرطا لأدائه وسببا لوجوب أدائه]

(وإمّا) ذلك الوقت (معيارٌ) للمؤدّى. هذا شروع في بيان النوع الرابع من الموقّت (وشرطٌ للأداء)[3] بمعنى فوته بفوته كما مرّ (وسببٌ له) أي: لوجوب الأداء، لا لنفس الوجوب لِمَا سبق

---

١ م د: أي: الوجوب.

٢ شرح الجامع الكبير السليماني: للجامع الكبير شروح كثيرة، ولكن لم أجد شرحًا بهذا الاسم، ولعل هذا الشرح للإمام رضي الدين إبراهيم بن سليمان الحموي القنوي المنطقي الرومي (ت. ٨٣٢هـ). انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة، ١/٥٦٩.

٣ م: قوله «للأداء» من المتن.

Mesela oruç veya itikâfın nezredildiği belirli bir vakit böyledir. Çünkü bu belirli vakit, edâ edilen ibadet için mi'yâr, edâsının şartı ve edâsının vücûbunun sebebidir. Vücûbun kendisi ise nezir sebebiyledir. Mukayyed emrin muayyen vakti olan bu kısma, hac yapmanın nezredildiği sene de dâhildir. Zira hac yapmanın nezredildiği sene, mi'yâra benzer olup daha önce açıklanan anlamda edânın şartı ve edânın vücûbunun sebebidir.

Bu kısmın sonucu, belirlenmiş vaktin mi'yâr olması sebebiyle bu belirli vakitte başka bir vâcibin yapılamaması değil, nâfilenin yapılamamasıdır. Çünkü niyetin belirlenmesi, nezredenin yetkisinde olup bu yetki kendi hakkında etkili olur, Şâri'in hakkına geçmez. Bunun örneği, namazı yarıda kesmek isteğiyle selam verip de kesmeyip namaza devam eden ve kendisine sehiv secdesi gereken kişidir ki, onun bu iradesi dikkate alınmaz yani sehiv secdesi yapması gerekir. Buna göre bu kısma giren bir ibadet, mutlak niyetle edâ edilebilir. Bu, vaktin ibadet için mi'yâr ve şart oluşu sebebiyle nâfilenin yapılamamasıdan kaynaklanan bir meseledir. Yani durum böyle olunca nezredilen oruç ve itikâf, mutlak niyet ile edâ edilebilir. Yine nâfileye niyet etmek suretiyle niyetin vasfında yapılan hata ile de nezredilen bu oruç ve itikâf edâ edilmiş olur. Başka bir vâcibe niyet edilmesi durumunda ise nezredilen oruç ve itikâf edâ edilmiş olmaz. Çünkü senin de bildiğin üzere başka bir vâcibe niyet edilmesi sahihtir. Aynı şekilde nezredilen bu oruç ve itikâf, Ramazan'da olduğu gibi zevalden önceki niyetle de edâ edilir.

1.4.1.11.2.5. Vaktin Sadece Mi'yâr Olması

Musannif, şöyle diyerek vakit ile kayıtlı emrin beşinci türüne başladı: Veya vakit, ibadet için sadece mi'yâr olur. Mesela keffaret orucu, mutlak nezir orucu ve kazâ orucunun vakti böyledir. Çünkü bunlardan her birinin vakti, oruç için mi'yâr olup bu durum açıktır. Bu kısımda vakit, edânın şartı değildir. Zira bu üç orucun kazâsı yoktur. Belirli hale gelmemesinden dolayı vakit, edânın vücûbu için de sebep değildir. Yine vakit, vücûbun kendisi için de sebep değildir. Çünkü vücûbun sebebi, keffaret orucunda yeminin bozulması, mutlak nezir orucunda nezrin kendisi, kazâ orucunda da edâyı vâcip kılan nastır.

Bu kısmın sonucu, niyetin geceden yapılmasının ve belirlenmesinin vâcip olmasıdır. Niyetin vâcip olması, orucun bir ibadet olması sebebiyledir. Geceden yapılmasının vâcip olması ise muayyen oruçların dışında aslen meşru olan orucun nâfile oruç olmasıdır. Kişi geceden niyet etmediğinde tuttuğu oruç nâfile olur ve keffaret, mutlak nezir ve kazâ orucuna dönüşmez. Niyetin tayininin vâcip olması ise vaktin belirli olmaması sebebiyledir.

(كمعيّن نُذر فيه الصومُ أو الاعتكافُ)، فإنه معيارٌ للمؤدّى وشرطٌ للأداء وسببٌ لوجوبه، وأمّا نفس الوجوب فبالنذر. (ويلحق به) أي: بهذا الوقت (سَنَةٌ نُذر فيها الحجُّ)، فإنها تشبه المعيار، وشرطٌ للأداء بالمعنى السابق، وسببٌ لوجوب الأداء.

٥ (وحكمه: نفي النفل) لمعياريته (لا) نفيُ (واجبٍ آخرَ)؛ لأنّ التعيين بولاية الناذر يؤثّر في حقّه، ولا يعدو إلى حقّ الشارع، كمن سلّم مريدًا لقطع الصلاة وعليه سجدة السهو، لا عبرة لإرادته، (فيؤدّى بالمطلق) تفريعٌ على نفي النفل للمعيارية والشرطية أي: إذا كان كذلك يؤدَّى المنذورُ من الصوم والاعتكافُ بمطلق الاسم (و) مع (الخطأ) في الوصف بأن نوى النفل، لا واجبًا آخر لِمَا

١٠ عرفتَ أنّ نية الواجب صحيحة، (و) يؤدّى أيضًا مع (نيةٍ قبل الزوال) كما في رمضان.

[النوع الخامس: كون الوقت معيارا للمؤدى فقط]

(وإمّا) ذلك الوقت (معيارٌ فقط) هذا شروع في النوع الخامس (كوقت صوم الكفارة و) صوم (النذر المطلق و) صوم (القضاء)، فإنّ وقت كل منها معيارٌ للصوم

١٥ وهو ظاهر، لا شرطٌ للأداء؛ إذ لا قضاء لها، ولا سببٌ لوجوب الأداء لعدم تعيّنه، ولا لنفس الوجوب؛ لأنها بالحنث[1] والنذرِ[2] والموجبِ[3] في الأداء.[4]

(وحكمه: وجوبُ تبييت النية وتعيينِها). أمّا وجوب النية: فلكونه عبادة. وأمّا وجوب التبييت: فلأنّ الموضوع الأصلي في غير المعيَّن النفل، فإذا لم يبيّتْها يقع الإمساك منه فلا ينتقل. وأمّا وجوب التعيين: فلعدم تعيّنه.

---

١ وفي هامش م: في صوم الكفارة، «منه».
٢ وفي هامش م: في صوم النذر، «منه».
٣ وفي هامش م: في صوم القضاء، «منه».
٤ م: للأداء.

Bu kısmın diğer bir sonucu, ömrün sonuna kadar bu ibadetlerin geçirilmiş olmamasıdır. Çünkü bu kısma giren ibadetlerin belirli bir vakti yoktur.

Yine bu kısmın başka bir sonucu da hemen vâcip olması anlamında vaktinin dar olmamasıdır. Fahrulislam Pezdevî bunu, *Takvîm* şerhinde belirtmiştir ki, sahih olan görüş budur, hac meselesinde olduğu gibi Ebû Yûsuf'a göre dar zamanlı olduğu şeklinde Kerhî'den rivayet edilen görüş değildir.

1.4.1.11.2.6. Vaktin Müşkil Olması

Musannif şöyle diyerek altıncı kısma başladı: Veya vakit, haccın vaktinde olduğu gibi fazla ve eşit olma noktasında *müşkil* olup mi'yâr ve zarfa benzer. İki açıdan dolayı bu kısım müşkildir:

Birincisi, hac senesine nispetledir. Çünkü oruç açısından gündüz vaktinin mi'yâr olması gibi hac ayları da ancak tek bir hacca imkân tanıması açısından mi'yâra benzer. Namaz vaktinde olduğu gibi haccın rükünlerinin, hac vaktinin tüm cüzlerini kapsamaması yönüyle de zarfa benzer.

İkincisi, ömrün yıllarına nispetledir. Zira Muhammed, ertelemeden sonra ölüm sebebiyle kişinin günahkâr olduğunu söylemekle birlikte haccın geniş zamanlı olduğu görüşündedir. Bu durumda hac, namaz gibi olmaz. Ebû Yûsuf ise kişi, ne zaman haccederse edâ etmiş olacağını söylemesine rağmen haccın dar zamanlı olduğu görüşündedir. Bu durumda hac, oruç gibi de olmaz. Dolayısıyla haccın vaktinde bir işkâl söz konusudur.

Bu kısmın sonucu, zarfiyyet yönü dikkate alınarak yıllar sonra yapılmış olsa bile ömrün tamamında sahih olmasıdır. Mi'yâr olma yönü dikkate alınarak da kişi ömrünün sonuna kadar yapmaz ve kaçırırsa kaçırmakla günahın söz konusu olmasıdır.

Burada "Ebû Yûsuf'un dediği gibi haccın vakti dar zamanlı olup ertelemek câiz olmayıp haccın vaktinin, ilk yıl olduğu belirginleşince ikinci yılda yapılması nasıl edâ olmaktadır? Diğer yandan Muhammed'in dediği gibi hac geniş zamanlı olup ertelemek câiz olunca bu durumda kişi, ikinci sene ölmesi sebebiyle nasıl günahkâr olmaktadır?" şeklinde bir itiraz söz konusu olunca musannif bu itirazı gidermek için şöyle dedi:

(و) حكمه أيضًا (عدمُ الفوات) إلى آخر العمر؛ إذ ليس له وقت معيّن.

(و) حكمه أيضًا: (أن لا يتضيّق) وقته بمعنى الوجوب فورًا، ذكره فخر الإسلام في **شرح التقويم** (هو الصحيح)، لا ما روي عن الكرخي: أنه يتضيّق عند أبي يوسف كالحجّ.

[النوع السادس: كون الوقت مشكلا]

٥ (وإمّا) ذلك الوقت (مشكلٌ) في الزيادة والمساواة. هذا شروع في النوع السادس (يشبه المعيارَ والظرفَ كوقت الحجّ) وذلك من وجهين:

الأوّل: بالنسبة إلى سنة الحجّ، فإنها تشبه المعيارَ من جهة أنها لا تسع[1] إلّا حجًّا واحدًا كالنهار للصوم، وتشبه الظرفَ من جهة أنّ أركان الحجّ لا تستغرق جميع أجزاء وقت الحجّ كوقت الصلاة.

١٠ **الثاني**: بالنسبة إلى سِنِي العمرِ، فإنّ محمدًا رحمه الله يُوَسِّعُ مع التأثيم بالموت بعد التأخير، فلا يكون كالصلاة، وأبا يوسف يُضَيِّقُ مع القول بالأداء متى فعل، فلا يكون كالصوم، فثبت الإشكال.

(وحكمه: الصحّة في العمر) ولو بعد السنين نظرًا إلى جهة الظرفية، (والإثمُ بالتفويت) نظرًا إلى جهة المعيارية.

١٥ **ولـمّا ورد** أنه لـمّا تضيّق ولم يجز التأخير -كما قال أبو يوسف- تعيّن أنّ وقته العام الأوّل، فكيف يكون أداءً في العام الثاني، **ولـمّا توسّع** وجاز التأخير -كما قال محمد- تعيّن أنّ وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني،[2] فالحكمان[3] متنافيان: **أراد** أن يدفعه فقال:

---

١ م د: أنه لا يسع.
٢ م د - ولـمّا توسّع وجاز التأخير كما قال محمد تعيّن أنّ وقته جميع العمر، فكيف يأثم بالموت في العام الثاني.
٣ م د: والحكمان.

Ebû Yûsuf ihtiyattan dolayı haccın vaktinin mi'yâr olması yönünü tercih etmiş olup bu durum, onun zarfiyyeti tamamen yok saydığı anlamına gelmez. Çünkü gelecek yıl kişinin hayatta kalması şüphelidir. Her ne kadar birinci yıldan sonra yapılmasını edâ kabul etse de mi'yâr oluşu tercih etmesinden dolayı erteleme sebebiyle kişiyi günahkâr saymıştır. Yani birinci yıldan sonraya erteleyen kişinin günahkâr olduğuna hükmetmiştir. Hatta birinci yıldan sonraya erteleyen kişinin adâletinin bâtıl olduğunu söylemiştir. Fakat erteleyen kişi, ömrünün sonunda haccı edâ ederse bu durumda Ebû Yûsuf, hayatta kalmama şeklindeki şüphenin zail olması sebebiyle günahın da kalktığına hükmetmiştir. Yani erteleyen kişinin günahkâr olduğunu söylemekle birlikte birinci yıldan sonra yapılan haccın, vaktin zarfiyyet yönünü dikkate alarak edâ olduğunu itiraf etmiştir.

Denirse ki, gelecek sene hayatta kalmak şüpheli olduğu için Ebû Yûsuf ihtiyattan dolayı vaktin mi'yâr oluşunu tercih edince, zarf olma yönünü dikkate almayıp gelecek sene yapılan haccın kazâ olduğuna hükmetmesi gerekir. Nitekim bir kimse Ramazan ayında itikâfa girmeyi nezredip orucu tutsa fakat itikâfı yerine getirmese bu durumda itikâfı yeni bir oruç ile kazâ etmesi gerekir ki, itikâfı ikinci Ramazan'da yerine getirmesi câiz değildir. Çünkü ikinci Ramazan'a kadar hayatta kalacağı şüphelidir.

Deriz ki, bu durumda ikinci Ramazan'da kazâ câiz değildir, çünkü gelecek seneye kadar kişinin hayatta kalmasının şüpheli olması sebebiyle yeni bir orucun asıl olma yönü ağır basar. Dolayısıyla bu itikâfın, kişi ikinci Ramazan'a kadar hayatta kalmış olsa bile ikinci Ramazan'da yerine getirilemeyeceğine kesin olarak hükmetmek gerekir. Asıl olma yönüyle gerçekleştiğinde bir şeye hükmetmek, ileride geleceği üzere daha sonra bâtıl olmaz. Buradaki hac meselesinde ise mi'yâr oluşun asıl olma yönü söz konusu değildir ki, gelecek yıla kadar hayatta kalmanın şüpheli olması sebebiyle zarf olma yönünün yokluğuna hükmetmeye götürecek şekilde ağır basmış olsun.

Muhammed ise zâhir hali dikkate alarak zarf olma yönünü tercih etmiştir ki, bu, onun mi'yâr olma yönünü hiç dikkate almadığı anlamına gelmez. Zarf olma yönünü tercih ettiği için de ertelemeyi câiz görmüştür. Fakat bu erteleme, mutlak anlamda bir erteleme olmayıp aksine kişi, kaçırmayacaksa ertelemesini câiz görmüştür.

(أبو يوسف رجّح المعياريةَ) احتياطًا؛ لأنّ الحياة إلى العام القابل مشكوكة، لا أنه نَفَى الظرفية بالكلية (فأثّم بالتأخير) أي: حَكَمَ بإثم من أخّره عن العام الأوّل حتى أبطل عدالته. أمّا إذا أدّاه بالآخرة فيحكم بارتفاع الإثم لزوال الشكّ (وإن قال بالأداء بعده) أي: وإن اعترف بكون الحجّ المأتي بعد العام الأوّل أداءً ٥ نظرًا إلى جهة الظرفية.

فإن قيل: لـمّا رجّح المعيارية احتياطًا لكون الحياة إلى العام القابل مشكوكةً وجب أن لا يلاحظ جهة الظرفية؛ بل يجزم بكون الحجّ المأتي في العام القابل قضاءً، كما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقلّ، ولا يجوز في رمضان الثاني لكون ١٠ الحياة إليه مشكوكةً؛

قلنا: إنما لم يجز القضاء في رمضان الثاني؛ لأنّ جهة أصالة الصوم المستقلّ ترجّحت بكون الحياة إلي العام القابل[١] مشكوكةً فوجب الجزم بعدم إجزائه في ضمن[٢] رمضان الثاني وإن بلغه. والحكم بالشيء إذا وقع بجهة الأصالة لا يبطل بعده كما سيأتي. وليس ههنا جهة أصالة للمعيارية حتى يترجّح[٣] بما ذُكر[٤] ١٥ ترجّحًا يؤدّي إلى الجزم بانتفاء جهة الظرفية.

(ومحمد) رجّح (الظرفيةَ) نظرًا إلى ظاهر الحال، لا أنه نفى جهة المعيارية قطعًا، (فجوّزه) أي: التأخير، لكن[٥] لا مطلقًا؛ بل (إن لم يفوّت).

١ م د: بكون الحياة إليه.
٢ م د - ضمن.
٣ ر: ترجّح.
٤ د: بما ذكرته
٥ ر - لكن.

Nitekim Fahrulislâm ve Şemsüleimme şöyle demiştir: Muhammed'e göre mükellefin haccı birinci seneden sonraya ertelemesi câizdir, fakat ertelemenin câiz olması, mutlak olarak kaçırmama şartına bağlıdır. Hatta kişi, ilk senede imkân bulduktan sonra kaçırırsa günahkâr olur.

5 Bir görüşe göre Muhammed'e göre mükellef, ölüm hususunda zan sahibi olduktan sonra ölmeyecekse erteleyebilir.

Şeyh Ebü'l-Fadl el-Kirmânî,[1] *İşârâtü'l-Esrâr*'da şöyle demiştir: "Muhammed ve Şâfiî'ye göre hac geniş zamanlı olarak vâciptir, ertelediği takdirde mükellefin zann-ı galip ile kaçıracağını düşünmesi dışında ertelenmesi helaldir." Sonra 10 Muhammed'in sözünün sonunda şunu belirtmiştir: "Mükellef haccetmeden önce ölürse, eğer ölümü ansızın gerçekleşmiş ise bu kişi günahkâr olmaz. Şayet erteleme, ertelediği takdirde kaçıracağı konusunda kalbinin şahitlik ettiği birtakım emârelerin ortaya çıkmasından sonra gerçekleşmiş ise ertelemesi helal olmaz. Bu durumda hac, delilin yani ölüm emârelerinin bulunmasından 15 dolayı o kişi açısından dar zamanlı vâcip haline gelir. Zira daha kuvvetli başka bir delil bulunmadığı takdirde kalbî delil ile amel etmek vâciptir."

Keşfü'l-Esrar sahibi[2] de şöyle demiştir: "Fahrulislâm Pezdevî, Serahsî ve diğerlerinin belirttiği üzere "Akıbetten emin olunması şartıyla erteleme câizdir." şeklinde Muhammed'in kabul ettiği görüş, problemlidir. Çünkü akıbet 20 kapalıdır. Dolayısıyla meselenin yani ertelemenin cevazının buna dayandırılması mümkün değildir. Doğru olan Muhammed'in sözünün, Ebü'l-Fadl el-Kirmânî'nin belirttiği şekilde anlaşılmasıdır."[3]

Derim ki, bu tartışmaya açıktır. Şöyle ki:

İlk olarak, Ebü'l-Fadl el-Kirmânî'nin söylediği, geniş zamanlı emrin hük- 25 mü olup bunda kesinlikle mi'yâr olma yönü söz konusu değildir. Burada üzerinde durulan ise zarf ve mi'yâr olma şeklinde iki yönü içeren müşkil emirdir. Bu yüzden mi'yâr olma yönüne ilişkin faydasının açığa çıkabilmesi için hac vaktinin hükmünün, Pezdevî ve Serahsî'nin söylediği şey olması gerekir.

---

1 **Eş-Şeyh Ebü'l-Fadl el-Kirmânî:** Ebü'l-Fald Rüknüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Emîreveyh el-Kirmânî (ö. 543/1149). Hicrî 457 yılında Kirmân'da doğmuştur. Daha sonra Merv'e gelerek burada parlamış ve Horasan'da Hanefîlerin reisi olmuştur. *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, *Kitâbü't-Tecrîd* ve bunun şerhi *el-Îzâh*, *Kitâbu İşârâti'l-Esrâr* ve *Kitâbü'n-Nüket ale'l-Câmi'i's-Sağîr* isimli eserleri mevcuttur. Bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 184.

2 **Sâhibü'l-*Keşf*:** Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 730/1130). Kıvâmüddîn el-Kâkî'nin hocasıdır. Pezdevî'nin *Usûl*ü üzerine yazdığı *Keşfü'l-Esrâr* isimli şerhi meşhurdur. Hüsamüddîn el-Ahsîkesî'nin *el-Müntehab*'ı üzerine de *Gâyetü't-Tahkîk* isimli bir şerh yazmıştır. Bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, I, 94; Atar, Fahrettin, "Abdülazîz el-Buhârî", *DİA*, 1/186-187.

3 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 251.

قال فخر الإسلام وشمس الأئمة رحمهما الله تعالى: يسعه التأخير عند محمد من السنة الأولى، لكنّ جواز التأخير مشروط بعدم التفويت مطلقًا حتى لو فوّته بعد التمكّن في السنة الأولى يأثم.

(وقيل: إن لم يمت) أي: المكلّف (بعد الظنّ به) أي: بالموت.

٥ قال الشيخ أبو الفضل[١] في **إشارات الأسرار**: «قال محمد والشافعي رحمهما الله تعالى: الحجّ يجب موسّعًا يحلّ فيه التأخير إلّا إذا غلب على ظنّه أنه إذا أخّر يفوت». ثم ذكر في آخر كلام محمد: «أنه إذا مات قبل أن يحجّ فإن كان فجأةً لم يلحقه إثم. وإن كان بعد ظهور أمارات يشهد معها[٢] قلبه بأنه لو أخّر يفوت لم يحلّ له التأخير ويصير مضيّقًا عليه لقيام الدليل، فإنّ العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقَه واجب».

١٠ وقال صاحب **الكشف**:[٣] «ما ذهب إليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر الشيخان[٤] وغيرهما مشكل؛ لأنّ العاقبة مستورة، فلا يمكن بناء الأمر عليها، فالصحيح من قول محمد ما ذكره أبو الفضل».[٥]

أقول: فيه بحث.

أمّا أوّلًا: فلأنّ ما ذكره إنما هو حكم[٦] الموسّع الذي ليس فيه جهة المعيارية أصلًا، والكلام في المشكل المشتمل على جِهَتَيِ[٧] الظرفية والمعيارية، فيجب أن ١٥ يكون حكمه ما ذكره[٨] الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية.

---

١ الشيخ أبو الفضل: هو أبو الفضل ركن الدين عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه الكرماني (ت. ٥٤٣هـ/١١٤٩م)، ولد بكرمان سنة ٤٥٧، وقدم مرو فتفقه وبرع حتى صار إمام الحنفية بخراسان، وله من المصنفات «شرح الجامع الكبير» و«كتاب التجريد» وشرحه «الإيضاح» و«كتاب إشارات الأسرار» و«كتاب النكت على الجامع الصغير». انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا، ١٨٤.

٢ ف ر – معها.

٣ صاحب الكشف: هو علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري (ت. ٧٣٠هـ/١٣٣٠م)، أستاذ قوام الدين محمد الكاكي، وهو مشهور بشرح «كشف الأسرار في شرح أصول البزدوي»، وله أيضًا «غاية التحقيق» وهو شرح لأصول الأخسيكثي. انظر: الفوائد البهية للكنوي، ٩٤/١.

٤ يعني شمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام البزدوي.

٥ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ٢٥١/١.

٦ م د – حكم.

٧ م د: جهة.

٨ م د: ما ذكر.

İkinci olarak, kişinin akıbetinin kapalı olması, ertelemenin cevazının bu kapalı akıbete dayandırılmasına aykırı değildir. *Hidâye* sahibi[1] "Bir fiilin, akıbetinden emin olma şartı ile kayıtlı olarak mübah veya mendup olmasında şaşılacak bir şey yoktur."[2] demişken nasıl aykırı olabilir ki! Hiç şüphe yok ki, akıbetten emin olma durumu kapalı olup nedb ve ibaha, bu emin olmaya dayandırılmıştır.

Bu yüzden yani haccın ittifakla ömürde yerine getirilmesinin sahih olması sebebiyle üzerinde farz olan hac bulunan kimsenin nâfile hac yapması sahihtir. Yani bir kimseye İslam haccı farz olup haccetmeyip aksine nâfile hac niyeti ile ihrama girerse farz olan haccın ömürde yapılmasının sahih olması sebebiyle bu nâfile hac sahih olur.

Şâfiî ise şöyle demiştir: Bu durumda nâfile hac sahih olmayıp aksine nâfileye niyet ile yapılan bu hac, farz olan hac yerine geçer. Çünkü sefih sayılması sebebiyle bu kişi hacr altına alınır. Zira farz olan İslam haccı ile yükümlü olup da nâfile hacca niyet eden kimse sefih sayılır. Sefih de bana göre malının korunması için hacr altına alınır ki, dininin korunması için hacr altına alınması daha yerindedir. Dolayısıyla farz olan hac ile yükümlü kimsenin yaptığı nâfileye niyet geçersiz sayılmak suretiyle niyetteki vasıf geçersiz olur ve niyetteki mutlaklık kalır ki, bu da esas itibariyle niyetin bulunmasıdır. Bununla da yani mutlak niyet ile de ittifakla hac edâ edilir. Hatta refiklerinin adına ihrama girdirdiği baygın kimsenin haccında olduğu gibi hac hiç niyet olmaksızın da edâ edilir. *Rifâk* kelimesi *rufka* ve *rifka* kelimesinin çoğulu olup yolculukta birbirlerine arkadaşlık eden topluluk anlamına gelir. Yani arkadaşlarının ihrama girdirdiği baygın kimsenin haccı, niyeti olmamakla birlikte sahihtir.

Şâfiî'ye cevap olarak *deriz ki,* sana göre vasıf yani ibadetin vasfı, daha önce geçtiği üzere ikisinden her birinin niyete ihtiyaç duyan bir ibadet olması noktasında asıl gibidir. Bu takdirde vasıfta bir niyet söz konusu değildir. Çünkü nâfile için yapılan ilk niyet, hacr altına alınması sebebiyle bâtıl olmuştur, farz için başka bir niyet de söz konusu değildir. Niyet olmadığı için vasfın sahihliği de söz konusu olmaz. Dolayısıyla nâfileye niyet eden kişinin edâ ettiği hac, şartı olan niyet bulunmadığı için farz yerine geçmez.

---

1 ***Hîdâye* sahibi:** Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekir b. Abdilcelîl el-Ferğânî el-Merginânî (ö. 593/1197). Zamanın önde gelen Hanefî fakihlerinden olup hocalarına ve akranlarına üstünlük sağlamıştır. *Bidâyetü'l-Mübtedî* adlı muhtasar metin ve üzerine yazdığı *el-Hidâye* isimli şerh, Hanefî fukahâsı arasında en çok tutulan fıkıh kitaplarından biri olmuş ve üzerine onlarca şerh yazılmıştır. Bunun yanında *Kifâyetü'l-Müntehî* ve *Muhtâru'n-Nevâzil* gibi eserleri de mevcuttur. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I, 383; Koca, Ferhat, "Merğînânî, Burhâneddin", *DİA*, 29/182-183.

2 Merginânî, *el-Hidâye*, X, 320.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ كون العاقبة مستورةً لا ينافي بناء الأمر عليها. كيف، وقد قال صاحب **الهداية**:[1] «لا غَرْوَ أن يكون الفعل مباحًا أو مندوبًا إليه، وهو مقيّد بشرط السلامة»،[2] ولا شكّ أنّ السلامة مستورة وقد بُني الندب والإباحة عليها.

(ولذا) أي: ولصحّته في العمر بالاتفاق (صحّ تطوّعُ من عليه الفرضُ) يعني: أنّ من وجب عليه حجّة الإسلام ولم يحجّ عنها؛ بل أحرم بنية التطوّع يصحّ لِمَا ذكر. ٥

(و) قال (الشافعي) لا يصحّ التطوّع؛ بل (يقع) ذلك التطوّع (عن فرضه؛ لأنه يُحجَر) لكونه سفيهًا، فإنّ من نوى التطوّع وعليه حجّة الإسلام يكون سفيهًا، والسفيه يُحجر عندي صيانةً لماله فحجره صيانةً لدينه أولى، (فيلغو الوصفُ) أي: تجعل نية النفل منه لغوًا (ويبقى الإطلاقُ) وهو أصل النية، (وبه) أي: بإطلاق النية (يؤدّى) أي: الحجّ (بالاتفاق؛ بل و) يؤدّى (بدونها) أي: بدون النية أصلًا (كمغمًى عليه) أي: كحجّ من أُغْمِيَ عليه (يُحرِم عنه) -صفة «مغمًى عليه»- (الرِّفاقُ) جمع «رِفْقَةٍ» -بالضمّ والكسر- بمعنى جماعة يرافق بعضهم بعضًا في السفر، يعني: أنّ حجّ المغمى عليه الذي يُحرِم رُفَقَاؤُه عنه يصحّ مع انتفاء نيته. ١٠

(قلنا) في جوابه: (الوصف) أي: وصف العبادة (عندك كالأصل) في كون كل منهما عبادةً محتاجةً إلى النية كما سبق، (فإذ لا نيةَ) في الوصف؛ لأنّ النية الأُولى التي كانت للنفل قد بطلت بالحجر، فلم تُوجد نية أخرى للفرض (لا صحّةَ للوصف، فلا يقع ما أدّاه عن الفرض لانتفاء شرطه. ١٥

---

[1] صاحب الهداية: هو أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغناني (ت. ٥٩٣هـ/١١٩٧م)، كان أحد أعلام الحنفية في زمانه، فاق شيوخه وأقرانه، وكتابه «الهداية» شرح كتابه «بداية المبتدي» فاز موقفًا هامًّا بين فقهاء الحنفية، وله شروح كثيرة، وله أيضًا «كفاية المنتهي» و«مختار النوازل» وغيرهما. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١/٣٨٣.

[2] الهداية (مع شرح فتح القدير) للمرغناني، ١٠/٣٢٠.

Şâfiî'nin ileri sürdüğü istihsan iddiası -ki, Fahrulislâm Pezdevî şöyle demiştir: "Şâfiî şöyle demiştir: Hac işi önemli olduğu için mükellefin malını korumak ve ona karşı şefkatten dolayı nâfile hac yapması konusunda istihsanen hacr altına aldık."[1]- ise dikkate alınmaz. Çünkü şayet Şâfiî, buradaki istihsan ile örfî anlamdaki istihsanı kastediyor ise bu sözünün bir anlamı yoktur; çünkü o, istihsanı kabul etmemektedir. Hatta istihsanı inkâr konusunda aşırı giderek "İstihsan yapan, kendi reyi ile şeriat koymuş olur." demiştir. Şayet buradaki istihsan ile başka bir anlam kastetmiş ise neyi kastettiğini açıklaması gerekir ki, üzerinde konuşabilelim!

Diğer yandan Şâfiî'ye verilecek doğru cevap bizim verdiğimiz bu cevaptır. "Nâfile hac konusunda mükellefe hacir konulması ibadete aykırıdır, çünkü hacir, ibadetin şartı olan kast ve ihtiyara aykırıdır, dolayısıyla zorunlu olarak ibadete de aykırıdır." şeklindeki Hanefî kaynaklarda zikredilen meşhur cevap[2] ise zayıftır. Çünkü Şâfiî'ye göre hacir, ibadetin aslı değil, vasfı dikkate alınarak konulmuştur. Şayet bu cevabı verenler, hacrin ibadete aykırılığı ile hacrin ibadetin aslına aykırı olduğunu kastediyorlar ise Şâfiî açısından bakıldığında ibadetin aslına nazaran hacrin varlığını kabul etmiyoruz ki, ona aykırı olsun! Şayet bunlar, hacrin ibadete aykırılığı ile hacrin ibadetin vasfına yani nâfile oluşuna aykırılığını kastediyorlarsa bunu kabul ediyoruz. Fakat bu durumda da hacr Şâfiî'ye zarar vermez. Aksine ona göre kastedilen de bu hacirdir.

Niyetin mutlak olması durumunda ise delâleten bir belirleme söz konusudur. Bu ifade, Şâfiî'nin yukarıdaki "Mutlak niyet ile de ittifakla hac edâ edilir." şeklindeki sözüne cevaptır.

Bunun açılımı şu şekildedir: Haccın mutlak niyet ile câiz olması, niyetin belirlenmesinin düşmüş olmasından dolayı değil, aksine edâ eden mükellefte bulunan bir durumun delâleti sebebiyle niyetin tayininin bulunmasından dolayıdır. Bu durum da şudur. Müslüman, üzerinde farz olan İslam haccı dururken bu ağır meşakkatin yükünü nâfile için yüklenmez. Sarih olarak nâfileye niyet etmesi durumu ise bundan farklıdır.

1 Bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 252.
2 Bu cevap için bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 370; Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 410; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi*, I, 232.

(ودعوى الاستحسان) التي ادّعاها الشافعي رحمه الله تعالى حيث قال فخر الإسلام: «قال الشافعي: لـمّا عظم أمر الحجّ اسْتَحْسَنًّا في الحجر عن التطوّع صيانةً له وإشفاقًا عليه»[1] (غيرُ مسموعة)؛ لأنه إن أراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له؛ لأنه لا يقول به حتى بالغ في إنكاره فقال «من استحسن فقد شرع»، وإن أراد ٥ معنًى أخر فلا بدّ من بيانه حتى نتكلّم عليه.

ثم إنّ ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب. (والجواب) المشهور المذكور في الكتب (بأنّ الحجر ينافي العبادةَ)؛ لأنه ينافي شرطها، وهو القصد والاختيار، فينافيها بالضرورة (ضعيفٌ)؛[2] لأنّ الحجر عنده إنما هو بالنظر إلى وصف العبادة لا أصلِها، فإن أرادوا بمنافاة الحجر للعبادة منافاته لأصل العبادة فلا نسلّم وجود ١٠ الحجر بالنظر إليه حتى ينافيه، وإن أرادوا منافاته لوصف العبادة -أعني النفلية- سلّمناه، لكنّه لا يضرّ؛ بل هو المقصود.

(وفي الإطلاق دلالةُ التعيين) جوابٌ عن قوله «وبه يؤدَّى بالاتفاق».

وتقريره: أنّ جوازه بإطلاق النية ليس لسقوط التعيين؛ بل لوجوده بدلالة معنًى في المؤدِّي، وهو أنّ المسلم لا يتحمّل أعباء تلك ١٥ المشاقّ للنفل وعليه حجّة الإسلام بخلاف ما إذا نوى النفل صريحًا،

---

١ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ١/٢٥٢.
٢ انظر مثلًا كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١/٢٥٢-٢٥٣؛ التنقيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ١/٤١٠؛ وفصول البدائع للفناري، ١/٢٣٢.

Çünkü delâleten sabit olan, sarahaten sabit olanla çatışamaz. Bu durumda yolcunun Ramazan'da nâfile oruca niyet etmesi gerekçe gösterilerek bir itiraz ileri sürülemez. Çünkü Ramazan'da nâfileye niyet ile Ramazan orucunun tutulmuş olması, Ramazan'ın oruç için mi'yâr olması sebebiyle bizatihi oruç için belirginleşmiş olması sebebiyle olup edâ eden mükellefteki bir durumun delâletinden dolayı değildir. Burada üzerinde durulan ise mükellefteki bir durumun delâletidir.

İhram ise bizatihi amaçlanan bir şey değildir. Bu ifade, Şâfiî'nin "Hacc, niyet olmaksızın da edâ edilir." sözüne cevaptır. Yani biz, baygın olan kimse hakkında niyetin bulunmadığını kabul etmiyoruz. Aksine niyet takdiren mevcuttur. Çünkü her durum hakkında kendisine uygun şekilde bir ihtiyar bulunur. Bize göre ihram rükün değil, abdestin namazın şartı olması gibi şarttır. Dolayısıyla delâleten bir durum sebebiyle[1] başkasının fiili ile yerine getirilmesi sahih olur. Çünkü arkadaşlık, acziyet halinde birbirlerine yardım etmek için kurulur. Baygın olan kimse refikleri ile arkadaşlık kurduğuna göre aciz olduğu her durumda onlardan yardım talebinde bulunmuş ve onlara yardım konusunda izin vermiş demektir. Çeşmenin suyunun içilmesinde olduğu gibi delâleten verilen izin de sarahaten verilen izin gibidir. Dolayısıyla tıpkı arkadaşlarına açıkça kendisine yardım etmelerini söylemesinde olduğu gibi arkadaşlarının niyeti baygın kimsenin niyeti yerine geçer. Tercihin bu türü ise ibadetin şartının yerine getirilmesi konusunda yeterli olup tıpkı aciz olan mükellefe başkasının abdest aldırması gibidir.

1.4.1.12. Me'mûrun bih ve Türleri

Emredilen fiil, edâ ve kazâ olmak üzere iki türlüdür. Musannif emir ve emirle ilgili konuları[2] ele almayı bitirince emre konu olan fiilin taksimine başladı. Bu yüzden bu konuyu mutlak emir ve mukayyed emir konularından sonraya bıraktı. Emredilen fiil, iki türlü olup birincisi edâdır.

1.4.1.12.1. Edâ

Birincisi edâdır. Dil açısından *edâ* ve *kazâ* kelimelerinin hem vakitli ibadetler için ve hem de zekâtın ve emanetin edâsı, hakların kazâsı ve birincinin fâsid olmasından sonra ikinci defa yerine getirmek için yapılan haccın kazâsı ve benzerleri gibi vakitli olmayan ibadetler için kullanılmasında bir tartışma yoktur.

---

1 **Minhuvât:** Şerhteki *bi'l-emri delâleten* ifadesi düşünen kişi açısından açık olduğu üzere *Tenkîh* sahibi Sadruşşerîa'nın *bi delâleti'l-emri* şeklindeki ifadesinden daha güzeldir. Bk. *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 411.

2 **Minhuvât:** Yani mutlak emir ve vakitle kayıtlı emir konularını.

فإنّ الدلالة لا تعارض الصريحَ. ولا يَرِد النقضُ بنية النفل في رمضان؛ لأنّ وقوعه عن رمضان لتعيّنه في نفسه بسبب كونه معيارًا، لا لدلالة معنًى في المؤدِّي، والكلام فيه.

(والإحرام غيرُ مقصود) جوابٌ عن قوله «وبدونها إلى أخره»، يعني: أنا لا نسلّم أنّ النية ثمّة معدومة؛ بل موجودة تقديرًا، فإنّ اختيار كل باب بما يليق به. والإحرام عندنا شرط كالوضوء للصلاة (فصحّ بفعل الغير) بالأمر دلالةً،[1] فإنّ عقد الرُّفْقَة إنما يكون ليُعِينَ بعضهم بعضًا عند العجز، فلمّا عاقدهم عقد الرفقة استعان بهم في كل ما يعجز وأذن لهم بذلك، والإذن دلالةً كالإذن صريحًا كما في شرب ماء السقاية، فقام نيتهم مقام نيته كما لو أمرهم بذلك نصًّا، وهذا النوع من الاختيار كافٍ في شرط العبادة كما لو وَضَّأَه غيرُه.

[المبحث الثاني عشر: المأمور به وأنواعه]

(والمأمور به) لـمّا فرغ عن الأمر وما يتعلّق به[2] شرع في تقسيم المأمور به، ولهذا أخّر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيّد، وهو (نوعان).

[النوع الأول: الأداء]

الأوّل: (أداءٌ) لا نزاع في إطلاق الأداء والقضاء بحسب اللغة على الإتيان بالموقّتات وغيرها مثل أداء الزكاة والأمانة وقضاء الحقوق وقضاء الحجّ للإتيان به ثانيًا بعد فساد الأوّل ونحو ذلك.

---

١ ف ر: بدلالة الأمر. وفي هامش م: قوله «بالأمر دلالة» أحسن من قول صاحب التنقيح «بدلالة الأمر» كما لا يخفى على المتأمّل، «منه». [انظر: التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ٤١١/١].

٢ وفي هامش م: أي: المطلق عن الوقت والمقيّد به، «منه».

Terim olarak ise Şâfiî'ye göre edâ ve kazâ, vakitli ibadetlere özel terimler olup edâ, ancak kazânın tasavvur edilebildiği şeylerde düşünülebilir.

Bize göre ise edâ ve kazâ, emir ister vakitli olsun ister vakitli olmasın me'mûrun bihin kısımlarındandır. Bu yüzden tarifte vakitle kayıtlama dikkate alınmayarak şöyle denilmiştir: **Edâ**, emirle vâcip olanın aynının yerine getirilmesidir.

Bu tarifte *emir* ile kastedilen, muayyen olarak edânın vücûbu için sebep olan hitab değildir. Aksi takdirde yolcunun tuttuğu oruç, özür sahibinin kıldığı cuma namazı ve benzeri edânın vücûbu olmaksızın yapılıp da edânın kapsamına giren birçok şey tarif dışında kalırdı. Aksine bu tarifteki *emir* ile kastedilen genel olarak vücûba delâlet eden nastır. Bu nas "*Namazı kılın.*" (En'âm, 6/72) âyetinde olduğu gibi sarih emir olsun ya da "*Beyti haccetmeleri, Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır.*" (Âl-i İmrân, 3/97) âyetinde olduğu gibi bu anlamda olsun fark etmez.

Tarifteki *emirle vâcip olan* ifadesiyle kastedilen, masdar anlamı değil, mükellefin gerçekleştirdiği *hâsıl-ı masdar* anlamındaki fiildir. Zira masdar anlamında yerine getirme (*teslim*) düşünülemez. Aksi takdirde gerçekleştirme için başka bir gerçekleştirmenin olması gibi bir sonuç doğar. *Emir ile vâcip olmasının* anlamı ise fiilin, emir sebebiyle yerine getirilmesinin gerekliliğidir. *Teslimi* ile kastedilen ise fiilin varlığa çıkarılması ve yapılmasıdır. Sanki ibadet, Allah'ın hakkı olup kul da onu edâ edip onu Allah'a teslim etmektedir. Aksi takdirde, *teslim* kelimesinin hakikat anlamı ancak nesnelerde düşünülebilir.

Musannif, edâyı Sadruşşerîa'nın tarif ettiği gibi[1] tarif etmeyerek tarifin nâfileyi de içermesi için *emir ile sabit olanın aynı* dememiştir. Çünkü senin de bildiğin gibi Hanefîlerde tercih edilen görüşe göre mendup emredilmiş değildir. Bu yüzden Fahrulislâm Pezdevî, şöyle demiştir: "Bazen edâya diğer bir kısım daha dâhil edilir. Bu da emri, ibaha ve nedb anlamında hakikat olarak kabul edenin görüşüne göre nâfiledir."[2]

1 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 308.
2 Pezdevî, *Usul* (*Keşfü'l-Esrar* ile), I, 134.

وأمّا بحسب الاصطلاح فعند الشافعية يختصّان بالعبادات[1] الموقّتة، ولا يُتصوّر الأداء إلّا فيما يُتصوّر فيه القضاءُ.

وعندنا هما من أقسام المأمور به موقّتًا كان الأمر أو غيرَه، ولهذا لم يعتبر في التعريف التقييد بالموقّت حيث قيل: (وهو) أي: الأداء (تسليم عين الواجب ٥ بالأمر).

ليس المراد بـ«الأمر» الخطابَ الذي يكون سببًا لوجوب الأداء على التعيين؛ وإلّا يخرج عنه كثير من أفراد الأداء كصوم المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك ممّا يُسلَّم بدون وجوب الأداء؛ بل النصّ الدال على الوجوب في الجملة سواء كان أمرًا[2] صريحًا نحو ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام، ٦/٧٢] أو ما هو بمعناه نحو ١٠ ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران، ٣/٩٧].

والمراد بـ«الواجب بالأمر» هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر، لا المعنى المصدري؛ إذ لا يُتصوّر فيه التسليم؛ وإلّا يلزم أن يكون للإيقاع إيقاعٌ. ومعنى «وجوبه بالأمر» لزوم إيقاعه به. والمراد بـ«تسليمه» إيجادُه[3] والإتيانُ به، كأنّ العبادة حقّ الله تعالى والعبدُ يؤدِّيها ويسلِّمها إليه؛ وإلّا فحقيقة التسليم لا يُتصوّر ١٥ إلّا في الأعيان.

ولم يقل «عين الثابت بالأمر» حتى يشمل النفل كما قال صاحب **التنقيح**[4] لِمَا عرفتَ أنّ المذهب هو أنّ المندوب ليس بمأمور به، ولهذا قال فخر الإسلام: «وقد يدخل في الأداء قسمٌ آخرُ، وهو النفل على قول من جعل الأمر حقيقةً في الإباحة والندب».[5]

---

١ ر: بالعبادة.
٢ م د - أمرًا.
٣ م د: إحداثه.
٤ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة ١/٣٠٨.
٥ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ١/١٣٤.

Fahrulislâm Pezdevî *Takvîmü'l-Edille* şerhindeki "Edâ vâcip ve nâfile olmak üzere iki kısımdır. Her ikisi de emrin gereğidir." sözü ve Ebû Zeyd Debûsî'nin de *Takvîmü'l-Edille*'deki "Edâ iki kısımdır. Biri vaktinde kılınan farz namazda olduğu gibi vâcip olandır, diğeri nâfilede olduğu gibi vâcip olmayandır."[1] şeklindeki sözü ya hikâye eden tarafından tercihte bulunulmaksızın hikâye yoluyla aktırılmış bir sözdür ya da nâfilenin başlanılmasından sonrası dikkate alınarak söylenmiş sözlerdir. Çünkü nâfile, başlanılmadan önce vâcip olmasa da başlanıldıktan sonra nâfile olarak kalmaz, aksine nâfile vâcip, emredilmiş ve edâ olur.

1.4.1.12.2. Kazâ

Me'mûrun bihin ikinci türü ise kazâdır. **Kazâ** ise az önceki anlamda emir ile vâcibin mislinin mükellefin kendi hakkından yerine getirilmesidir. Buna göre ruhsat ve özür sahiplerinin kazâsı da kazânın bu tarifine dâhil olur.

Semerkandî *Mîzânü'l-Usûl*'de bu konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: "Üzerinde kazâ borcu olan kişi hakkında edânın vâcip olması, kazânın şartı değildir. Fakat kazâda şunların bulunması şarttır. a) Delilinin umumî olmasından dolayı edânın genel olarak vâcip olması, b) kazâ vaktine yetişmiş olmasıyla birlikte mükellef hakkında edânın vaktinin geçmiş olması ve c) (yolculukta olduğu gibi) kendisinden sıkıntının kalkmış olmasıdır."[2]

Tarifteki *mükellefin kendi hakkından* kaydı, mükellefin başkasına ait dirhemler ile kendi borcunu ödemesi, öğle namazını ikindi namazına sayması ya da bugünkü öğle namazını dünkü öğle namazına sayması gibi durumlardan kaçınmak içindir. Çünkü her ne kadar bu durumlarda yapılan şey, vâcibin misli olsa da bunlardan hiçbiri kazâ sayılmaz. Zira bunların hiçbiri, kazâ ile yükümlü olanın kendi hakkından yerine getirdiği ve yapabileceği bir şey değildir.

1.4.1.12.3. Edâ ve Kazânın Birbiri Yerine Kullanılması

Edâ ve kazânın ikisinden her biri, iki şer'î anlamın birbirinden ayrı olması ve zimmetteki borcu hak sahibine teslim etmede ikisinin ortak olması sebebiyle şer'î mecaz olarak diğerinin yerine kullanılır. Mesela ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ﴾ (Bakara 2/200) âyetindeki *kazâ* (kadaytüm) kelimesi, *edâ edince* anlamındadır. "Dünkü öğle namazını edâ etmeye niyet ettim." sözündeki *edâ* kelimesi de *kazâ* anlamında kullanılmıştır.

1 Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 87.
2 Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 65-66.

وأمّا قوله في **شرح التقويم**: «الأداء على نوعين: واجب ونفل، وكلاهما موجَب الأمر»، وقولُ أبي زيد فيه: «الأداء نوعان: واجب كالفرض في وقته وغيرُ واجب كالنفل»[١] فإمّا على طريق الحكاية من غير أن يكون مختارًا للحاكي أو بالنظر إلى ما بعد الشروع، فإنّ النفل بعد الشروع لا يبقى نفلًا؛ بل يكون واجبًا ومأمورًا به وأداءً ٥ وإن لم يكن قبله كذلك.

[النوع الثاني: القضاء]

(و) **النوع الثاني**: (قضاءٌ، وهو تسليم مثله) أي: مثل الواجب بالأمر بالمعنى السابق، فيدخل فيه قضاء أصحاب الرخصة وأرباب العذر.

قال في **الميزان**: «ليس من شرط القضاء وجوبُ الأداء في حقّ من [وجب][٢] عليه، ١٠ ولكنّ الشرط وجوبُ الأداء[٣] في الجملة لعموم دليله، وفواتُه عن الوقت في حقّه مع إدراك وقت القضاء، وانتفاءُ الحرج عنه».[٤]

(من عنده) أي: من عند الـمُسلِّم. قيّد به احترازًا عن صرف دراهم الغير إلى دينه وصرفِ العصر إلى الظهر أو ظهرِ اليوم إلى ظهر الأمس، فإنّ شيئًا منها لا يكون قضاء وإن كان الـمسلَّم مِثْلًا للواجب؛ لأنه ليس من عند من وجب عليه ومقدورًا له.[٥]

١٥ [استعمال كل من الأداء والقضاء في الآخر]

(ويستعمل كل منهما) أي: من الأداء والقضاء (في الآخر) مجازًا شرعيًا لتباين المعنيين كما عرفتَ واشتراكِهما في تسليم ما في الذمّة إلى مستحِقِّه كقوله تعالى ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ﴾ [البقرة، ٢/٢٠٠] أي: أَدَّيْتُمْ، وقولِك «نويتُ أداءَ ظهر الأمس».

---

١ تقويم الأدلة للدبوسي، ٨٧.
٢ قوله «وجب» زيادة من ميزان الأصول.
٣ ر: في وجوب الأداء.
٤ ميزان الأصول للسمرقندي، ٦٥-٦٦.
٥ ف ر: من وجب عليه مقدورًا له.

Sözlük anlamı açısından bakıldığında ise dilciler şöyle demiştir: *Kazâ* kelimesi aynın veya mislin yerine getirilmesinde hakikattir. Çünkü kazâ kelimesinin sözlük anlamı düşürmek ve tamamlamaktır. *Edâ* kelimesi ise aynın yerine getirilmesinde hakikat, mislin yerine getirilmesinde ise mecazdır. Çünkü *edâ* kelimesi, son derece özen göstermeyi ve yükümlü olunan şeyden kurtulmada nihayeti ifade eder ki, bu da mislin yerine getirilmesi ile değil, ancak aynın yerine getirilmesi ile gerçekleşir.

1.4.1.12.4. Kazâ, Edâyı Gerektiren Emir Sebebiyledir

Makul bir misli mevcut ise kazâ, edâyı vâcip kılan sebep ile vâcip olur. Musannifin burada *makul bir misli mevcut ise* kaydını koymasının sebebi şudur: Gayr-i makul misil ile kazâ, ittifakla yeni bir emir sebebiyle vâcip olur. Kazâyı vâcip kılan şey de Fahrulislâm Pezdevî'nin *Takvîmü'l-Edille* şerhinde, Semerkandî'nin de *Mîzânü'l-Usûl*'de açıkça belirttiği gibi mükelleflerin geneli hakkında edânın vâcip olduğunu gösteren nastır. Dolayısıyla hayızlı kadının orucu kazâ etmesi gerekçe gösterilerek bir itiraz ileri sürülemez. Şayet edâyı vâcip kılan şey, (mükelleflerin geneli hakkında edâyı vâcip kılan emir değil de) edânın muayyen olarak vâcip olmasına sebep olan emir olsaydı, ancak böyle bir durumda bu itiraz söz konusu olabilirdi. Bu açıklamayla söz konusu itiraza "Hayızlı kadının orucunu kazâ etmesi meselesi bu tartışmanın dışındadır. Çünkü tartışma, makul bir misil ile kazânın vâcip olması, sonraki yeni bir emre mi bağlıdır yoksa bu kazâ önceki emir sebebiyle midir konusundadır. Hayızlı kadın hakkında emir, bulunmadığına göre, orucu meselesi de tartışma dışında kalır." şeklinde verilen cevabın bâtıl olduğu açığa çıkmış olur. Zira bu cevabı veren kişi,[1] *Muğnî* sahibinin[2] "Edâ, vücûb sebebiyle birlikte vâcibin aynının teslimidir." sözündeki[3] vâcip kılan *sebeb*i, namaz için vaktin, oruç için ayın sebep olmasında olduğu gibi bizzat vücûb sebebiyle açıkladığına göre -ki, meşâyıhımızdan bazıları bu görüştedir- bu açıklamadan sonra edâyı vâcip kılan şeyin, emir olduğunun söylenmesi nasıl doğru olabilir ki!

1 Musannifin kastettiği kişi, *el-Muğnî* şarihi Kâânî'dir.

2 **Muğnî Sahibi:** Ebû Muhammed Celaleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî (ö. 691/1292). Hicrî 629 yılında Hucend'de doğdu. Meşhur Hanefî fakihi ve usulcüsüdür. Fıkıh usûlüne dair *el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh* isimli eseri üzerine başta kendisi tarafından olmak üzere birçok şerh yazılmıştır. Bunun dışında *Şerhu'l-Hidâye* ve *el-Hâdî fî Usûliddîn* gibi eserleri de mevcuttur. Bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 151; Rıdvanoğlu, Mahmut, "Habbâzî", *DİA*, 14/342-343.

3 Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, I, 47.

وأمّا في اللغة فقالوا: إنّ القضاء حقيقةٌ في تسليم العين والمثل؛ لأنّ معناه الإسقاط والإتمام، والأداء مجازٌ في تسليم المثل لإنبائه عن شدّة الرعاية والاستقصاءِ في الخروج عمّا لزمه، وذلك بتسليم العين، لا المثل.

[يجب القضاء بما يجب به الأداء]

٥ (ويجب القضاء إن عقل المثلُ) قيّد به؛ لأنّ القضاء بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق (بموجِب الأداء)، وهو النصّ الدال على وجوب الأداء في الجملة كما صرّح به فخر الإسلام في **شرح التقويم** وصاحبُ الميزان في **الميزان**، فلا يَرِدُ النقضُ بصوم الحائض. وإنما يَرِد لو كان المراد به الأمرَ الذي هو سبب لوجوب الأداء على التعيين، فظهر بهذا التقرير بطلانُ ما قيل في الجواب عنه

١٠ «إنّ صومها خارج عن محلّ النزاع»؛ لأنّ النزاع في أنّ القضاء بمثل معقول هل يتوقّف وجوبه على أمر جديد لاحق[١] أم يثبت ذلك بالأمر السابق. فلمّا لم يتحقّق في حقّ الحائض الأمرُ خرج صومُها عن محلّ النزاع، على أنّ هذا القائل[٢] قد فسّر «السبب الموجِب» في قول صاحب **المغني**:[٣] «الأداء تسليم عين الواجب بسببه»[٤] بسبب نفس الوجوب كالوقت للصلاة والشهرِ للصوم كما هو رأي بعض

١٥ مشايخنا، فكيف يستقيم بعده جعل الموجِب للأداء الأمرَ.

---

١ م – لاحق.
٢ أي: القاءاني شارح المغني.
٣ صاحب المغني: هو أبو محمد جلال الدين عمر بن محمد الخبّازي (ت. ٦٩١هـ/١٢٩٢م)، من فقهاء الحنفية، وله من التصانيف «المغني في أصول الفقه» وشرحه، وعليه شروح كثيرة، و«شرح الهداية» للمرغيناني و«الهادي في أصول الدين». انظر: الفوائد البهية للكنوي، ١٥١.
٤ شرح المغني للخبازي، ١/٤٧.

Bazıları ise aksi görüştedir. Bu görüşte olanlar bizden *Mîzânü'l-Usûl* sahibi, Ebü'l-Yüsr Pezdevî ve Iraklı Hanefîler ile Şâfiîlerin ve Mu'tezilenin genelidir. Onlar görüşlerini şöyle delillendirmişlerdir: İbadetin misli ancak nas ile mevcut olabilir. Yani kaçan şey, vaktinde yapılması halinde kurbet 5 olduğu bilinen bir ibadettir. Dolayısıyla ancak misli ile kazâ edilir. Çünkü tazmin, iki şey arasındaki denkliğe dayanır. Vaktin şerefi kaçtığına göre bunun misli, ancak yeni bir nas ile bilinebilir.

Denirse ki, yeni bir nasla vâcip olan kazâ değil, bilakis ilkten bir vâcip sayılır.

Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir: Yeni bir nas ile vâcip olan şeyin 10 *kazâ* diye isimlendirilmesi, ilkten vâcip olandan farklı olarak bunun, önceki vücûbun telafisi olması sebebiyledir.

Bil ki, bu delilden anlaşılan şudur: Muhalif görüşte olanlar kazânın sebebini ancak nas kabul etmektedirler. Bu görüşte olanlardan kazâyı gerektiren sebebin bazen *kaçırma* bazen de *kaçma* olduğu nakledilmiştir ki, bu konu 15 ileride gelecektir.

Tercih edilen görüşün delillendirilmesi konusunda -ki aynı zamanda bundan muhaliflerin delillerine verilecek cevap da anlaşılmış olur- *deriz ki*, farz olan orucun kazâsı ve farz olan namazın kazâsı hakkındaki nassın ma'kûlü'l-mâna olduğu, zimmetteki vücûbun vakit çıktıktan sonra da devam etti20 ğini gösteren nastan anlaşılınca benzerleri, bu ikisine kıyas edilmiştir.

Oruç hakkındaki nas, "*Sizden kim Ramazan ayına yetişirse o ayda oruç tutsun. Her kim hasta olur veya yolculukta olursa sayısınca diğer günlerde oruç tutsun.*" (Bakara, 2/185) âyetidir.

Namaz hakkındaki nas ise "*Kim uyur veya unutur ve namazı geçirirse ha25 tırladığında o namazı kılsın. Çünkü hatırladığı vakit, bu namazın vaktidir.*" hadisidir. Hz. Peygamber'in *vaktidir* sözü ile kastettiği *kazâsının vaktidir* anlamıdır.

Âyet ve hadisin vakit çıktıktan sonra vücûbun devam ettiğine delâleti şu şekildedir: Âyet, hastanın ve yolcunun tutamadığı günler sayısınca diğer 30 günlerde tuttuğu orucun Ramazan ayında vâcip olan oruç olduğunu ifade etmektedir. Hadisteki *unutma*, *namaz kılma*, *hatırlama* ve *vakit* kelimelerindeki *hâ* zamirleri, vâcip olan önceki namaza racidir.

(خلافًا للبعض)، وهو صاحب **الميزان** وأبو اليسر والعراقيون منّا[١] وعامة الشافعية وعامة المعتزلة (قالوا) في الاستدلال على مطلوبهم: (لا مثل للعبادة إلّا بالنصّ) يعني: أنّ الفائت عبادة عُرِفت قربةً في وقتها فلا يُقضى إلّا بمثلها؛ لأنّ الضمان يعتمد المماثلةَ، فإذا فات شرف الوقت لا يُعرف لها مثلٌ إلّا بالنصّ.

٥ **فإن قيل**: الواجب بالنصّ الجديد لا يكون قضاءً؛ بل واجبًا مبتدأ؛

أجيب: بأنه يسمّى قضاءً لكونه استدراكًا لوجوبٍ سابقٍ بخلاف الواجب ابتداءً.[٢]

اعلم أنّ المفهوم من هذا الدليل أنهم لا يجعلون سبب القضاء إلّا النصّ، وقد نُقل عنهم أنهم يجعلون سببه تارةً التفويتَ وتارةً الفواتَ أيضًا كما سيأتي.

(قلنا) في الاستدلال على المختار بحيث يُفهم منه الجواب عن استدلال ١٠ المخالفين: (لمّا عُقل ما في) قضاء (الصوم) المكتوب (و)[٣] ما في قضاء (الصلاة) المكتوبة (من) النصّ (الدال على بقاء الوجوب) في الذمّة بعد خروج الوقت.

أمّا ما في الصوم فقوله تعالى ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة، ٢/١٨٥].

وأمّا ما في الصلاة فقوله عليه الصلاة والسلام {مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا ١٥ إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذَلِكَ وَقْتُهَا} أي: وقت قضائها.

ووجه دلالتهما على بقاء الوجوب: أمّا الآية: فلأنّها تفيد أنّ ما يفعل المريض والمسافر[٤] في عدّةٍ من أيّام أُخَرَ هو الذي وجب عليه في الشهر. وأمّا الحديث: فلأنّ الضمائر في «نَسِيَهَا»[٥] وفي «فَلْيُصَلِّهَا» و«ذَكَرَهَا» و«وَقْتُهَا» [راجعة][٦] إلى الصلاة السابقة الواجبة.

---

١ ر – منا.
٢ ر: مبتدأ.
٣ ر – و.
٤ ر: أو المسافر.
٥ ف ر د – في «نسيها».
٦ جميع النسخ – راجعة، ولكن لا بدّ منه.

Bu iki nassın anlamının ma'kûlü'l-mâna olması ise şöyledir: Vâcip, zimmette sabit olunca ancak edâ edilmek veya hak sahibinin düşürmesi ya da acziyet sebebiyle düşer. Bunlardan ilk ikisinin mevcut olmadığı açıktır. Üçüncüsü de maksud olan ibadetin aslı hakkında mevcut değildir. Çünkü mükellefin vâcip cinsinden kendisine ait meşru nâfile hakkı, borcunu ödemek için sarf etmesi mümkündür. Kasıtlı olarak kaçıran kişi bu şekilde yapmakla her ne kadar kaçırdığı ibadetin faziletini elde edemese de günahı kalkmış olur.

Telef edilen mislî malın, acziyet sebebiyle kıymetiyle tazmin edilmesinde olduğu gibi acziyet sebebiyle vaktin şerefinin -mislinin bulunmaması sebebiyle kendi cinsinden bir misli olmaksızın- düşmesi, vâcibin aslının düşmesinde müessir değildir. Bu yüzden kazâ diye isimlendirilmiştir. Vaktin şerefinin düşmesine rağmen ibadetin aslının düşmemesinin sırrı şudur: İbadete ait özel vaktin bulunması, bizzat maksud olan bir şey olmayıp bu vakit, vücûb için emâre kılınmıştır. Şâri'in esas maksadı ise bu vakitteki ibadettir.

İki nassın da ma'kûlü'l-mâna olduğu anlaşılınca belli bir vakitte yapılması nezredilmiş olan oruç, namaz, itikâf ve hac gibi benzerleri, her birinin sebebi ile vâcip olmuş birer ibadet olması ve her biri için bir mislin bulunduğunun bilinmesi şeklindeki cami bir illet sebebiyle farz olan oruç ve namazın kazâsına kıyas edilmiştir. Sonuç olarak bunların kazâsı bize göre kıyas sebebiyledir. Onlara göre ise bir rivayette hiçbir şekilde kazâ söz konusu değildir. Diğer bir rivayete göre kasıt olmaksızın vaktinin geçmesi (*fevât*) sebebiyle değil, kasıtlı olarak kaçırmak (*tefvît*) sebebiyle kazâ gerekir. Üçüncü bir rivayete göre ise kasıt olmaksızın vaktinin geçmesi sebebiyle de kazâsı gerekir. Bu üçüncü rivayetin hükümler konusunda ihtilafa yol açan bir sonucu bulunmayıp sadece meselenin ele alınış şekliyle ilgilidir.

Tercih edilen görüşe şu şekilde bir *itiraz* yöneltilmiştir: Söylediğiniz şey, hasmın sözünü itiraf etmektir. Çünkü yaptığınız açıklamaya göre farz olan oruç ve namazın kazâsının vâcipliği, Kitap ve Sünnet nassı ile bu ikisinin dışındakilerin kazâsının vâcipliği ise kıyas ile sabit olmaktadır.

Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir: Biz, nassın kazânın vâcip kılındığını göstermeye yönelik olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine biz nassın, bir özür sebebiyle vaktinden sonraya bırakılması durumunda vâcibin zimmette borç olarak devam ettiğini, bir misli bulunmaksızın vaktin şerefinin ve tazmininin düştüğünü göstermeye yönelik olduğu görüşündeyiz. Kıyas ise hükmü ispat eden değil, açığa çıkaran bir delildir. Dolayısıyla nezredilen ibadetin vâcipliğinin devam etmesi, farz olan ibadetin vâcipliğinin devam ettiği konusunda gelen nas ile sabit olmakta ve hepsinde vücûb, önceki sebep ile sabit olmaktadır.

ووجه كونهما معقولين: أنّ الواجب إذا ثبت في الذمّة لا يسقط إلّا بالأداء أو إسقاطِ صاحب الحقّ أو العجزِ، ولم يُوجد الأوَّلَان، وهو ظاهر، ولا الثالثُ في حقّ أصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف مَا لَهُ من النفل المشروع من جنسه إلى ما عليه ليفيد رفعَ الإثم وإن لم يفد إحرازَ الفضيلة.

٥ وأمّا سقوط شرف الوقت للعجز لا إلى مثل من جنسه لعدمه فغيرُ مؤثِّر في سقوط أصله كضمان المتلَف المثلي بالقيمة للعجز،[1] ولذا سُمّي قضاءً. **وسرّه**: أنّ خصوصية الوقت ليست مقصودةً بالذات، وإنما نُصبت أمارةً للوجوب، والمقصودُ ما فيها من العبادة.

فلمّا عُقِل النصّان (قيس بهما) أي: بقضاء الصوم والصلاة المكتوبين (النظائرُ) ١٠ من الصوم والصلاة والاعتكاف والحجّ المنذورة في وقت معيَّن بجامع أنّ كل واحد منها عبادة وجبت بسببها، وعُرِف لها مثلٌ، فوجب قضاؤها عندنا بالقياس، لا عندهم أصلًا في رواية، وبالتفويت لا الفوات في أخرى، وبالفوات أيضًا في ثالثة، فلا ثمرة على هذه الرواية في الأحكام، وإنما هي في التخريج.

واعترض: بأنّ ما ذكرتم اعترافٌ بكلام الخصم، فإنّ **وجوبَ** قضاء الصوم ١٥ والصلاة المكتوبين ثبت بنصّ الكتاب والسنة، **ووجوبَ** قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس.

وأجيب: بأنا لا نسلّم أنّ النصّ لإيجاب القضاء؛ بل للإعلام ببقاء الواجب وسقوطِ شرف الوقت لا إلى مثلٍ وضمانٍ فيما إذا كان إخراج الواجب عن الوقت بعذر. والقياس مظهِر لا مثبِت، فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتًا بالنصّ الوارد في ٢٠ بقاء وجوب المكتوب، ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق.

---

[1] د + لا إلى مثل من جنسه لعدمه.

Diğer yandan tercih edilen görüşe şöyle bir itiraz daha yöneltilmesi söz konudur: Şayet kazâ, edânın sebebi ile vâcip olmuş olsaydı, bir kimsenin Ramazan ayında itikâfa girmeyi nezredip orucu tutup itikâfa girmemesi durumunda itikâfı, ikinci Ramazan'da kazâ etmesinin câiz olması ve bu itikâfa mahsus yeni bir orucu gerektirmemesi gerekirdi. İtikâfın ikinci Ramazan'da kazâsı câiz olmayıp aksine itikâfa mahsus yeni bir orucu gerektirdiğine göre kazânın itikâfa mahsus yeni bir orucu gerektiren yeni bir sebep ile olduğu anlaşılır.

İşte musannif bu itiraza şöyle diyerek cevap vermiştir. Kişinin Ramazan'da itikâfa girmeyi nezredip itikâfa girmeksizin Ramazan orucunu tutması halinde itikâfın kazâsının müstakil bir farz ile değil itikâfa mahsus yeni bir oruç ile vâcip olması, başka bir sebepten dolayı değil, itikâfın şartının -bu şart oruçtur- aslî kemale dönmesi sebebiyledir. Bu durumda kişi, şayet orucu ve itikâfı birlikte terk edecek olursa itikâfın Ramazan ayı orucu ile hükmen bağlantısının devam etmesi sebebiyle bu orucun yani tutmadığı Ramazan orucunun kazâsında itikâfa girdiğinde nezir, bu kişinin sorumluluğundan çıkar, nezrini yerine getirmiş olur. Bunu, Muhammed *el-Câmi'u'l-Kebîr*'de, Serahsî de *Usûl*'ünde açıklamıştır.[1] Orucun itikâfın şartı olması, Hz. Peygamber'in "*Oruçsuz itikâf yoktur.*" sözünden dolayıdır. Ramazan'da nezredilen itikâfın kazâsında itikâfın şartı olan orucun, aslî kemale dönmesinin anlamı, itikâfı vâcip kılan nezir ile amaçlanan müstakil bir orucun vâcip olmasıdır.

Yeni bir orucun vâcip olması şundan dolayıdır: Ramazan orucu ile yetinmek, ancak Ramazan'ın şerefinden ve itikâfın Ramazan orucu ile bağlantısından dolayı câiz olmuştur. İtikâf, Ramazan orucundan ayrıldığında ise telafisi ancak hayat ve ölümün eşit olduğu bir vakitle mümkün olacak bir şekilde bu şeref ortadan kalkar. Bu durumda orucun kazâsı kalmamıştır ki, ikisini birlikte terk etme meselesinde olduğu gibi itikâfın bu ayın orucu ile hükmen bağlantısı kalmış olsun! Dolayısıyla yerine getirilmeyen itikâfın, Ramazan orucu ile bir bağlantısı kalmadığı için itikâfın şartı olan oruç, kemal haline döner ki, bu da bu orucun ayrı bir oruç olmasıdır.

Şurası açıktır ki, vaktin şerefinin düşmesiyle birlikte kazânın vâcip olması, vaktin şerefiyle birlikte kazânın vâcip olmasından ihtiyata daha uygundur. Çünkü vaktin şerefinin düşmesi, itikâfa mahsus yeni bir orucu vâcip kılar.

1 Serahsî, *Usûl*, I, 47.

ثم **لمّا ورد** أنّ القضاء لو وجب بسبب الأداء للزم فيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف أن يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني ولم يقتض صومًا مقصودًا، فلمّا لم يجز؛ بل اقتضاه عُلِم أنه بسبب جديد موجِب للصوم المقصود: **أجاب** عنه بقوله: (ووجوبُ قضاء الاعتكاف بصومٍ مقصودٍ) بالاعتكاف لا فرضٍ مُسْتَبِدٍّ (إذا نذره) أي: الاعتكاف (في رمضان) -متعلّق بالضمير الراجع إلى الاعتكاف- (فصامه) أي: رمضان (بدونه) أي: بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معًا لخرج[1] عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكمًا، صرّح به في **الجامع الكبير وأصول شمس الأئمة**[2] (لعود) -خبر «وجوب»- (شرطه) أي: شرط الاعتكاف، وهو الصوم لقوله عليه الصلاة والسلام {لَا اعْتِكَافَ إِلَّا بِالصَّوْمِ} (إلى الكمال) الأصلي، وهو أن يجب مستقِلًّا مقصودًا بالنذر الموجِب للاعتكاف.

وذلك لأنّ الاكتفاء بصوم رمضان إنما جاز لشرفه واتصالِ الاعتكاف به، فلمّا انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن دركه إلّا بوقت يستوي فيه الحياة والموت، ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصالُ بصوم الشهر حكمًا كما سبق، فعاد الشرط إلى الكمال، وهو الاستقلال.

ومن البيّن أنّ وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من وجوبه مع شرف الوقت؛ لأنّ سقوطه يوجب صومًا مقصودًا،

---
١ ر: يخرج.
٢ أصول السرخسي، ١/٤٧.

İtikâfa mahsus orucun fazileti ise ikinci Ramazan'daki vaktin şerefinin faziletinden ihtiyata daha uygundur. Çünkü Ramazan'daki vaktin şerefi ortadan kalktıktan sonra ancak hayat ve ölümün eşit olduğu bir vakitle telafi edilebilir. Kaldı ki, ibadetler, yapılması konusunda ihtiyata göre hareket etmenin gerekli olduğu şeylerdendir.

Sonuç olarak itikâfın kazâsının zikredilen bu itikâfa mahsus yeni bir oruçla olmasının, nas yerine geçen *kaçırma* ve benzeri bir sebeple vâcip olduğu şeklinde muhalifin bizim görüşümüze yönelik olarak vehmettiği gibi edânın sebebinin dışında başka bir sebepten dolayı değil, ancak itikâfın şartı olan orucun aslî kemâline dönmesinden dolayı olduğu açığa çıkar.

1.4.1.12.5. Edânın Kısımları

Bil ki, edâ mahza edâ ve kazâya benzer edâ kısımlarına ayrılır. Mahza edâ da tam ve eksik kısımlarına ayrılır. Aynı şekilde kazâ da mahza kazâ ve edâya benzer kazâ kısımlarına ayrılır. Mahza kazâ da makul misil ile kazâ ve gayr-i makul misil ile kazâ kısımlarına ayrılır. Makul misil ile kazâ da tam misil ve eksik misil kısımlarına ayrılır.

Sonuncu kısım hariç bu kısımlardan her biri hem Allah haklarında hem de kul haklarında câridir. Sonuncusu ise inşallah biraz sonra açıklayacağımız üzere Allah haklarında söz konusu olmaz. Musannif, bu kısımlardan her birini örnekleriyle şöyle diyerek açıkladı:

1) Edâ, **a)** ya tam mahza edâdır. Tam mahza edâ, vâcip olsun sünnet-i müekkede olsun bütün meşru vasıflarının bir araya toplanarak yerine getirilmesidir.

Denildi ki, vâciplerinden birinin terk edildiği her mahza edâ eksiktir. Eğer vâciplerinden hiçbiri terk edilmemişse tam edâdır.[1]

Derim ki, bu yaklaşım tek başına kılınan namazın tam mahza edâ olmasını gerektirir. Çünkü cemaatle namaz kılmak *el-Hidâye*[2] ve diğer kaynaklarda açıklandığı üzere vâcip değildir. Buna rağmen bunun eksik edâ olduğu biraz sonra gelecektir.

1 Bu itiraz, *el-Muğnî* şârihi Kâânî'ye aittir.
2 Merginânî, *el-Hidâye* (*Fethü'l-Kadîr* şerhiyle), I, 344.

وفضيلة الصوم المقصود أحوط من فضيلة[١] شرف الوقت؛ لأنّ شرف الوقت بعد ما زال لا يُدرَك إلّا بوقت يستوي فيه الحياة والممات، مع أنّ العبادة ممّا يُحتاط في إثباته.

فظهر أنّ وجوب قضائه بما ذُكر إنما هو لعود شرطه إلى الكمال الأصلي، (لا لوجوبه) أي: القضاء (بآخَرَ) أي: بسبب آخر غير سبب الأداء كما توهّمه المخالفون ٥ أنه واجب بالتفويت الجاري مجرى النصّ ونحوه.[٢]

[أقسام الأداء]

(الأداء) **اعلم** أنّ الأداء ينقسم إلى أداءٍ محضٍ وإلى أداءٍ يشبه القضاء. والمحض ينقسم إلى كاملٍ وقاصرٍ. وكذا القضاء ينقسم إلى قضاءٍ محضٍ وقضاءٍ[٣] يشبه الأداء. والأوّل ينقسم إلى القضاء بمثلٍ معقولٍ والقضاءِ بمثلٍ غيرِ معقولٍ. والمثل المعقول[٤] ١٠ ينقسم إلى المثل الكامل والمثل القاصر.

وكل من هذه الأقسام يجري في حقوق الله تعالى وحقوقِ العباد إلّا الأخير، فإنه لا يجري في حقوق الله تعالى كما سنبيّن إن شاء الله تعالى. وقد بيّن كلًّا منها بأمثلتها حيث قال:

الأداء (إمّا محض كامل) وهو أن يؤدّى مستجمعًا لجميع الأوصاف المشروعة ١٥ واجباتٍ كانت أو سُنَنًا مؤكَّدةً.

قيل: التحقيق أنّ كل أداء محض تُرِك فيه شيءٌ من الواجبات فهو قاصر؛ وإلّا فهو كامل.[٥]

أقول: هذا يوجب أن تكون الصلاة منفردًا كاملةً؛ لأنّ الجماعة ليست بواجبة كما صرّح به في **الهداية**[٦] وغيره، وسيجيئ أنها قاصرة.

---

١ م د – فضيلة.
٢ ف ر – ونحوه.
٣ ر: وإلى قضاء.
٤ ر: «والقضاء» بدل «والمثل المعقول».
٥ القائل هو القاءاني.
٦ الهداية (مع شرح فتح القدير) للمرغناني، ١/٣٤٤.

Mesela cemaatle namaz tam mahza edâdır. Yani beş vakit farz namaz, bayram namazları, Ramazan'da vitir namazı ve terâvih namazı gibi cemaatin meşru olduğu namaz tam mahza edâdır. Aksi takdirde cemaatin meşru olmadığı namazda cemaat, eldeki fazla parmak gibi kusurlu bir niteliktir. Bu, tam mahza edânın Allah haklarındaki örneğidir. Gasbedilen malın aynı şekilde sahibine geri verilmesi böyledir. Gasbedilen malın sahibine geri verilmesi, tam mahza edânın kul haklarındaki örneğidir. Aşağıdaki kısımların durumu da aynı olup bu kısımlardan her biri, biri Allah haklarından diğeri kul haklarından olmak üzere iki örnekle örneklendirilmiştir.

b) Veya edâ, eksik mahza edâdır. Meşru vasıfların tamamı bir araya toplanmaksızın yerine getirilmişse bu eksik mahza edâdır. Mesela tek başına kılınan namaz böyledir. Bu namaz, vaktinde kılınması yönüyle edâdır. Fakat cemaatin terk edilmiş olması açısından bakıldığında eksiktir. Gasbedilen kölenin, rakabesinde veya uzuvlarında kısasa hak sahibi olunacak bir suça bulaşmış olarak sahibine iadesi de böyledir. Sahibine geri vermenin gasbedilen ayn üzerinde cereyan etmesi yönüyle edâdır. Fakat geri verilmesi vâcip olan şekilde verilmediği için de eksik edâdır.

2) Ya da edâ, mahza edâ olmayıp aksine kazâya benzer edâdır. Bunun Allah haklarından örneği, lâhikın imam namazı bitirdikten sonraki fiilidir. *Lâhik*, namazın başına imamla birlikte yetişen sonra abdestinin bozulması sebebiyle namazın kalan kısmını kaçıran kimsedir. Bu kişinin imam namazı bitirdikten sonra kıldığı kısım, vakit açısından edâ olup kazâya benzer. Çünkü imamın tekbiri ile tamamlaması gerekeni tamamlayamayıp misli ile kazâ etmiştir. Lâhikın bu fiili, edâya benzer kazâ olarak değerlendirilmez. Çünkü edâ olması, fiilin aslı açısındandır, kazâ olması ise vasfı açısındandır. Öyle ki, yolcu olan lâhik, mukim olmaya niyet ettiğinde farzı değişmez. Farzının değişmemesi, lâhikın fiilinin kazâya benzemesinden kaynaklanır. Zira lâhikın fiili, mahza edâ olsaydı, mukim olmaya niyet etmesi ile farzı değişirdi. Farzı değişmediğine göre, lâhikın fiilinin kazâya benzer edâ olduğu anlaşılır. Çünkü değişikliğin olmaması kazânın özelliklerindendir.

(كالصلاة بالجماعة) يعني: صلاةٌ شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح؛ وإلّا فالجماعة فيما لم تُشرع فيه صفة قصورٍ كالإصبع الزائدة. هذا مثال للأداء الكامل من حقوق الله تعالى. وقوله (وردِّ عين المغصوب) مثال له من حقوق العباد. وهكذا حال الأقسام الآتية، ٥ فإنّ كل قسم منها ممَثّلٌ بمثالين: أحدهما من حقوق الله تعالى، والآخر من حقوق العباد.

(أو) محض (قاصرٌ) إن لم يستجمع تلك الأوصاف (كالصلاة منفردًا)، فإنه أداءٌ باعتبار الوقت، قاصرٌ باعتبار ترك الجماعة، (وردِّه) أي: المغصوب (مشغولًا بجناية) يُستحقّ بها رقبتُه أو طرفُه، فإنه أداءٌ لوروده على عين ما ١٠ غصب، لكنّه قاصرٌ لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه أداؤه.

(وإمّا) غير محض؛ بل (شبيهٌ بالقضاء كفعل اللاحق) وهو الذي أدرك أوّل الصلاة مع الإمام ثم فاته الباقي بالحدث، فإنّ فعلَه (بعد) فراغ (الإمام) أداءٌ باعتبار الوقت، شبيهٌ بالقضاء؛ لأنه يقضي ما انعقد له إحرام الإمام بمثله. وإنما لم يُعكَس؛ لأنّ كونَه أداءً باعتبار أصل الفعل وكونَه قضاءً باعتبار وصفه (حتى ١٥ لا يتغيّر فرضُه بنية الإقامة) تفريعٌ على شبهه بالقضاء، فإنه لو كان أداءً محضًا لتغيّر بها، فلمّا لم يتغيّر عُلِم أنّ فيه شبهَ القضاء؛ لأنّ عدم التغيّر من خواصّ القضاء.

Kazâya benzer edânın kul haklarından örneği ise mehir belirlendikten sonra satın alınan kölenin teslim edilmesidir. Zira koca başkasının kölesini mehir olarak belirleyip sonra satın alıp teslim ettiğinde bu teslimi edâdır. Çünkü belirlenen mehir budur. Fakat bu edâ, kazâya benzer. Çünkü bu köle, mehir belirlenirken değil, zevcesine teslimden önce kocanın mülkü olmuştur. Mülkiyetin değişmesi ise fakihlere göre o şeyin zatının değişmesi konumunda olup mislin teslimi gibi düşünüldüğü için kazâya benzer. Öyle ki, kadın mehir olarak bu köleyi kabul etmeye mecburdur. Kadının kabule mecbur olması, bu teslimin edâ olmasından kaynaklanır. Nikâhladığı kadın değil, fakat kocanın kendisi, kadına teslim etmeden önce satın aldığı bu köleyi azat edebilir. Bu da yani kadının değil, kocanın azat edebilmesi kazâya benzer olmasından kaynaklanır. Zira bu teslim mahza edâ olsaydı, bu durumda köleyi kadın azat edebilirdi.

1.4.1.12.6. Kazânın Kısımları

1) Kazâ, **a)** ya tam makul misil ile mahza kazâdır. Makul oluşu kendisi için denkliğin düşünülebildiği bir mislin bulunmasıdır. Tam oluşu ise şeklen ve anlam olarak bir mislinin bulunmasıdır. Mesela orucun oruç ile kazâsı ve gasbedilen malın misli ile tazmin edilmesi böyledir. Orucun oruç ile kazâsı, Allah haklarından olan kısmının örneğidir. Bunun kul haklarından örneğine ise musannif, *gasbedilen malın misli ile tazmini* sözü ile işaret etmiştir ki bu, gasbedilen şeyin mislî olması halindedir.

b) Veya eksik makul misil ile mahza kazâdır. Eksik makul misil ile mahza kazâ, bedelin şeklen değil anlam olarak misli olması yönüyle eksik olan kazâdır. Mesela gasbedilen malın tam mislini yerine getirmekten acziyet halinde kıymeti ile tazmin edilmesi böyledir. Bu, gasbedilen şeyin kıyemî olması ya da mislî olmakla beraber piyasada mislinin bulunmaması durumunda geçerlidir.

Musannif, bu kısımda Allah haklarının söz konusu olmaması sebebiyle bu hakka ilişkin örnek vermemiştir. Kaçırılan namazın cemaat ile kazâsının tam kazâ, münferit olarak kazâsının eksik kazâ olduğu şeklindeki örneklendirme şu şekilde reddedilmiştir. Çünkü zimmette sabit olan, cemaat vasfı ile namaz değil, namazın aslıdır. Bu yüzden cemaat ile ya da münferiden kazâ, tam misli yerine getirmektir. Şu var ki, birincisi daha tamdır.

(وتسليمِ عبد مشريٍّ بعد الإمهار)، فإنه إذا أَمْهَرَ عبدَ الغير ثم اشتراه كان تسليمه أداءً؛ لأنه المسمَّى، لكنّه شبيه بالقضاء؛ لأنه يصير ملكًا له قبل التسليم. وتبدّلُ الملكِ عندهم بمنزلة تبدّل الذات (حتى تُجبَر) المرأة (على القبول) تفريعٌ على كونه أداءً. وقوله (ويُعتِقه) أي: ذلك العبدَ المشريَّ[1] قبل التسليم (هو) أي: الرجل المُشترِي، (لا هي) أي: لا المرأة المنكوحة تفريعٌ على كونه شبيهًا بالقضاء، فإنه لو كان أداءً محضًا لَأَعْتَقَتْه.

[أقسام القضاء]

(والقضاء إمّا) قضاء (محضٌ بمعقولٍ) أي: بمثل يُعقل فيه المماثلةُ (كاملٍ) بأن يكون مِثْلًا صورةً ومعنًى (كالصوم) أي: كقضائه (بالصوم)، هذا مثال من حقوق الله تعالى. وأشار إلى المثال من حقوق العباد بقوله (وضمانِ المغصوب بالمثل) إذا كان المغصوب مثليًّا.[2]

(أو) بمعقول (قاصرٍ) بأن يكون البدل مِثْلًا معنًى لا صورةً (كضمانه) أي: المغصوب (بالقيمة) عند العجز عن المثل الكامل بأن يكون المغصوب قيميًّا أو مثليًّا انقطع مثلُه.

ولم يمثّل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا التقسيم فيها. **وما قيل** «إنّ قضاء الفائتة بالجماعة كاملٌ وبالانفراد قاصرٌ» **رُدّ**: بأنّ الثابت في الذمّة هو أصل الصلاة، لا بوصف الجماعة، فالقضاء بالجماعة أو منفردًا إتيانٌ بالمثل الكامل؛ إلّا أنّ الأوّل أكمل.

---
١ ر: المشترى.
٢ ر: مثلًا.

Bu yani eksik makul misil ile kazâ, birincinin yani şekil ve anlam açısından misil olan tam makul misil ile kazânın halefidir ki, eksik makul misil ile kazâya ancak birinciden aciz olunması halinde başvurulur. Bu yüzden Ebû Hanîfe, mislî olan bir malın piyasada misli bulunmaması halinde ancak husumet günündeki misli ile tazmin edilebileceği görüşündedir. Çünkü zimmette sabit olan tam misil olup bu ancak acziyet halinde eksik olan misile dönüşür ki, bu da mahkemedeki kazâ anıdır.

2) Veya gayr-i makul misil ile mahza kazâdır. Gayr-i makul olması, akıllarımızla idrak edemeyeceğimiz bir şey olması olup aklın reddettiği bir şey olması değildir. Çünkü akıl, sem' gibi şer'î bir hüccettir, bilakis daha kuvvetli bir hüccettir. Allah Teâlâ'nın hüccetleri arasında ise çelişki olması mümkün değildir. Mesela şeyh-i fânî ve bu konumda olan kimselerin oruç için fidye vermeleri böyledir. Zira fidye verilmesi, orucun kazâsı olup ikisi arasında şekil bakımından bir denklik bulunmamaktadır. Bu açıktır. Anlam bakımından da aralarında bir denklik bulunmamaktadır. Zira oruç, açlığa vesile olan soyut bir anlam, fidye ise tokluğa vesile olan bir ayndır. Aynı şekilde maktulün velilerinden birinin katili affedip diğerlerinin malı alması veya velilerin mal üzerinde anlaşmaları veya müslümanın darulharbde öldürülmesi ya da babanın oğlunu öldürmesi halinde verilen mal da kısasın gayr-i makul misil ile mahza kazâsıdır. Çünkü bu durumlarda konulan aslî hüküm kısastır. Malın alınması ise kısasın bedeli olarak konulmuş bir hükümdür ve ikisi arasında şeklen bir denklik yoktur. Bu açıktır. İkisi arasında anlam olarak da denklik yoktur. Zira kısas yokluğa vesile olan bir anlam, mal ise bekaya vesile olan bir ayndır.

Gayr-i makul misil ile mahza kazânın örneği budur. Örnek ve açıklama konusunda meşhur olan ise şöyle denilmesidir: Gayr-i makul misil ile kazâ, canın mal ile tazmin edilmesidir. Bu hüküm, denklik anlaşılmaksızın Allah Teâlâ'nın "*Ehline ödenecek diyet*" (Nisâ, 4/92) sözü ile sabittir. Şeklen denkliğin bulunmadığı açıktır. Anlam olarak denkliğin bulunmaması ise şöyledir: İnsanoğlu sahip olan ve sahip olduğu malda tasarrufta bulunan bir varlıktır ki, bu nitelikler kudret alametidir. Mal ise sahip olunan ve üzerinde tasarrufta bulunulan şeydir ki, bu nitelikler de acziyet alametidir. Dolayısıyla ikisi arasında anlam açısından da bir denklik yoktur.

Burada meşhur olan örnek ve açıklamadan vazgeçilmesi, iki problem sebebiyledir. Bunlardan biri örneğe, ikincisi de gayr-i makul oluşun açıklamasına yöneliktir.

(وهذا) أي: القضاء بمثل معقول قاصر (خلفٌ عن الأوّل) يعني: القضاء بمثل معقول كامل، وهو المثل صورةً ومعنًى حتى لا يصار إليه إلّا عند العجز عن الأوّل، ولهذا قال أبو حنيفة «لا يُضمن المثليُّ بالقيمة إذا انقطع المثل إلّا يوم الخصومة»؛ لأنّ الواجب في الذمّة هو المثل الكامل، وإنما يتحوّل إلى القاصر للعجز، وذلك ٥ وقت القضاء.

(أو) قضاء محض بمثل (غيرِ معقولٍ) بمعنى أنه لا ندركه بعقولنا، لا أن يكون ممّا يردّه العقول؛ إذ العقل حجّة شرعية كالسمع؛ بل أقوى، ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى (كالفدية) في حقّ الشيخ الفاني ومن بمعناه، فإنها[1] قضاء (للصوم) ولا مماثلة بينهما لا صورةً -وهو ظاهر- ولا معنًى؛[2] لأنّ الصوم معنًى هو وسيلة ١٠ إلى الجوع، والفدية عينٌ هي وسيلة إلى الشِّبَع، (والمالِ) قضاءً (للقصاص) فيما إذا عفا أحد الأولياء وأخذ الباقي المال أو صالحوا عليه أو قتل في دار الحرب أو قتل الأبُ ابنَه، فإنّ المشروع الأصلي فيها هو القصاصُ، وقد شُرع أخذ المال بدلًا عنه، ولا مماثلة بينهما لا صورةً -وهو ظاهر- ولا معنًى؛ لأنّ القصاص معنًى هو وسيلة إلى الفناء، والمال عينٌ هي وسيلة إلى البقاء.

١٥ هذا، والمشهور في التمثيل والبيان أن يقال: وكضمان النفس بالمال، فإنه ثابت بقوله تعالى ﴿وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾ [النساء، ٤/٩٢] من غير أن يُعقل فيه المماثلة. أمّا صورةً فظاهر، وأمّا معنًى فلأنّ الآدمي مالكٌ مبتذِلٌ، وهو سِمَةُ القدرة، والمال مملوكٌ مبتذَلٌ، وهو سِمَةُ العجز، فلا تماثل بينهما.

وإنما عدل عنه ههنا؛ لأنّ فيه إشكالين: أحدهما بالنظر إلى التمثيل، والثاني ٢٠ بالنظر إلى بيان غير المعقولية.

---

١ ف ر – فإنها.
٢ ر: ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى.

Birinci problem: Kazâ, emre delâlet eden nas sebebiyle vâcibin mislinin hak sahibine teslim edilmesidir. Bu durumda tazmin, ilkten nas ile sabit olan şeyin kendisidir. Dolayısıyla kazâ değil, edâ kabilinden olur.

İkinci problem: Denklik, ancak zimmette sabit olana nispetle söz konusu olur. Can ise zimmette sabit olan bir şey değildir. Dolayısıyla can ile mal arasında denkliğin bulunmadığını açıklamanın uygun bir yolu yoktur. Zimmette sabit olan şey, can değil, kısastır. Dolayısıyla uygun olan yol, can ile mal arasında değil, kısas ile mal arasında denkliğin bulunmadığını açıklamaktır.

Diğer yandan *ya da kazâ, oruç için fidyede olduğu gibi gayr-i makuldür* sözümüze şöyle bir itiraz yöneltilmiştir: "Siz, bir nas ya da nassın delâleti olmaksızın şeyh-i fânî ve bu konumda olan kimselerin namazını, illeti makul olmayan bir nasla sabit olan orucuna kıyas etmek suretiyle fidyeyi vâcip kıldınız." Musannif bu itiraza şu sözüyle cevap vermiştir: Şeyh-i fânî ve bu konumda olan kimselerin namazı için fidye verilmesinin emredilmesi ise kıyas yapılmasının doğru olmadığı bir şeye kıyas yapmaktan dolayı değil, aksine ihtiyattan dolayıdır. Çünkü oruç konusunda gelen "*Oruca güç yetiremeyenlerin bir miskinin yiyeceğini fidye vermesi gerekir.*" (Bakara, 2/184) şeklindeki nassın, kıyas yapılması uygun olacak şekilde *acziyet* ile ta'lîl edilmesi ihtimal dâhilindedir. Zira nassın anlamı "*oruca takat getiremeyenler*" şeklindedir. Nitekim İbn Abbâs[1] bu şekilde tefsir etmiştir. Karışıklığın olmadığı bu tür yerlerde لا harfinin hazfi câiz olup Hafsa'nın[2] لا harfinin ispatıyla لَا يُطِيقُونَهُ şeklindeki kırâatı da bunu destekler. Nassın, *acziyet* şeklindeki bu ta'lîl ile ta'lîl edilmemesi de ihtimal dâhilindedir. Fidyenin vâcip olması hükmünün masdardan türeyen يُطِيقُونَهُ üzerine bina edilmesi, masdarın illet olduğunu îmâ etse de her mansus illetin, kendisiyle kıyasın sahih olduğu geçişli illet olması gerekmez. Çünkü ilgili yerde açıklandığı üzere mansus illetin, kıyasın sahih olmadığı *kâsır illet* olması da mümkündür. Dolayısıyla bu konuda biz, kıyasın câiz olmadığı bir konuda kıyas ile amel etmek suretiyle değil de ibadet konusunda ihtiyatın gereği olarak birinci ihtimali dikkate alarak şeyh-i fânîye namaz için de fidye vermesini emrettik.

---

1 **İbn Abbâs:** Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib el-Kureşî (ö. 68/687-88). Hz. Peygamber'in amcası Abbâs'ın oğludur. Hz. Peygamber vefat ettiğinde on üç yaşındaydı. Hz. Peygamber kendisine "Allah'ım! Onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret." diye dua etmiştir. Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 121; Çakan, İsmail Lütfi - Eroğlu, Muhammed "Abdullah b. Abbâs", *DİA*, 1/76-79.

2 **Hafsa:** Ümmü'l-müminîn Hafsa binti Ömer b. el-Hattâb el-Adeviyye (ö. 45/665 [?]). Bisetten beş sene önce doğmuştur. Hz. Peygamberle evlenmeden önce Huneys b. Huzâfe ile evliydi. Huneys'in Bedir savasını müteakip ölmesi üzerine Hz. Peygamber Âişe'den sonra hicretin üçüncü yılında onu nikâhladı. İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 85; Kandemir, M. Yaşar, "Hafsa", *DİA*, 15/119-120.

أمّا الأوّل: فهو أنّ القضاء تسليمُ مثل الواجب بسببه إلى مستحِقِّه، والضمان في هذه الصورة عينُ ما وجب بالنصّ ابتداءً، فيكون من قبيل الأداء، لا القضاء.

وأمّا الثاني: فهو أنّ المماثلة إنما هي بالنظر إلى الثابت في الذمّة، والنفس ليست ممّا يثبت فيها، فلا وجه لبيان انتفاء المماثلة بينها وبين المال، وإنما الثابت ٥ فيها القصاص، فالوجه بيانُ انتفائها بينه وبين المال.

ثم **لـمّا ورد** على قولنا «أو غير معقول كالفدية للصوم» «أنكم أوجبتم الفدية لصلاة الشيخ الفاني ومن بمعناه بلا نصّ أو دلالته قياسًا على صومه الثابت بنصّ غير معقول»: **أجاب** عنه بقوله: (والأمر بها) أي: بالفدية (في الصلاة) أي: صلاة الشيخ الفاني ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على ما لا يصحّ القياس عليه؛ بل ١٠ (للاحتياط)، فإنّ النصّ الوارد في الصوم وهو قوله تعالى ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة، ٢/١٨٤][1] **يحتمل** أن يكون معلَّلًا بالعجز[2] تعليلًا يصحّ معه القياس، فإنّ معناه «لا يطيقونه» كذا فسّره ابن عباس[3] رضي الله تعالى عنه، وحذفُ «لا» جائزٌ عند عدم اللبس، ويعضده قراءة حفصة[4] «لا يطيقونه» بإثبات «لا»،[5] **ويحتمل** أن لا يكون معلَّلًا به ذلك التعليل، فإنّ بناء الحكم على ١٥ المشتقّ وإن كان مشعِرًا بعلية المبدأ له، لكنّ كل علة منصوصة لا يجب أن تكون متعدّية حتى يصحّ معها القياس لجواز أن تكون العلة المنصوصة قاصرةً لا يصحّ معها القياس، كما تقرّر في موضعه، فأمرناه بالفدية نظرًا إلى الاحتمال الأوّل احتياطًا في باب العبادة، لا عملًا بالقياس فيما لا يجوز فيه.

---

١ ف: قوله «وهو قولُه تعالى ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾» يأتي بعد قوله الآتي «(إلّا النصّ) لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية».

٢ د – بالعجز.

٣ ابن عباس: هو عبد الله بن العباس بن عبد المطلب القرشي (ت. ٦٨هـ/٦٨٧-٨٨م)، ابن عمّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحين توفي رسول الله هو ابن ثلاث عشر سنة، وكان النبي صلى الله عليه وسلم دعا له فقال {اللَّهُمّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ}. انظر: الإصابة لابن حجر، ١٢١/٤.

٤ حفصة: هي أم المؤمنين حفصة بنت عمر بن الخطاب (ت. ٤٥هـ/٦٦٥م)، ولدت قبل البعثة بخمس سنين، وكانت قبل أن يتزوّجها رسول الله صلى الله عليه وسلم عند خنيس بن خذاقة وكان ممن شهد بدرًا ومات بالمدينة، فتزوّجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد عائشة سنة ثلاث. انظر: الإصابة لابن حجر، ٨٥/٨.

٥ في ف ما بين الشريطين يوجد بعد قوله «(إلّا النصّ) لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية».

Bu konuda kıyas ile değil, ihtiyata göre amel edildiğinin delili şudur: Meşâyıhımız, fidyenin oruç için yeterli olacağına hükmettikleri gibi namaz için yeterli olacağına hükmetmemişlerdir. Hatta Muhammed *ez-Ziyâdât*'ta[1] "*Allah Teâlâ dilerse yeterli olur.*" demiştir. Şayet bu hüküm kıyas ile sâbit olmuş olsaydı, diğer ictihâdlarda olduğu gibi Allah'ın dilemesine bağlamaya ihtiyaç duyulmazdı.

Bu yani yukarıda belirttiğimiz şeyh-i fânînin namazı için fidye verilmesinin emredilmesi, kurbanlık olarak alınan belirli kurbanın mevcut ise aynının veya helak olmuş ya da bu kişi zengin ve kurbanı kesmemiş ise kurban günlerinden sonra kıymetinin sadaka olarak verilmesinin vâcip kılınması gibidir. Zira bu durumda halef olan kıymetin dikkate alınması, kıyasın doğru olmadığı bir şeye kıyas yapılması yoluyla değil, aksine ihtiyata göre amel etme kabilindendir. Şöyle ki, kan akıtmanın değil, mevcut ise hayvanın aynının, helak olmuş ise kıymetinin tasadduk edilmesinin de asıl olması ihtimal dâhilindedir. Çünkü her nimetin şükrü ancak kendi cinsinden olur. Kurban da mali bir ibadet olup şükrünün, aynı cinsten olması gerekir. Şu var ki şer', kan akıtmayı, sadaka malındaki günah kirlerini gidermek suretiyle yiyeceği temizleme olarak belirlemiştir. Sadaka anlamı dikkate alınmaksızın kan akıtmanın da asıl olma ihtimali vardır. Dolayısıyla kurban günlerinde kurban kesme konusunda nassın bulunmasından[2] dolayı bu nas doğrultusunda amel ederek zan ifade eden bir ta'lîl ile amel etmeyiz. Kurban kesme günlerinden sonra ise tasaddukun kurban kesmenin misli ya da halefi olmasına dayanarak değil, ihtiyatın gereği olarak zan ifade eden ta'lîl yani tasadduk ile amel ederiz. Kurban kesme günlerinden sonra tasaddukun vâcip olmasının asıl olması ihtimali yüzünden, oruç için verilen fidye meselesinde oruca güç yetirilmesi halinde fidye verme hükmünün oruç tutmaya dönüşmesi gibi, kurbanın aynının ya da kıymetinin tasadduku hükmü, gelecek yılda kurban kesmeye dönüşmez. Dolayısıyla bir şey hakkındaki hüküm, bir açıdan da olsa asıl olma yönüyle gerçekleştiğinde şek ile bâtıl olmaz.

Kıyas ile amel etmenin imkânsızlığı sebebiyle oruç için fidye verme meselesinde olduğu gibi gayr-i makul misil ile kazâya hükmetmenin nastan başka bir yolu yoktur.

Denirse ki, gayr-i makul misil ile kazâ, nas ile vâcip olduğunda kazâ değil, edâ olur.

---

1 **ez-Ziyâdât:** Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin *zâhirürrivâye* diye isimlendirilen kitapların biridir. Diğerleri ise *el-Asl/el-Mebsût*, *el-Câmiu's-Sağîr*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, *es-Siyerü's-Sağîr*'dir. Bk. Kaya, Eyyüp Said, "Zâhirü'r-Rivâye", *DİA*, 44/101-102.

2 Hz. Peygamber'in "*Kurban kesin! Çünkü bu, babanız İbrâhîmin sünnetidir. Hali vakti yerinde olup da kurban kesmeyen kişi, namazgâhımıza yaklaşmasın*" hadisine işaret edilmektedir.

والدليل عليه أنهم لم يحكموا بإجزاء الفدية عن الصلاة كما حكموا به في الصوم حتى قال محمد رحمه الله تعالى في **الزيادات**:[1] «يجزئه إن شاء الله تعالى»، ولو كان ثابتًا بالقياس لَمَا احتيج إلى التعليق كسائر الاجتهاديات.

(كإيجاب التصدّق) أي: ما ذكرنا من الأمر بالفدية للاحتياط كإيجاب التصدّق (بالعين) أي: عين الأضحية المعيّنة للتضحية (أو القيمةِ) أي: قيمتها إذا استهلكت أو لم يضحّها الغني، فإنه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصحّ القياس عليه؛ بل من قبيل الأخذ بالاحتياط، وذلك أنّ التصدّق بالعين أو القيمة **يحتمل** أن يكون أصلًا؛ لأنّ شكر كل نعمة إنما هو من جنسه، وهذه عبادة مالية، فينبغي أن يكون شكرها منها؛ إلّا أنّ الشرع عيّن الإراقة تطييبًا للطعام بإزالة ما في مال الصدقة من أوساخ الآثام، **ويحتمل** أن يكون الإراقة أصلًا من غير اعتبار معنى الصدقة، ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النصّ،[2] و(بعد أيام التضحية) عملنا به احتياطًا في باب العبادة، لا بناءً على أنه مثلٌ لها وخلفٌ عنها، ولذا لم ينتقل الحكم إلى التضحية في العام القابل كما انتقل في الفدية عند القدرة، فإنّ الحكم بالشيء إذا وقع بجهة الأصالة ولو من وجه لا يبطل بالشكّ.

(ولا سبيل إليه) أي: إلى القضاء بمثل غير معقول (إلّا النصّ) لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية.[3]

فإن قيل: إذا وجب بالنصّ يكون أداءً لا قضاءً؛

---

١ الزيادات: هي إحدى الكتب المسماة بظاهر الرواية، وهي «الأصل/المبسوط» و«الجامع الصغير» و«الجامع الكبير» و«السير الكبير» و«الزيادات»، وكلها للإمام محمد الشيباني.

٢ إشارة إلى قوله عليه السلام {ضَحُّوا فَإِنَّهَا سُنَّةُ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ مَنْ وَجَدَ سَعَةً وَلَمْ يُضَحِّ فَلَا يَقْرَبَنَّ مُصَلَّانَا}.

٣ ف: بعد قوله «كما في الفدية» يوجد قوله «حيث قال تعالى ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة، ٢/١٨٤] أي: لا يطيقونه، كذا فسره ابن عباس رضي الله عنه، وحذف «لا» جائز عند عدم اللبس، ويعضده قراءة حفصة «لا يطيقونه» بإثبات لا».

Deriz ki, bu bir aslın halefi olarak değil, ilkten nas ile vâcip olması durumda ancak edâ olur.

Denirse ki, fidye orucun halefi olarak vâcip olmamıştır. Çünkü oruç emri, aciz olana teklifte bulunmayı gerektireceğinden dolayı gücü yetmeyeni kapsamaz.

Deriz ki, âyetin başı dikkate alındığında oruç, gücü yetene de yetmeyene de vâciptir. Sonra oruç, gücü yetmeyen hakkında aczinden dolayı halefiyyet yoluyla kendisine kolaylık olması için fidyeye nakledilmiştir. Bunun delili, gücü yetmeyen hakkında orucun nakledildiği şeyin *fidye* olarak isimlendirilmesidir. Çünkü *fidye* kendisiyle, kişinin başına gelen bir sıkıntı ve istenmeyen şeyden kurtulduğu şeyin adıdır. Nitekim Allah Teâlâ, "*Biz ona bedel büyük bir kurbanlık verdik.*" (Sâffât, 37/107) buyurmuştur.

İtirazın "*Aciz olana teklifte bulunmayı gerektireceğinden dolayı*" şeklindeki kısmına gelince, *deriz ki*, bu ancak teklif ile kastedilenin, kişinin mükellef tutulduğu şeyin aynı olması halinde söz konusu olur. Teklif ile kastedilen, kişinin mükellef tutulduğu şeyin aynı değil de başkası olması halinde ise bu, daha önce geçtiği üzere tıpkı vaktin son parçasında müslüman olan kişiye namazın vâcip olması gibi câizdir.

Veya gayr-i makul misil ile kazânın tıpkı daha önce geçtiği üzere kısasa bedel olarak malın alınmasında olduğu gibi nassın delâletinden başka bir yolu yoktur. Zira malın kısasa bedel olarak alınması, kıyasa aykırı olarak hata ile öldürme konusunda gelen nassın delâleti yoluyla sabit olmuştur. Şöyle ki, hata ile öldürmede diyetin sabit olması, diyetin kısasın bedeli olmasından dolayı değildir. Aksine insan olması hasebiyle şerefinin yüceliğinden dolayı maktûlün kanını heder olmaktan korumak içindir. Bu durumda diyet, masum bir kişiyi öldürdüğü halde canının kendisine teslim edilmesi sebebiyle kâtile, kâtili mazur olduğu halde kanının heder edilmemesi sebebiyle de maktûle bir lütuftur. Daha önce zikredilen şekillerde olduğu gibi hayatta kalmasıyla birlikte mahaldeki (kâtildeki) hata gibi bir anlamdan dolayı kısasın imkânsız olduğu her kasıt, hata ile öldürmeye dâhil edilmiştir. Çünkü kıyastan nas ile tahsis edilene, her açıdan bu anlamda olan şey ilhak edilir. Burada da durum böyledir. Hatta burada ilhak edilen şey, nas ile kıyastan tahsis edilenden daha kuvvetlidir. Zira şüphe sebebiyle kısasın düşmesinden sonra kasıt, heder edilmemeye daha uygundur. Nitekim *Keşfu'l-Esrâr* sahibi ve diğerleri bunu açıkça belirtmiştir.[1]

1 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 178.

قلنا: إنما يكون أداءً إذا وجب به ابتداءً، لا خلفًا عن أصل.

فإن قيل: الفدية لم تجب خلفًا عن الصوم؛ لأنّ الأمر به لم يتناول غيرَ المُطِيق لاستلزامه تكليفَ العاجز؛

قلنا: الصوم واجب على المُطِيق وغيره بالنظر إلى أوّل الآية، ثم نُقل عنه إلى الفدية في غير المطيق لعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسيرًا للأمر عليه بدليل تسمية ذلك «فدية» في غير المطيق،[1] فإنها اسم لِمَا يتخلّص به المرء عمّا يلحقه من مشقّة ومكروه، قال تعالى ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات، ١٠٧/٣٧].

قوله «لاستلزامه تكليف العاجز»؛ **قلنا**: إنما يلزم ذلك إذا كان الغرض بالتكليف عينَ ما كُلِّفَ به. وأمّا إذا كان غيرَه فجائزٌ كوجوب الصلاة على المسلم في آخر جزء من الوقت كما سبق.

(أو دلالته) كما في أخذ المال بدلًا عن القصاص على ما مرّ، فإنه ثابت مخالفًا للقياس بدلالة نصّ ورد في الخطأ، وذلك أنّ ثبوت الدية في الخطأ لا للبدليّة؛ بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيمَ الخطر منّةً **على القاتل** بسلامة نفسه له وقد قتل نفسًا معصومة، **وعلى القتيل** بأن لم يُهْدَرْ دمُه وقاتلُه معذورٌ. وقد أُلحق به كل عمد تعذّر فيه القصاصُ لمعنًى في المحلّ مع بقائه كما في الصور المذكورة، فإنّ المخصوص من القياس بالنصّ يُلحق به ما في معناه من كل وجه، وههنا كذلك؛ بل أولى؛ لأنّ العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة أحقُّ بعدم الإهدار، صرّح به صاحب **الكشف**[2] وغيره،

---

١ م د – في غير المطيق.
٢ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١٧٨/١.

Sonuç olarak bizim usulcülerin ifadelerinde olduğu gibi gayr-i makul misil ile kazâ konusunda nas ile yani ibarenin delâletiyle yetinmenin olması gereken olmadığı, aksine nassın delâletinin de dikkate alınması gerektiği açığa çıkar.

Bu yüzden yani gayr-i makul misil ile kazâ, ancak nas veya nassın delâleti ile câiz olduğuna göre, menfaatler mütekavvim mal ile tazmin edilmezler. Çünkü ikisi arasında bir denklik yoktur. Zira mal, mütekavvim bir ayndır. Menfaat ise mütekavvim olmayan bir anlamdır.

Birinciyi ele alacak olursak şöyle deriz: *Mal*, ihtiyaç anında kendisinden faydalanmak için depolanma özelliğine sahiptir.

İkinciyi ele alacak olursak şöyle deriz: *Menfaat*, hareket ve benzeri gibi sürekliliği bulunmayan arazlardır. Sürekliliği bulunmayan şey ise saklanamaz. Çünkü saklama, ihtiyaç anı için depolamadır. Süreklilik olmaksızın depolama da söz konusu olmaz. Saklanamayan şey de av ve ot gibi mütekavvim değildir. Öyleyse menfaat, mütekavvim değildir, dolayısıyla da menfaat, mütekavvim malın misli olamaz. Sonuç olarak menfaat, ancak nas veya nassın delâleti ile kazâ edilir, nas veya nassın delâleti yoksa kazâ da yoktur.

Âlimlerimiz menfaatlerin mütekavvim mal ile tazmin edilmeyeceği şeklindeki bu asla birtakım meseleler dayandırmışlardır ki, *Tenkîh* sahibi Sadruşşeria'ya tarizde bulunmak amacıyla bunlardan bir tanesi zikredilmiştir. Şöyle ki, Sadruşşeria bu meseleyi doğrudan "*kendisi için misil düşünülemeyen şey ancak nas ile kazâ edilir*" sözüne dayandırmıştır.[1] Musannif ise "*menfaatlerin mütekavvim mal ile tazmin edilmeyeceği*" şeklindeki asla dayandırdığı için şöyle demiştir: Kâtili öldüren kimse de ilk maktûlün velisine tazminde bulunmaz. Çünkü kâtilin kâtili, maktulün velisi açısından kısas talebi dışında hiçbir hakkı ortadan kaldırmış değildir. Kısas talebi ise malın kendisine misil olduğu anlaşılmayan bir anlamdır. Burada *ilk maktulün velisi* kaydı özellikle konulmuştur, zira öldürme hataen ise ikinci kâtil, birinci kâtilin velisine diyeti öder; kasten ise ikinci kâtile, birinci kâtili öldürmesinden dolayı kısas uygulanır. Hâkim eş-Şehîd[2] *el-Kâfî*'de böyle demiştir.

---

1 Sadruşşerîa *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 330.

2 **Hâkim eş-Şehîd:** Ebü'l-Fadl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Belhî (ö. 334/945). Sâmânîler zamanında vezirlik yapan meşhur Hanefî fakihi. Buhârâ'da kadılık yapmış ve şehit edilmiştir. Bu yüzden Hâkim eş-Şehîd lakabıyla anılmıştır. *el-Münteķâ* ve *el-Kâfî* önemli eserlerindendir. *el-Kâfî*, İmam Muhammed'in eserlerinden sonra mezhebin usulü sayılan eserlerdendir. Bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 185; Gözübenli, Beşir "Hâkim eş-Şehîd", *DİA*, 15/195-196.

فظهر أنّ الاقتصار على النصّ كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي؛ بل لا بدّ من اعتبار الدلالة أيضًا.

وإذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول إلّا بالنصّ أو دلالته (فلا يُضمن المنافعُ بالمال المتقوّم)؛[1] إذ لا مماثلة بينهما، فإنّ المال عينٌ متقوِّمٌ، والمنفعة معنًى غير ٥ متقوّم.

أمّا الأوّل: فلأنّ المال ما من شأنه أن يُدَّخَرَ للانتفاع به وقت الحاجة.

وأمّا الثاني: فلأنّ المنفعة من الأعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها، وغير الباقي غير مُحْرَز؛ لأنّ الإحراز هو الادّخار لوقت الحاجة، ولا ادّخار بلا بقاء. وغير المحرز ليس بمتقوِّم كالصيد والحشيش، فالمنفعة ليست بمتقوِّمة، فلا تكون مثلًا ١٠ للمال المتقوّم، فلا يُقضى إلّا بنصّ أو دلالته، وليس فليس.

وقد فرّعوا على هذا الأصل فروعًا ذكر ههنا واحدًا منها تعريضًا لصاحب **التنقيح** حيث فرَّعَه ابتداءً على قوله: «ما لا يُعقل له مثلٌ لا يُقضى إلّا بنصّ»[2] فقال: (فلا يَضمَن قاتلُ القاتل لولي القتيل)؛ لأنه لم يُفَوِّتْ لولي القتيل شيئًا إلّا استيفاءَ القصاص، وهو معنًى لا يُعقل المال مثلًا له، وإنما قيّد بـ«ولي القتيل»؛ لأنه يضمن ١٥ لولي القاتل الديةَ إن كان خطأً، ويقتصّ منه إن كان عمدًا، ذكره الحاكم الشهيد[3] في **الكافي**.

---

١ قوله «المتقوم» ليس بموجود في نسخ المرقاة.
٢ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ٣٣٠/١.
٣ الحاكم الشهيد: هو أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد المروزي البلخي (ت. ٣٣٤هـ/٩٤٥م)، عالم مرو وإمام أصحاب أبي حنيفة في عصره، ولّي القضاء ببخارى وقتل شهيدًا، ولذ اشتهر بـ«الحاكم الشهيد»، صنّف «المنتقى» و«الكافي»، وهو من أصول المذهب بعد كتب محمد بن الحسن الشيباني. انظر: الفوائد البهية للكنوي، ١٨٥.

3) Ya da kazâ, mahza kazâ olmayıp aksine edâya benzer kazâdır. Mesela bayram namazı tekbirlerinin rükûda kazâ edilmesi edâya benzer kazâdır. Zira bayram namazına imam rükûda iken yetişen kimse, bu rekâtın kaçacağından endişe ederse rükûa gider ve rükûda bayram tekbirlerini getirir. Bu, genel anlamda edâ mahallinin devam ediyor olması sebebiyle edâya benzer kazâdır. Çünkü rükû, rükû edenin alt yarısının (belden aşağısının) dik olması sebebiyle *şeklen*, Hz. Peygamber'in "*Kim, imama rükûda iken yetişirse o rekâta yetişmiştir.*" sözünden dolayı rükûda iken imama yetişen kimsenin bu rekâta yetişmiş olması sebebiyle de *hükmen* kıyama benzer.

Ve belirsiz bir köle mehir olmak üzere evlenen kimsenin kölenin kıymetini ödemesi edâya benzer kazâdır. Zira bir kadını, muayyen olmayan bir köle mehir olmak üzere nikâhlayan kimsenin, vasat bir köleyi mehir olarak teslim etmesi edâ, bu vasat kölenin kıymetini teslim etmesi ise hakikaten kazâ olur. Çünkü kıymet, vâcibin aynı değil, mislidir. Fakat asıl olma yönünün bulunması sebebiyle kıymetin teslimi, edâya da benzer. Şöyle ki, kölenin niteliği bilinmediği için teslimi, ancak kölenin belirlenmesiyle mümkündür. Kölenin belirlenmesi de ancak kıymetinin belirlenmesiyle mümkündür. Dolayısıyla kölenin kıymeti, kendisine başvurulacak bir asla dönüşür ve köleden önce dikkate alınır. Öyle ki, artık köle, kıymetin halefi olur.

1.4.1.13. Emredilen Fiilin Güzel Oluşu ve Kısımları

Emredilen fiilin güzellik sıfatının bulunması gerekir. Ancak bu, ilim gibi kemal sıfatı veya adâlet gibi maksada uygun olması ya da tatlılık gibi insan tabiatına uygun olması anlamında bir güzellik değildir. Zira şer' söz konusu olsun olmasın bu hususların akıl ile idrak edileceği konusunda ittifak vardır. Aksine burada üzerinde durulan güzelliğin dünyada hemen övgüye ve ahirette de ertelenmiş olarak sevaba konu olacak anlamda güzel olması gerekir. Yani fiilin, failinin Allah Teâlâ'nın hükmünde övgü ve sevaba müstehak olması şeklinde olmasıdır. Tartışma konusu olan işte bu anlamdaki güzelliktir.

Eş'arîler şöyle demiştir: Bu anlamda güzellik, emrin mûcebidir yani emir ile sabit olan sonucudur. Dolayısıyla fiil, güzel olduğu için emredilmiş değil, emredildiği için güzel olmuştur. Buna göre güzelliğe hükmeden ve onu gerektiren şey, şer'dir. Aklın bu konuda herhangi bir rolü yoktur. Akıl ancak şer'î hitabı anlamanın vasıtasıdır.

(وإمّا) قضاء غير محض؛ بل (شبيهٌ بالأداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع)، فإنّ من أدرك الإمام في صلاة العيد وهو راكعٌ فإن خاف الفوت يركع ويشتغل بتكبيرات العيد، ويكون ذلك قضاءً يشبه الأداء لبقاء محلّ الأداء في الجملة، فإنّ الركوع يشبه القيام صورةً لاستواء النصف الأسفل من الراكع، وحكمًا؛ لأنّ مُدْرِكَ ٥ الإمام في الركوع مدرِكٌ لتلك الركعة لقوله عليه الصلاة والسلام {مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي الرُّكُوعِ فَقَدْ أَدْرَكَهَا}.

(وأداءِ قيمة عبدٍ مبهَمٍ تزوّج عليه)، فإنّ من تزوّج امرأةً على عبد غير معيّن يكون تسليم عبد وسط أداءً، وتسليمُ قيمته قضاءً حقيقةً لكونها مثل الواجب لا عينَه، لكنّه يشبه الأداء لِمَا في القيمة من جهة الأصالة بناءً على أنّ العبد لجهالة ١٠ وصفه لا يمكن أداؤه إلّا بتعيينه، ولا تعيين إلّا بالتقوُّم، فصارت القيمة أصلًا يُرجع إليه، ويُعتبر مقدَّمًا على العبد حتى كأنه خلف عنها.

[المبحث الثالث عشر: حسن المأمور به وأقسامه]

(ولا بدّ له) أي: للمأمور به (من الحسْن) لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم أو موافقًا للغرض كالعدل أو ملائمًا للطبع كالحلاوة،[1] فإنّ ذلك يُدرك بالعقل ورد ١٥ به الشرع أم لا بالاتفاق؛ بل (بمعنى كونه) أي: المأمور به (متعلَّقَ المدح) عاجلًا في الدنيا (و) متعلَّقَ (الثواب) آجلًا في العقبى أي: كون الفعل بحيث يستحقّ فاعله في حكم الله تعالى المدح والثواب، فإنّ هذا هو محلّ النزاع.

قال (**الأشاعرة**: هو) أي: الحسن بهذا المعنى (موجَب الأمر) أي: أثرُه الثابتُ به، فالفعل أُمِرَ به فحَسُنَ، لا أنه حَسُنَ فأُمِرَ به. (والحاكمُ به) أي: بالحسن والموجِبُ له ٢٠ هو (الشرعُ) ولا دخل للعقل فيه، (و) إنما (العقلُ) آلة (لفهم الخطاب) الشرعي.

---

١ م: بعد قوله «كالحلاوة» توجد عبارة «وبالجملة كل ما يستوجب المدح في نظر العقول مجاري العادات»، ولكن مخطوط عليها.

Bizden yani Hanefîlerden bazıları da bu görüşte onlara yani Eş'arîlere uymuştur.

Mu'tezile ise şöyle demiştir: Güzellik, emirden önce sabit olması anlamında emrin medlûlüdür. Yani güzellik, emirden önce sabit olup emir daha önce var olan bu güzelliği göstermektedir. Dolayısıyla Eş'arîlerin görüşünün aksine onlara göre fiil, güzel olduğu için emredilmiştir. Buna göre güzelliğe hükmeden ve onu gerektiren şey akıldır. Şu anlamdaki şer' gelmese dahi akıl, şer'an fiilin emredilmiş olmasını gerektirir. Nitekim onlar *aslah olanın Allah'a vâcip olduğu*na da hükmetmişlerdir ki, Allah bundan münezzehtir. Güzelliğe hükmetme konusunda şer'in bir rolü yoktur. Aksine şer', güzelliğini aklın doğrudan idrak edemeyeceği bazı fiillerdeki güzelliği açıklar. Zira şer', tıpkı ibadet yükümlülükleri ve Ramazan'ın son günü oruç tutmanın vâcip olması gibi bazen gerekliliğin kapalı olması durumunda gerektirme yönünü açıklamasa da doğrudan idrak edilemeyen güzelliğin, hâkim olan aklın gereği olduğunu açıklar.

Şeyh Ebû Mansûr Mâturîdî ve Irak meşâyıhının pek çoğu gibi bizden yani Hanefîlerden bazıları da mutlak anlamda değil fakat Allah'ı bilmenin vâcipliği konusunda onlara uymuştur. Zira onlar "*Akıl, Allah Teâlayı bilmenin vâcip olduğuna hükmeder*" demişler ve hatta akleden çocuğun iman etmesinin vâcip olduğunu söylemişlerdir.

Keşfu'l-Esrâr sahibi ise şöyle demiştir: "Bu doğru değildir. Çünkü çocuğa imanı vâcip kılmak, nasların zâhirine ve zâhirürrivayeye aykırıdır."[1]

Bir görüşe göre de -bunu söyleyen *el-Mîzân* sahibidir- güzellik, mutlak anlamda değil, aksine iman, ibadetlerin aslı, adâlet ve ihsan gibi güzelliği anlaşılanda yani aklın güzelliğini anladığı şeyler konusunda Mu'tezilenin kabul ettiği gibi emrin medlûlüdür. Yine güzellik, mutlak anlamda değil, aksine şer'î hükümlerin çoğunda olduğu gibi aklın güzelliğini anlayamayacağı diğer şeyler konusunda ise Eş'arîlerin kabul ettiği gibi emrin mûcebidir.[2]

Bu görüşlerin her birinin delilleri ayrıntılı eserlerde mevcut olup burada bunları ele almaya gerek yoktur.

Bize göre tercihe şayan olan görüş şudur: İster güzelliği akılla anlaşılan konularda olsun ister akılla anlaşılamayan konularda olsun güzellik, emredenin hikmetinden dolayı mutlak olarak emrin medlûlüdür. Zira Allah Teâlâ hakîmdir, ancak güzel olan şeyi emreder. Nitekim şöyle buyurmaktadır: "*Allah, adâleti ve ihsanı emreder.*" (Nahl, 16/90).

1 Abdülazîz Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV, 234.
2 Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 176-178.

(ومنّا) أي: من الحنفية (من وافقهم) أي: الأشاعرة في هذا الرأي.

(و) قالت (المعتزلة) الحسن (مدلولُه) أي: الأمر بمعنى أنه ثابت قبله، وهو دليل عليه، فالفعل عندهم حَسُنَ فأُمِرَ به على عكس ما عند الأشاعرة. (والحاكمُ) بالحسن والموجِبُ له (العقلُ) بمعنى أنه يقتضي المأمورية شرعًا وإن لم يَرِدْ كما أنهم يحكمون بوجوب الأصلح على الله -تعالى عنه علوًّا كبيرًا- (و) لا دخل للشرع في الحكم؛ بل (الشرعُ مبيّنٌ) للحسن (في البعض) الذي لا يدرك العقلُ فيه الحسن ابتداءً، فإنه ربّما يُظْهِرُ أنه مقتضَى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وإن لم يُظْهِرْ وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات وما في وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك.

(ومنّا) أي: من الحنفية كالشيخ أبي منصور وكثير من مشايخ العراق (من وافقهم) لا مطلقًا؛ بل (في إيجاب المعرفة)، فإنهم قالوا «العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى» حتى قالوا بوجوب الإيمان على الصبي العاقل.

قال صاحب **الكشف**: «هذا ليس بصحيح؛ لأنّ الإيجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص وظواهر الروايات».[1]

(وقيل) القائل صاحب **الميزان**: (مدلولُه) أي: الحسن مدلول الأمر كما ذهب إليه المعتزلة، لكن لا مطلقًا؛ بل (في المفهوم) أي: فيما يفهم العقلُ حسنَه كالإيمان وأصلِ العبادات والعدلِ والإحسانِ (موجَبُه) أي: الحسنُ أثرُ الأمر كما ذهب إليه الأشاعرة، لا مطلقًا أيضًا؛ بل (في غيره) أي: في غير المفهوم كأكثر الأحكام الشرعية.[2]

وأدلة كل من المذاهب مسطورة في المطولات، فلا حاجة إلى إيرادها.

(والمختار) عندنا (أنه مدلوله مطلقًا) أي: سواء كان في المفهوم أو غيرِه (لحكمة الآمر)، فإنه تعالى حكيمٌ لا يأمر إلّا بما هو حسن، قال الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل، ١٦/٩٠].

---

١ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ٤/٢٣٤.
٢ ميزان الأصول للسمرقندي، ١٧٦-١٧٨.

Bil ki, tercih edilen görüş için burada zikredilen ve zikredilmeyen delillerin, emredilen fiilin tartışma konusu olan anlamda güzelliğine delâlet etmesi, son derece problemli olup burada bu konuya girmememizin bir sakıncası yoktur.

5 Güzelliğe hükmeden ise Eş'arîlerin görüşü gibi şer'dir. Fakat akıl, sadece hitabı anlamanın yolu olmayıp, aksine sem'in gelmesinden önce faydalı doğrunun güzel olması gibi bazı şeylerin güzelliğini incelemeye gerek olmaksızın, faydalı yalanın güzel olması gibi bazı şeylerin güzelliğini inceleme yoluyla bilir. Şer'î hükümlerin çoğunda olduğu gibi diğer bazı şeylerin
10 güzelliğini ise sem'in gelmesinden sonra bilir.[1]

Bil ki, güzellik konusunda tartışanlar, aynı şekilde çirkinlik konusunda da tartışmaktadırlar. Çirkinlik konusunu terk ederek sadece güzellik konusunu ele almakla yetindik, çünkü üzerinde durduğumuz konu, emredilen fiilin güzelliği hakkındadır. Çirkinliğin hükmü, güzellik konusunda söylenenlerden
15 anlaşılmaktadır. Çirkinliğin kısımları ise inşallah nehiy konusunda gelecektir.

1.4.1.13.1. Özünden Dolayı Güzel Olan ve Sonucu

Güzellik, emrin mucebi değil, mutlak olarak medlulü olduğuna göre, emredilen fiil **a)** ya *hakikaten* kendindeki bir güzellikten dolayı güzeldir. Yani emredilen fiil, zatında bulunan bir güzellik itibariyle güzellikle nite-
20 lenir ki, zatında bulunan bu güzellik, ister aynından isterse parçasından kaynaklansın fark etmez. Bu, başkasından dolayı güzel olandan farklıdır. Çünkü o, başkasında bulunan bir güzellikten dolayı güzellikle nitelenir. Dolayısıyla cumhurun "*güzellik ya kendisindeki bir mânadan dolayı güzeldir*" ifadesindeki *mâna* kelimesi ile kastedilenin başka bir şey değil, *güzellik* oldu-
25 ğu anlaşılır ki, böylece *Tenkîh* sahibi'nin girdiği zorlanmaya gerek kalmaz.[2] Bunun *hakikaten* güzel olması, başkasından dolayı güzel olana benzerliğinin bulunmaması anlamındadır.

Bu güzellik de ya imandaki tasdikte olduğu gibi teklifin düşmesini kabul etmez ya da ikrar ve namazda olduğu gibi teklifin düşmesini kabul eder.
30 *Teklif*, külfet bulunan bir şey ile yükümlü tutmak demektir.

---

1 **Minhuvât:** Tüm bunlara Allah Teâlânın "*Size iyice düşünecek kimsenin düşüneceği kadar ömür vermedik mi?*" (Fâtır, 35/37) sözü delâlet etmekte olup teemmül edildiğinde bu açıktır. Bu konuya ilişkin ayrıntılı izah ve açıklama inşallah hüküm konusunda gelecektir.

2 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 366-368.

واعلم أنّ إفادة ما ذُكر ههنا وما تُرك من الأدلة على المختار حُسْنَ[1] المأمور به بالمعنى المتنازَع فيه في غاية الإشكال، فلا علينا أن نطوي عن الاشتغال بها كَشْحَ المقال.

(والحاكم) بالحسن هو (الشرعُ) كما هو رأي الأشاعرة، (و) ليس (العقلُ) مجرّدَ آلة فهم الخطاب؛ بل هو (يعرفه) أي: الحسْنَ (في بعض) من الأمور الحسنة (قبل السمع) -متعلّق بـ«يعرفه»- وكذا قوله (بلا كسب) كحسْن الصدق النافع (أو به) كحسن الكذب النافع؛ (و) يعرفه في بعض (آخرَ بعده) أي: بعد السمع كأكثر أحكام الشرع.[2]

واعلم أنّ المتنازِعين في الحسْن متنازعون في القبْح أيضًا. وإنما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن؛ لأنّ الكلام في حسن المأمور به، وقد عُلم حكمُ القبح منه، وأمّا أقسامه فسيأتي في مباحث النهي إن شاء الله تعالى.

[القسم الأول: الحسَن لحسْن في نفسه وحكمه]

(فالمأمور به) أي: إذا كان الحسْن مدلولَ الأمر مطلقًا، لا موجَبَه فالمأمور به (إمّا حَسَنٌ لحسْن[3] في نفسه) أي: يتّصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان لعينه أو لجزئه بخلاف الحَسَن لغيره، فإنه يتّصف بحسن ثبت في غيره، فظهر أنّ المراد بـ«المعنى» في قول الجمهور «إمّا حَسَنٌ لمعنًى[4] في نفسه» هو الحُسْنُ، لا أمرٌ آخرُ حتى يُحتاج إلى تكلّف ارتكبه صاحب **التنقيح**[5] (حقيقةً) بأن لا يكون فيه شَبَهٌ بالحَسَن لغيره.

(فإمّا أن لا يقبل) ذلك الحسَنُ (سقوطَ التكليف)، وهو إلزام ما فيه كلفة.

---

[1] منصوب على أنه مفعول «إفادة».

[2] وفي هامش م: ويدل على جميع ذلك قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ﴾ الآية [فاطر ٣٥/٣٧] ويظهر ذلك بالتأمّل، وسيأتي تمام توضيحه وتحقيقه في مباحث الأحكام إن شاء الله تعالى، «منه».

[3] المرقاة - لحسن.

[4] ر: بمعنى.

[5] التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة: ٣٦٦/١-٣٦٧.

Musannif, iki sebepten dolayı "*teklifin düşmesi*" ifadesini, Fahrulislâm'ın "*ya bu vasfın* -yani güzellik vasfının- *düşmesini kabul etmez*" ifadesine[1] tercih etmiştir:

Birincisi, "İkrah sebebiyle ikrarın düşmesinin câiz olmasından onun güzelliğinin düştüğü sonucu çıkmaz. Hatta kişi sabreder ve öldürülürse ecir kazanmış olur. (Dolayısıyla ikrarın güzelliği nasıl düşmüş olabilir ki!)" şeklinde Pezdevî'nin ifadesine yöneltilen itirazı gidermektir.

İkincisi, mutlak olarak teklif, namazdaki güzellikte olduğu gibi güzellik ile nitelenenin kendisini tekliften ve tasdikte olduğu gibi meydana gelmesine çalışmayı tekliften daha geneldir. Zira tasdik, her ne kadar hakkında emir bulunsa da bizatihî meydana gelmesinde ihtiyarın söz konusu olmadığı bir *keyfiyet* veya *edilgi* (infial)dir.

Teklifin düşmesini kabul etmeyen güzelliğin örneği olan bu *tasdik*, Farsçada كرويدن وراست كوي داشتن şeklinde ifade edilen mantıki anlamdaki tasdiktir. Özetle *tasdik*, boyun eğmek ve nisbetin gerçekleşip gerçekleşmediğini kabul etmektir. Tasdikin *teslîm* diye isimlendirilmesi ise maksadı daha fazla açıklamaya yöneliktir. Bu tasdikin mantıki tasdikten farklı bir şey olarak algılanması vehimdir. Ve bu tasdikin kâfirlerde meydana geldiği kabul edilmez. Şayet bazılarında meydana geldiği kabul edilse bile onun inkârı, dili ile inkâr etmesi ve boyun eğmeyi açığa vurmaktan kaçınarak büyüklük taslamasıdır.

Diğer yandan açıktır ki, tasdikle yükümlü olmanın hiçbir halde düşmeye ihtimali yoktur. Münafığın ikrarı, gerçekte ve bildiğimiz takdirde bizim katımızda iman değildir. İkrarından dolayı İslam hükümlerinin uygulanması ise tasdikin gizli olması sebebiyledir.

Ya da dil ile ikrar gibi teklifin düşmesini kabul eder. Zira dil ile ikrar, ikrah halinde düşer. Çünkü asıl olan tasdiktir ve bu da kalbî bir şeydir. Dil ise tasdikin yeri değildir. Zorlayanın kılıcının kalkması, tasdikin değişmediğini gösterir. Fakat mükellefin gücü dâhilinde olan ikrarı özürsüz olarak terk etmesi, tasdikin ortadan kalktığını gösterir. Dolayısıyla Allah Teâlâ katında mümin olsa bile insanlar katında mümin sayılmaz. Nadir olsa bile kalben tasdik edip de dil ile ikrara imkân bulamayan ve ikrar ya da inkâra zorlanma halinde ikrara imkân bulan kişi mümindir. Çünkü ikrâh-ı mülcî, ihtiyarı ortadan kaldırmaz, aksine ifsat eder. Müslüman olmak ise şüphe ile sabit olan şeylerdendir. Zira İslam üstündür, başkası ona üstün olamaz. Dolayısıyla inanmaya zorlanan bu kişi hakkında fâsid ihtiyar yeterli olur.

1 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* ile), I, 184.

وفي اختياره على قول فخر الإسلام: «إمّا أن لا يقبل سقوطَ هذا الوصف»[1] يعني: وصف الحُسْن فائدتان:

الأولى: دفعُ ما يَرِد عليه «أنه لا يلزم من جواز سقوط الإقرار بالإكراه سقوطُ حسنه، حتى لو صبر فقُتِلَ كان مأجورًا».

٥ **الثانية**: أنّ التكليف أعمُّ من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما في الصلاة ومن التكليف بالسعي في حصوله كما في التصديق، فإنه «كَيْفٌ» أو «انفعالٌ» لا اختيار في حصوله نفسِه مع ورود الأمر به.

(كالتصديق) في الإيمان، وهو التصديق المنطقي المعبّر عنه في الفارسية بـ«كرويدن وراست كوي داشتن»، وحاصله الإذعان والقبول لوقوع النسبة أو لا وقوعها، وتسميتُه ١٠ «تسليمًا» زيادةُ توضيح للمقصود، وجعْلُه مغايِرًا للتصديق المنطقي وهمٌ، وحصولُه للكفار ممنوعٌ. ولو سلّم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكبارِه عن إظهار الإذعان.

ثم لا يخفى أنه لا يحتمل سقوطَ التكليف به في حال من الأحوال، فإقرار المنافق ليس إيمانًا في نفس الأمر وعندنا إذا علمناه. وأمّا إجراء أحكام الإسلام على الإقرار ١٥ فلخفاء التصديق.

(أو يقبله) أي: سقوطَ التكليف (كالإقرار) باللسان، فإنه يسقط حالَ الإكراه؛ لأنّ الأصل هو التصديق، وهو قلبي ليس اللسان مَعْدِنَه. وقيام السيف يدل على عدم تبدّله، لكنّ ترك متمكِّنِه من غير عذر[2] يدل على فواته، فلا يكون مؤمنًا ولو عند الله تعالى، لا المصدِّقُ الغير المتمكِّن ولو كان نادرًا، ولا المتمكّنُ عند الإجبار على ٢٠ الإقرار أو الإنكار، فإنّ الإكراه الملجئ لا يُعْدِم الاختيارَ؛ بل يُفْسِده، والإسلام ممّا يثبت بالشبهة؛ لأنه يَعلو ولا يُعْلَى، فيكفي فيه الاختيار الفاسد.

---

١ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ١/١٨٤.
٢ م د: بلا عذر.

Teklifin düşmesini kabul eden güzelliğin diğer bir örneği namazdır. Çünkü namaz cinnet, baygınlık, hayız ve nifas gibi özürler sebebiyle düşer. Namaz, düşme ihtimali konusunda ikrar ile ortak olsa da aralarında iki açıdan fark vardır.

5 *Birinci fark*: Musannif buna şu sözüyle işaret etmiştir: Fakat namaz mertebe bakımından ikrarın altında yer alır. Yani mertebe olarak namaz, ikrardan düşüktür. Çünkü namaz ne hakikaten ne de ilhak yoluyla ikrar gibi imanın bir rüknüdür. Hakikaten bir rükün olmadığı açıktır. İlhak yoluyla da bir rükün değildir. Çünkü namaz, yokluk ve varlık bakımından ikrar gibi 10 tasdike delâlet etmez. İkrarın yokluk bakımından tasdike delâlet etmesi ise şöyledir: Zorlamanın olmadığı durumda ikrarın yokluğu, tasdikin yokluğuna delâlet eder. Namazın yokluğu ise tasdikin bulunmadığına delâlet etmez. Varlık bakımından ise ikrarın varlığı, tasdikin varlığına delâlet ederse de namazın varlığı cemaat ile kılınması gibi ancak özel bir durumda kılınması 15 halinde tasdikin varlığına delâlet eder. İkrarın imana dâhil olup namazın dâhil olmamasının sırrı şudur: İmanın kemali, tıpkı insanın kendisinin ruh ve bedenden müteşekkil olması gibi, içinin ve dışının (tasdik ve ikrarın) arasını birleştirmesiyle hâsıl olur. Bu yüzden diğer organların ameli değil de dilin fiili olan ikrar, imanın bir āknü, göstergesi olmuştur. Çünkü dil, 20 kalpte olan tasdiki açıklamak için konulmuştur. Bu yüzden "*Elhamdülillâh*" demek şükrün başı sayılmıştır.

İkinci fark: Buna da şu sözüyle işaret etmiştir: Namaz daha önce geçtiği üzere birden fazla özür sebebiyle düşerken ikrar bir tek özür sebebiyle düşer, bu da ikrahtır.

25 **b)** Veya emredilen fiil, kendindeki bir güzellikten dolayı güzeldir. Fakat bu *hakikaten* değil, aksine *hükmen* kendindeki bir güzellikten dolayı güzeldir. Mesela oruç, zekât ve hac böyledir. Çünkü oruç, haddizatında güzel değildir. Zira oruçta nefsi aç bırakma ve mübah kılan naslara rağmen kulunu Allah Teâlâ'nın nimetlerinden mahrum bırakma söz konusudur. Oruç, 30 insanın en büyük düşmanı olan nefs-i emmareyi, isyan etmesini engellemek suretiyle kahretmenin güzel olması vasıtasıyla güzeldir.

Zekât da aynı şekilde haddizatında hakikaten güzel değildir. Çünkü zekâtta da malın zayi edilmesi söz konusu olup ancak fakirin ihtiyacını gidermenin ve ona iyilik yapmanın güzelliği vasıtasıyla güzeldir.

(والصلاةِ) فإنها تسقط بعذر الجنون والإغماء والحيض والنفاس، وهي وإن شاركته في احتمال السقوط، لكنْ بينهما فرقٌ من وجهين:

أشار إلى الأوّل بقوله: (لكنّها دونه) أي: الصلاة أدنى من الإقرار؛ إذ ليست ركنًا مثله، لا حقيقةً وهو ظاهرٌ، ولا إلحاقًا؛ إذ لا يدل عليه عدمًا كالإقرار حال ٥ الاختيار، ولا وجودًا إلّا على هيئة مخصوصة. **وسرّه**: أنّ كمال الإيمان في الإنسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده، فعُيِّن لذلك فعلُ اللسان؛ لأنه الموضوع للبيان، ولذا جُعل رأسُ الشكر «الحمد»، لا عملُ سائر الأركان.

وأشار إلى الفرق الثاني بقوله: (وتسقط) أي: الصلاة (بأعذار) كما سبق، (و) ١٠ يسقط (هو) أي: الإقرار (بعذر) واحد، وهو الإكراه.

(أو) حَسَن لحسْن في نفسه، لكن لا حقيقةً؛ بل (حكمًا كالصوم)، فإنه ليس بحَسَن في ذاته حقيقةً؛[1] إذ فيه تجويعُ النفس ومنعُ نِعَم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها، وإنما يحسن بواسطة حُسْن قهر النفس الأمّارة بالسوء التي هي أَعْدَى أعداء الإنسان زجرًا لها عن ارتكاب العصيان،

١٥ (والزكاةِ)، فإنها أيضًا ليست بحسنة في ذاتها حقيقةً؛ لأنّ فيها إضاعة المال، وإنما حَسُنَت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والإحسان إليه،

١ د - حقيقة.

Hacda da gerçekte özel birtakım mekânlara doğru mesafenin katedilmesi ve buraların ziyaret edilmesi söz konusu olup ticaret ve beldeleri gezmek maksadıyla yapılan yolculuk konumundadır. Güzel olması ise Allah Teâlâ'nın şereflendirmesiyle şeref kazanan Kâbe'yi ziyaret vasıtasıyladır.

Fakat bu ibadetlerin güzel olmasını sağlayan bu vasıtalar, bu ibadetleri kendinden dolayı güzel olmaktan çıkarmaz. Çünkü oruç örneğinde nefis, her ne kadar yaratılışı açısından hayır ve şerrin mahalli olsa da masiyetlere daha atılgan ve arzulara daha meyillidir. Öyle ki, sanki bu masiyet ve arzulara meyil, ateşin yakması gibi nefis için fıtrî bir durum konumundadır. Bu açıdan bakıldığında nefsin kahredilmesi güzel olmaz. Zira kişinin tercihinin bulunmadığı zorunlu şeylerde çirkinlik söz konusu değildir. Zekât örneğinde de fakir, yapılan iyiliğe insan açısından değil, ancak Rahman açısından hak kazanmaktadır. Hac örneğinde ise Kâbe, zâtı sebebiyle ziyaret ve tâzime hak kazanmaz. Çünkü o da diğer yapılar gibi bir yapıdır. Dolayısıyla nefsi kahretmenin, fakirin ihtiyacını gidermenin ve Kâbe'yi ziyaretin güzelliği dikkate alınmaktan çıkar ve oruç, zekât ve hacdan her biri, vasıtasız olarak kendindeki bir anlamdan dolayı güzel olana ve namaz gibi halis bir ibadete dönüşür. Bu yüzden de kendindeki bir güzellikten dolayı güzel olan ve başkasındaki bir güzellikten dolayı güzel olana benzer sayılmıştır, tersi değil.

Oruç, zekât ve hacda güzellik vasıtaları arzu, ihtiyaç ve mekânın şerefi değil, bunlardır, dedik. Çünkü vasıta, fiilin güzelliğinin, kendisinin güzelliğinden dolayı olduğu şeydir. Şurası açıktır ki, ihtiyaç, arzu ve şerefin kendisi böyle değildir.

Denirse ki, hariçte bunlar ile zekât, oruç ve hac arasında bir farklılık yoktur.

Deriz ki, bu itiraz geçerli kabul edilse bile aralarındaki zihnî farklılık yeterlidir. Bunun üzerinde biraz düşünülmesi gerekir.

Özünden dolayı güzel olan bu kısmın yani ister *hakikaten* olsun ister *hükmen* olsun kendindeki bir güzellikten dolayı güzel olanın sonucu, ancak edâ ile ya da namaz ve oruç için hayız ve nifas gibi doğrudan edâsını düşürecek bir durumun ortaya çıkması sebebi ile düşmesidir. *Doğrudan* kaydı, abdest ve cumaya gitmede acele etme gibi başkasındaki bir güzellikten dolayı güzel olandan kaçınmaya yöneliktir. Çünkü başkasındaki güzellikten dolayı güzel olan, biraz sonra geleceği üzere bu *başkası*nın düşmesiyle düşer, kalmasıyla kalır.

(والحجِّ)، فإنه في نفسه قطعُ المسافة إلى أمكنة مخصوصة وزيارةٌ لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان، وإنما حسُن بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف الله تعالى إيّاه.

لكنّ هذه الوسائط لا تُخْرِجها عن أن تكون حَسَنَةً لعينها؛ لأنّ **النفسَ** وإن كانت بحسب الفطرة محلًّا للخير والشرّ إلّا أنها للمعاصي أقبلُ وإلى الشهوات أميلُ حتى كأنّها بمنزلة أمرٍ جبلّي لها بمنزلة الإحراق للنار، فبالنظر إلى هذا المعنى لا يحسن قهرُها؛ إذ لا قُبْحَ في الاضطراري، **والفقيرَ** إنما يستحقّ الإحسان من جهة الرحمن لا من جهة الإنسان، **والبيتَ** لا يستحقّ الزيارة والتعظيم[1] لنفسه؛ لأنه بيتٌ كسائر البيوت، فسقط حُسْنُ قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار، وصار كل من الصوم والزكاة والحجّ حَسَنًا لمعنًى في نفسه من غير واسطة وعبادةً خالصةً بمنزلة الصلاة، ولهذا جعلت حَسَنَةً لحُسْن في نفسها شبيهةً بالحَسَن لحُسْن في غيره بدون العكس.

وإنما قلنا: إنّ الوسائط هذه الأمور دون الشهوة والحاجة وشرف المكان؛ لأنّ الواسطة ما يكون حُسْنُ الفعل لأجل حُسْنها، وظاهرٌ أنّ نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك.

فإن قيل: لا تَغَايُرَ في الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكاة والصوم والحجّ؛

قلنا: لو سلّم فيكفي التغايرُ الذهني، فليتأمّل.

(وحكمه) أي: حكم الحَسَن لحُسْن في نفسه حقيقيًّا كان أو حكميًّا (عدم سقوطه إلّا بالأداء أو) بسبب (عروضِ ما يُسقِطه) مثل الحيض والنفاس للصلاة والصوم (بعينه)،[2] احتراز عن الحَسَن لحُسْن في غيره كالوضوء والسعي، فإنه يسقط بسقوط الغير، ويبقى ببقائه كما سيأتي.

---

١ م – والتعظيم.
٢ م – (بعينه).

Denirse ki, düşen vâciple kastedilen, bir sebeple zimmette sabit olan vücûb ise "doğrudan edâsını düşürecek bir durumun ortaya çıkması" sözü doğrudur. Zira zimmette sabit olan, vücûbdan sonra vakit içinde ortaya çıkan ehliyeti ortadan kaldıran arızalar sebebiyle bazen düşer. Fakat burada bunu vermeye gerek yoktur. Çünkü burası, sebep ile değil emir ile sabit olanın güzelliğinin açıklanması hakkındadır. Eğer bununla kastedilen, emirle sabit olan ise -bu da edânın vâcipliğidir- "doğrudan edâsını düşürecek bir durumun ortaya çıkması" sözü doğru olmaz. Çünkü sabit olduktan sonra edânın vâcipliği ortaya çıkan arızî bir durum sebebiyle düşmez.

Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Namaz, emirle edâsı vâcip olduktan sonra hayız ve nifasın ortaya çıkmasıyla bazen düşer. Zira hitap, vakit namazının dışında bir namaz kılmak mümkün olmayacak şekilde vakit daraldığında kadına yönelir ve -vakit ile kayıtlı emir konusunda geçtiği üzere- kadın, vaktin son kısmında hayız ya da nifas görürse namazın edâsı ondan düşer.

1.4.1.13.2. Başkasından Dolayı Güzel Olan ve Sonucu

Ya da emredilen fiil, başkasındaki güzellikten dolayı güzeldir. Bu da iki kısımdır: **a)** Ya cihad ve cenaze namazı gibi başka bir fiile ihtiyaç olmaksızın emredilen fiilin kendisini yapmakla bu başkası yerine getirilmiş olur. Zira cihad özünden dolayı güzel değildir. Çünkü o, ülkeleri harap etmek ve insanları öldürmek demektir. Güzel olması ise Allah Teâlâ'nın adını yüceltmeyi içermesinden dolayıdır. Cenaze namazı da özünde güzel değildir. Çünkü ölünün varlığı yani cesedi olmadan abestir, kâfir üzerine kılmak da çirkindir. Cenaze namazının güzel olması, mümin bir ölünün hakkını ödemeyi içermesinden dolayıdır.

Bu yani güzelliğin başkasındaki güzellikten dolayı olduğu bu kısım, birinci kısma yani kendindeki güzellikten dolayı güzel olana benzer. Benzerlik yönü şudur: Cihadın anlamı öldürmek, vurmak ve benzeri şeyler olup bunlar, Allah Teâlâ'nın adının yüceltilmesinden anlaşılan şeyler değildir. Fakat Allah'ın adını yüceltmenin, kendindeki bir anlamdan dolayı güzel olması yönüyle hariçte bu ikisi arasında bir farklılık söz konusu değildir. Dolayısıyla kendindeki güzellikten dolayı güzel olan (ilâ-i kelimetullah) ile hariçte onunla aynı olan şey (cihad) buna yani özünden dolayı güzel olan birinci kısma benzer. Cenaze namazında da durum aynıdır.

فإن قيل: المراد بـ«الساقط» إن كان ما ثبت في الذمّة بالسبب يصحّ قوله «أو عروض ما يسقطه بعينه»؛ لأنه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت، ولكن لا وجه لإيراده في هذا الموضع؛ لأنه في بيان حُسْن ما ثبت بالأمر. وإن كان المراد به ما ثبت بالأمر -وهو وجوب الأداء- لا يستقيم قوله «أو عروض ما يسقطه بعينه»؛ لأنّ وجوب الأداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض.

أجيب: بأنّ الصلاة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب أدائها بالأمر، فإنّ الخطاب يتوجّه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية، ثم تسقط عنها إذا حاضت أو نُفِسَت في آخر الجزء كما سبق في مباحث المقيّد بالوقت.

[القسم الثاني: الحسَن لحسْن في غيره وحكمه]

(وإمّا) حَسَنٌ لِحُسْنٍ (في غيره فإمّا أن يتأدّى) ذلك الغير (بنفس المأمور به) من غير احتياج إلى فعل آخر (كالجهاد)، فإنه ليس بحسن لذاته؛ لأنه تخريب البلاد وتعذيب العباد، وإنما حَسُنَ لِمَا فيه من إعلاء كلمة الله تعالى، (وصلاةِ الجنازة)، فإنها ليست بحَسَنَة في ذاتها؛ لأنها بدون الميّت عبثٌ، وعلى الكافر قبيحةٌ، وإنما حسنت لِمَا فيها من قضاء حقّ الميّت.

(وهذا) الضرب من الحَسَن لحُسْن في غيره (شبيهٌ بالأوّل) أي: الحَسَن لحُسْن في نفسه. وجه المشابهة: أنّ مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم إعلاء كلمته تعالى، لكن لا مغايرة بينهما في الخارج، والإعلاء حَسَن لمعنًى في نفسه، فما يتّحد به يكون شبيهًا به. وكذا الحال في صلاة الجنازة.

Denirse ki, neden bu kısım, birinci kısma benzetildi de birinci kısmın hükmî olanı, buna benzetilmedi?

Deriz ki, bu kısım, birinci kısma benzer çünkü burada oradakinin aksine vasıtaların kalkmasının ve yok hükmüne dönüşmesinin bir yolu yoktur.

5 **b)** Veya abdest ve cuma namazına gitmede olduğu gibi emredilen fiilin kendisini yapmakla bu başkası yerine getirilmiş olmaz, aksine başka bir fiile ihtiyaç duyulur. Zira abdest özünde güzel olmayıp üşüme ve suyun zayi edilmesi anlamını taşır. Bunun güzel olması, namaza vesile olması sebebiyledir. Cuma namazına gitme de özünde güzel olmayıp yorucudur. Bunun 10 güzel olması ise cuma namazını edâ etmeye vesile olması nedeniyledir. Diğer yandan namaz, abdest almakla, cuma namazı da cumaya gitmekle yerine getirilmiş olmaz. Aksine bu ikisinden her biri yerine getirildikten sonra yapılması istenen ve özünde güzel olan bir fiil ile yerine getirilir.

Başkasındaki bir güzellikten dolayı güzel olan bu kısmın sonucu, em- 15 redilen fiilin güzelliğine vasıta olan bu başkasının vâcip olması sebebiyle vâcip olması, emredilenin vâcipliğinin, bu başkasının vâcipliğinin düşmesi sebebiyle düşmesidir. Öyle ki, kâfirler müslüman olursa artık onlara karşı cihad etmenin vâcipliği düşer. Bununla birlikte bâğîlere karşı cihat etmenin vâcipliği devam eder. Buna karşılık şayet bir müslüman bâğî olur ya da 20 yol keserse cenaze namazının kılınmasının vâcipliği düşer. Bir kadın hayız görürse ondan abdestin vâcipliği düşer. Bir kimse hasta ya da yolcu olursa ondan cuma namazına gitmenin vâcipliği düşer.

Kendisindeki ya da başkasındaki bir güzellikten dolayı güzel olduğunu gösteren bir karineden yoksun mutlak emir, -mutlak emrin kemalinin, 25 emredilen fiilin güzelliğinin kemalini gerektirmesi sebebiyle- kendisindeki güzellikten dolayı güzel olan birinci kısmın teklifin düşmesine ihtimali bulunmayan birinci kısmını gerektirir.

1.4.1.14. Teklif ve Buna İlişkin Konular

Bil ki, güç yetirilemeyen fiil üç mertebedir:

30 *En alt mertebesi*, Allah Teâlâ'nın gerçekleşmeyeceğini bilmesinden veya murat etmesinden ya da haber vermesinden dolayı imkânsız olandır. Mümkün oluşu bir yana bu tür bir fiille yükümlü tutmanın vaki olduğu konusunda bir tartışma yoktur. Kâfir olarak ölen ve Allah Teâlâ'nın, iman etmeyeceğini haber verdiği kimse ittifakla asî sayılır.

فإن قيل: لِمَ شُبّه هذا بالأوّل، ولم يُشَبّه الحكميُّ منه بهذا؛

قلنا: لأنه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتِها في حكم العدم بخلافها ثمّة.

(أو لا) يتأدّى ذلك الغير بنفس المأمور به؛ بل يحتاج إلى فعل آخر (كالوضوء)، فإنه في ذاته تبرّدٌ وإضاعةُ ماء، وإنما حَسُنَ لكونه وسيلة الى الصلاة، (والسعيِ) إلى الجمعة، فإنه في نفسه تعبٌ، وإنما حَسُنَ لكونه وسيلة إلى أداء الجمعة. ثم الصلاة لا تتأدّى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي؛ بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما.

(وحكمه) أي: حكم الحَسَن لحُسْن في غيره (وجوبه بوجوب الغير) الذي هو الواسطة (وسقوطُه به) أي: سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير، حتى لو أسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وإن بقي مع الباغين. ولو بغى مسلمٌ أو قطع الطريق يسقط وجوبُ الصلاة عليه. ولو حاضت يسقط الوضوء. ولو مرض أو سافر يسقط وجوب السعي.

(والأمر المطلق) عن قرينة تدل على الحسَن لحُسْن في نفسه أو غيره (يقتضي) الضرب (الأوّلَ)، وهو ما لا يحتمل السقوط (من) القسم (الأوّل)، وهو الحسَن لحُسْن في نفسه (لاقتضاء الكمال) أي: كمال الأمر، وهو المطلق (الكمالَ) أي: كمال حسن المأمور به.

[المبحث الرابع عشر: التكليف وما يتعلق به من المباحث]

(ثمّ التكليف) **اعلم** أنّ ما لا يطاق على ثلاث مراتب:

أدناها: ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه أو لإرادته ذلك أو لإخباره به.[1] ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلًا عن الجواز، فإنّ من مات على كفره ومن أخبر الله تعالى بعدم إيمانه[2] يُعدّ عاصيًا إجماعًا.

[1] د – أو لإخباره به.
[2] د – ومن أخبر الله تعالى بعدم إيمانه.

En üst mertebesi, hakikatlerin tersine çevirilmesi, iki zıddın veya çelişiğin bir araya gelmesi gibi zatından dolayı imkânsız olandır. Bu tür bir fiilde teklifin söz konusu olmadığında icmâ vardır. Aynı şekilde istikra delili de bunu doğrular ve birçok âyet bunu dile getirir.

5 *Orta mertebede* olan ise haddizatında mümkündür, fakat cisim yaratma gibi *kesinlikle* ya da göğe yükselme gibi *âdeten* kulun kudretinin ilişmediği şeylerdir. İşte tartışma konusu olan kısım budur. Bu yüzden metinde *teklîfi mâ lâ yutâk* ifadesi yerine, *et-teklîf bi mâ lâ yakdiru aleyhi'l-me'mûr* (mükellefi gücünün yetmediği bir fiille yükümlü tutmak) ifadesini kullandım. Yani 10 burada teklif ile kastedilen, aciz bırakma ve gücünün bulunmadığını gösterme kastı olmaksızın, fiilin gerçekleşmesini ve yapılmasını istemektir. Diğer yandan mükellefi mutlak olarak ya da âdeten gücünün yetmediği bir fiil ile yükümlü tutmak imkânsızdır. Bu hem aklen hem de naklen imkânsızdır.

Aklen imkânsızdır, çünkü kul açısından imkânsız olan bir şeyin meydana 15 gelmesini istemek, hakîm ve müteâl olana yakışmaz.

Denirse ki, bu, sadece teklifin vaki olmasını engeller.

Deriz ki, aksine bu, cevaza da engeldir. Çünkü biz hikmet, vaad ve lutfunun gereği olarak Allah açısından *vücûb*u reddetmediğimiz gibi kulun ihtiyarının araya girmesiyle *vâcip* kılmasını da reddetmiyoruz.

20 Naklen de imkânsızdır, çünkü Allah Teâlâ, "*Allah, hiç kimseyi gücünün dışında bir şey ile yükümlü tutmaz.*" (Bakara, 2/286), "*Dinde size herhangi bir zorluk çıkarmadı.*" (Hac, 22/78) buyurmuştur. Allah'ın gerçekleşmeyeceğini haber verdiği hiçbir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir. Aksi takdirde Allah'ın yalan söylemesi mümkün olurdu. İmkânsız olanın mümkün olması 25 ise imkânsızdır. Dolayısıyla bu delilin, sadece vukuun yokluğuna değil, aynı zamanda imkânın da yokluğuna delil olduğu açığa çıkar.

1.4.1.14.1. Kudret ve Türleri

Buna göre yani imkânsız bir şeyle yükümlü tutmak imkânsız olduğuna göre mükellef için yükümlü olduğu fiilin edâsına çoğunlukla sıkıntıya 30 girmeksizin imkân bulacağı bir kudretin olması gerekir. Bu kudret, fiile bitişik olan güç yetirme anlamında olmayıp -çünkü bu, tam illettir- aksine sebeplerin ve vasıtaların uygunluğu anlamındadır ki, mükellefin yükümlü olduğu fiilin edâsına imkân bulacağı kudret diye açıklanan kudrettir.

وأقصاها: ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمعِ الضدّين أو النقيضين. والإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به، والاستقراءُ أيضًا شاهد[1] على ذلك، والآياتُ ناطقة به.

والمرتبة الوسطى: ما أمكن في نفسه، لكن لم يقع متعلَّقًا لقدرة العبد **أصلًا** كخلق الجسم، **أو عادةً** كالصعود إلى السماء، وهذا هو محلّ النزاع، ولهذا قلتُ «ثم التكليف» أي: طلب تحقيق الفعل والإتيان به، لا على قصد التعجيز وإظهار عدم القدرة (بما لا يقدر عليه المأمورُ) مطلقًا أو عادةً (محالٌ).

أمّا عقلًا: فلأنّ طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعال.

فإن قيل: هذا يمنع الوقوعَ فقط؛

قلنا: بل الجوازَ أيضًا؛ لأنا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا نمنع الإيجاب بتخلّل الاختيار.

وأمّا نقلًا: فلقوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة، ٢/٢٨٦] ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج، ٢٢/٧٨] وغير ذلك. وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه؛ وإلّا أمكن كذبه، وإمكان المحال محال، فظهر أنه ليس دليلًا على عدم الوقوع فقط.

[القدرة وأنواعها]

وإذا كان التكليف بالمحال محالًا (فلا بدّ له) أي: للمأمور (من قدرة) لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل، فإنها علة تامّة؛ بل بمعنى سلامة الأسباب والآلات المفسَّرة بقدرةٍ (بها يتمكّن) المأمور (من أداء ما لزمه).

---

[1] ر: شاهد أيضًا.

Çoğunlukla sıkıntıya girmeksizin ifadesi, azık ve binitsiz haccı dışarıda bırakmaya yöneliktir. Çünkü azık ve binit olmadan yapılan hac nadir, sadece binitsiz yapılan hac çok, azık ve binitli yapılan hac ise çoğunlukta olandır.

Bu az önce açıklanan kudret, edânın vâcip olmasının şartı olup, edânın kendisinin şartı değildir. Çünkü fakirin haccetmesinde ve yıl geçmeden önce zekâtın verilmesinde olduğu gibi edânın, açıklanan şekildeki kudretten önce varlığı mümkündür. Şayet bu kudret, edânın şartı olmuş olsaydı, bu kudretin varlığından önce edâ bulunamazdı. Yine bu kudret, vücûbun kendisinin de şartı değildir. Çünkü bu yani vücûbun kendisi cebrîdir, kudrete ihtiyaç duymaz. Bu yüzden edâyı mümkün kılacak herhangi bir kudret bulunmadığı halde vücûbun kendisi sıkıntıya yol açmadığı sürece uyuyan ve bayılan kimse hakkında gerçekleşir.

Denirse ki, vücûbun kendisi, kudreti gerektiren tekliften ayrılmaz. Dolayısıyla nasıl olurda vücûbun kendisi, teklifin ayrılmaz bir unsuru olan kudretten ayrılır?

Deriz ki, vücûbun kendisinin tekliften ayrılmayacağı itirazı geçerli bir itiraz değildir. Bu itirazın geçerliliği kabul edilse bile teklifin kudreti gerektirmesinin anlamı, Allah Teâlâ'nın, kula ancak onun yapmayı istediği anda güç yetirebileceği şeyi emretmesidir. Dolayısıyla kudret, teklifi mutlak olarak değil, aksine kulun yapmayı istediği anda gerektirir.

1.4.1.14.1.1. Kudret-i Mümekkine

Bu kudret, iki türdür.

Birinci türü, mükellefin yükümlü olduğu fiilin edâsına çoğunlukla sıkıntıya girmeksizin imkân bulacağı şeklinde belirtilen kudretin en alt derecesi olup ek bir husus dikkate alınmaksızın sırf mükellef için fiili yerine getirmeye imkân ve güç sağlamasına vesile olduğu için bu tür kudret, *kudret-i mümekkine* diye isimlendirilir.

Kudretin bu türü, bedenî olsun malî olsun, özünden dolayı güzel olsun başkasından dolayı güzel olsun mutlak olarak her vâcibin edâsının vücûbu için şarttır. Bu yüzden yani bu tür kudretin mutlak olarak edânın vâcip olmasının şartı olduğu için Züfer, ehliyetin ortaya çıkması halinde vaktin son kısmında edâyı vâcip kılmamıştır. Çünkü vaktin son kısmında edâ, imkânsızdır. Şayet edâ vâcip olsa bu, güç yetirilemeyen bir şeyle yükümlü tutmaya götürür.

وإنما قال: (بلا حرج غالبًا) ليخرج الحجّ بلا زاد وراحلة، فإنه نادرٌ، وبلا راحلة فقط كثيرٌ، وأمّا بهما فغالبٌ.

(وهي) أي: القدرة المفسَّرة بما ذُكر (شرط لوجوب الأداء، لا الأداءِ) نفسِه (لوجوده) أي: الأداء (قبلها) أي: قبل القدرة كحجّ الفقير والزكاة قبل الحول، فلو ٥ كانت شرطًا للأداء لَمَا تقدّم عليها، (ولا) شرطٌ (لنفس الوجوب؛ لأنه) أي: الوجوب نفسه (جبري) غير محتاج إلى القدرة، ولذا يتحقّق في النائم والمغمى عليه إذا لم يؤدّ إلى الحرج ولا قدرة ثمّة.

فإن قيل: نفس الوجوب لا ينفكّ عن التكليف المستلزم للقدرة، فكيف ينفكّ عن لازمه؛

١٠ **قلنا**: عدم الانفكاك ممنوع. ولو سلّم فمعنى استلزام التكليف للقدرة أنّ الله تعالى لا يأمر العبد إلّا بما يستطيعه عند إرادة إحداثه، فهذه القدرة لا تلزم التكليفَ مطلقًا؛ بل حالتئذ.

[النوع الأول: القدرة الممكنة]

(وهي) أي: القدرة (نوعان):

١٥ **النوع الأوّل**: (أدنى ما ذُكر) من قدرة يتمكّن بها من أداء ما لزمه بلا حرج غالبًا، (ويسمّى) هذا النوع (المُمَكِّنَةَ) لكونه وسيلة إلى مجرّد التمكّن والاقتدارِ على الفعل من غير اعتبار يُسْرٍ زائدٍ.

(وهو) أي: هذا النوع (شرط) لوجوب أداء كل واجب[١] (مطلقًا) بدنيًا كان أو ماليًّا وحسنًا لنفسه أو لغيره، (ولذا) أي: لكونه شرطًا لوجوب الأداء مطلقًا (لَمْ يُلزِم زفرُ ٢٠ الأداءَ في) الجزء (الآخِر) من الوقت إذا حدث فيه الأهلية، فإنّ الأداء فيه ممتنع، فلو وجب لأدّى إلى التكليف بما لا يطاق.

---

١ ر: كل ما وجب.

Züfer'in bu görüşüne cevap olarak *deriz ki,* bu durumun güç yetirilemeyen bir şeyle yükümlü tutmaya götürmesi, mükellefin vâcibin tamamını vaktin bu son kısmında edâ ile yükümlü tutulması halinde söz konusu olur ki, bu kabul edilebilir bir şey değildir. Aksine bu durumda yükümlülük, mutlak olarak edâdır. Mutlak olarak edâ ise son kısmında da olsa vakit içinde başlamanın gerçekleşmesiyle düşünülebilir bir şeydir. Zira mükellef, vakit içinde başladığında her ne kadar vakit çıktıktan sonra tamamlasa da daha önce geçtiği üzere bu fiili, edâ sayılır. Ya da şöyle deriz: Kabul edelim ki, vaktin son kısmında edâ ile yükümlü tutulmuş olsun. Fakat bunun yani edânın gerekli olması, haddi zatında edânın istenmiş olmasından dolayı değildir ki, güç yetirilemeyen bir şeyle yükümlü tutma sonucu gerekli olsun! Aksine edânın gerekli olması, halefinden dolayıdır ki, bu da kazâdır. Çünkü bazı hükümlerin edâsı vâcip olur sonra da mükellefin edâdan acziyeti sebebiyle halefi onun yerine geçer. Örneğin abdestin teyemmüme nakledilmesi ve göğe dokunmaya ya da taşı altına çevirmeye yemin eden kimsenin durumu böyledir. Kazâ olan halef dikkate alındığında kudretin mevcut olması, vaktin son kısmında edânın vâcip olması için yeterlidir.

Züfer'in itirazına verilen "Edânın vâcip olmasının şartı, ancak sebeplerin uygunluğu anlamındaki kudret olup bu da burada mevcuttur." ve "Kazâ, edânın vâcip olmasına dayanmakta değildir ki, belirttiğiniz sonuç olan güç yetirilemeyen bir şeyle yükümlü tutmak gerekli olsun. Aksine kazâ, vücûbun kendisine dayanmaktadır. Dolayısıyla vücûbun kendisi için sebep olan vakit, kazâ için de sebep olur. Vaktin son kısmı, birinciye (vücûbun kendisine) sebep olmaya uygundur. Çünkü daha önce geçtiği üzere vücûbun kendisi cebrî bir şeydir. Dolayısıyla ikinciye (kazâya) sebep olmaya da uygundur." şeklindeki cevaplar ise zayıftır. *Zayıf* kelimesi, *cevap* kelimesinin haberidir.

Birinci cevabın zayıflığı şöyledir: Edânın tamamına yetecek miktardaki vakit, sebeplerin kapsamına dâhildir. Dolayısıyla bu uygunluk bulunmadığında sebepteki uygunluk da kalmaz.

İkinci cevabın zayıflığı ise şöyledir: Kazânın vâcip olması tekliften yani emirden dolayıdır. Dolayısıyla kazânın vâcipliği, kendisi için kudretin bulunmasının şart olmadığı sırf vücûbun kendisine dayandırılacak olursa teklif, şartı olmaksızın gerçekleşmiş olur ki, bu bâtıldır. Bu iki cevabın zayıflığı üzerinde biraz düşünülmesi gerekir.

(قلنا) **في جوابه**: إنه إنما يؤدّي إلى ذلك التكليف إذا كُلِّف بالأداء في ذلك الجزء من الوقت، وهو ممنوع؛ بل التكليف إنما هو بالأداء مطلقًا، وذلك يتصوّر بوقوع الشروع في الوقت، فإنه (إذا شرع في الوقت يكون) الفعل (أداءً) وإن أتمّ بعد الوقت كما سبق، (أو) **نقول**: سلّمنا أنّ التكليف بالأداء فيه، لكنْ (لزومُه) أي: لزوم الأداء ليس لكونه مطلوبًا في نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق؛ بل لزومُه (لخلفه) وهو القضاء، فإنّ بعض الأحكام قد يجب أداؤُه ثم يخلُفه خَلَفُه للعجز عنه كالوضوء للتيمّم وكمَنْ حَلَفَ على مسّ السماء أو تحويل الحجر ذهبًا، ووجود القدرة بالنظر إلى الخَلَف الذي هو القضاء كافٍ.

(والجواب) المشهور (بـ«أنّ) شرط وجوب الأداء ليس إلّا (القدرةَ بمعنى سلامة الأسباب) وهي (موجودة») ههنا»، (و) كذا الجواب المشهور (بـ«أنّ القضاء) ليس مبنيًّا على وجوب الأداء حتى يلزم ما ذكرتم؛ بل هو (مبني على نفس الوجوب») فما يكون سببًا لنفس الوجوب يكون سببًا للقضاء، والجزءُ الأخير صالح للأوّل؛ لأنّ نفس الوجوب جبري كما سبق، فيكون صالحًا للثاني أيضًا» (ضعيفٌ) خبر «الجواب».

أمّا ضعف الجواب الأوّل: فلأنّ الوقت الصالح للأداء من جملة الأسباب، فإذا انتفى الصلاحية لا يبقى السلامة.

وأمّا ضعف الجواب الثاني: فلأنّ وجوب القضاء للتكليف، فلو بني على مجرّد نفس الوجوب وليس القدرة شرطًا له لوَقَعَ التكليف بدون شرطه، وهو باطل، فليتأمّل.

1.4.1.14.1.2. Kudret-i Müyessire

İkinci türü ise belirtilen kudretin nihaî yani en üst mertebesi olup imkândan sonra kolaylık sağladığı için kudretin bu türü, *kudret-i müyessire* diye isimlendirilir. Bu kudret, mahza şart olan kudret-i mümekkine üzerine ilave bir kudret olup, bazı vâciplerin vücûbu için Allah'ın kullarına bir ikramı ve lütfu olmak üzere şart koşulmuştur. Bu yüzden malî yükümlülüklerin pek çoğunda bu kudret şart koşulmuştur. Zira insanların geneli açısından bunların edâsı nefse daha zor gelir.

Kolaylığın zorluğa dönüşmemesi için bu kudretin yani ikinci tür olan kudret-i müyessirenin bekası, vâcibin zimmette bekası için şarttır.

Buna iki şekilde itiraz edilmiştir:[1]

Birinci itiraz: Bu şart, zekâtın edâ edilmesinin ortadan kalkmasına yol açar. Şöyle ki, bir kimse elli yıl zekât vermeyip ertelese sonra da mal helak olsa bu kişiye hiçbir şey gerekmez.

İkinci itiraz: Kudret-i müyessirenin bekasının şart koşulmamasından kolaylığın zorluğa dönüşeceği sonucunun çıkacağını kabul etmiyoruz. Aksine iki kolaylıktan birinin -örneğin bu zekâtta *nemâ* vasfıdır- sabit olduğu, diğerinin ise -bu da nemâ vasfının yıl boyunca devam etmesi- sabit olmadığı sonucu çıkar. Zira kudret-i müyessirenin başlangıçta bulunması bir kolaylık, bunun yıl boyunca devam etmesi ise başka bir kolaylıktır.

Birinci itirazın cevabı:[2] Malın helak olması örneğinde sahibinin bir kastı olmaksızın edânın ortadan kalkmasını gerekli görürüz ve bunda da herhangi bir sakınca yoktur. Çünkü sahibi, malı bu süre içinde hapsetmekle mülkiyet ve elinde bulundurma (tasarruf) açısından hiç kimsenin hakkını yok etmiş değildir. Aksine mal, mülkiyet ve elinde bulundurma açısından onun hakkıdır. Fakirin hakkı ise ancak malikin, edâya konu olan malı, ona vermeyi belirlemesi halinde söz konusu olur. Mal sahibinin ise edâya konu olan malı yani hangi malı vereceğini seçme konusunda tercih hakkı vardır. Belki de başka bir malı vermek için bu malı elinde tutmuştur. Dolayısıyla malın helak olması halinde sahibi, bu malı tazmin etmez. Nitekim müşteri satın aldığı evi, *şefî'*e teslim etmekten kaçınsa ardından ev su altında kalıp denize dönüşse, yine efendisi, borçlu köleyi satmaktan kaçınsa ya da suç işleyen köleyi *erş*i ödemeyi tercih etmeksizin mağdurun velilerine teslim etmekten kaçınsa ardından da köle helak olsa bu durumların hiçbiri tazmini gerektirmez.

1 Bu iki itiraz da Sadruşşerîa'ya aittir. Bk. *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 386-387.
2 Bu cevaplar Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, I, 387.

[النوع الثاني: القدرة الميسرة]

(و) **النوع الثاني**: (أقصاه) أي: أعلى ما ذُكِر من القدرة، (ويسمّى) هذا النوع (المُيَسِّرَةَ) لتحصيلها اليسرَ بعد الإمكان، فهي زائدة على الشرط المحض اشتُرطت لوجوب بعض الواجبات كرامةً من الله تعالى وفضلًا، ولذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية لكون أدائها أشقَّ على النفس عند العامة.

(وبقاؤُه) أي: بقاء النوع الثاني (شرطٌ لبقاء الواجب) في الذمّة (لئلّا ينقلب اليسر عسرًا).

اعترض عليه[1] **أوّلًا**: بأنه يؤدّي إلى فوت أداء الزكاة فيما إذا أخّر أداءها خمسين سنةً ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء.

وثانيًا: بأنا لا نسلّم أنه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلابُ اليسر عسرًا؛ بل إنما يلزم ثبوت أحد اليسرين -وهو النماء مثلًا- دون الآخر -وهو البقاء-، فإنّ حصول القدرة الميسِّرة يسرٌ وبقاؤها يسرٌ آخرُ.

وأجيب[2] **عن الأوّل** بالتزام الفوات في صورة هلاك المال، ولا محذور في ذلك؛ لأنه ما فوّت بهذا الحبس على أحد ملكًا ولا يدًا؛ بل المال حقّه ملكًا ويدًا، وإنما حقّ الفقير في أن يُعَيَّنَ محلًّا للصرف إليه، ولصاحب المال الخيار في اختيار محلّ الأداء، فلعلّه حبس هذا المحلّ ليؤدّي من محلّ آخر فلا يضمن. ألا يرى أنّ منْعَ المشتري الدارَ عن الشفيع حتى صار بحرًا ومنْعَ المولى العبدَ المديونَ عن البيع أو العبدَ الجاني عن أولياء الجناية من غير اختيار الأرش حتى هلك لا يوجب الضمان.

---

١ المعترض هو صدر الشريعة، انظر: التوضيح (مع التلويح)، ١/٣٨٦-٣٨٧.
٢ المجيب هو التفتازاني، انظر: التلويح، ١/٣٨٧.

İkinci itirazın cevabı: Kolaylığın zorluğa dönüşmesinin anlamı, emredilen fiilin (mesela zekât vermenin), kolaylık olsun diye çok olandan az olanın vâcip kılınması yoluyla gerekmesidir. Şayet mal helak olduğu takdirde zekâtı vâcip kılacak olursak bunun *garame* ve *tazmin* yoluyla olması gerekir ki, mükellef açısından kolaylık zorluğa dönüşür. Burada kolaylığın bizatihi kendisinin zorluğa dönüşmesi kastedilmemektedir, çünkü bu aklen imkânsızdır. Söz konusu olan kolayın zora dönüşmesi ya da tersidir.

Birinci tür kudretin (kudret-i mümekkine) bekası ise şart değildir. Şart değildir, zira bu kudretin kendisine ve devamlılığına ihtiyaç duyan, edânın kendisi olup edâya imkân bulma ve ona muktedir olma, kudretin devamlılığına ihtiyaç bırakmaz. Aksine bu kudretin, sırf imkân dâhilinde olması ve mevcut olduğunun vehmedilmesi, yeterlidir. Şöyle ki, kudret-i mümekkine, fiili yapmaya imkân bulmanın ve onu meydana getirmenin şartı olunca, kendisinde illet anlamı bulunmayan mahza şart olur ve bu kudretin devamlılığı, vâcibin devamlılığı için şart koşulmaz. Çünkü devamlılık, varlıktan başka bir şeydir ve tıpkı nikâhtaki şahitlerin nikâh akdinin devamlılığının değil, in'ikadının şartı olması gibi bir şeyin diğer şeyin varlığının şartı olması, o şeyin bekasının da şartı olmasını gerektirmez. Kudret-i müyessirede ise durum farklıdır. Zira kudret-i müyessire, kendisinde illet anlamı bulunan bir şarttır. Çünkü zordan kolaya doğru olmak şeklinde vâcibin niteliğini değiştirir, onda etkili olur ve onu kolaylık niteliği ile vâcip kılar. Dolayısıyla illet olma anlamı dikkate alındığında kudret-i müyessirenin devamlılığı şarttır. Çünkü bu illet, kendisi olmaksızın hükmün devamlılığının mümkün olmadığı bir illettir. Zira vâcibin devamlılığı, kolaylık sıfatı ile meşru kılındığı için bu durum, kudret-i müyessirenin devamlılığı olmaksızın düşünülemez. Bu yüzden kudret-i mümekkinenin değil, kudret-i müyessirenin devamlılığı şarttır. Bununla birlikte yüzeysel bir bakış, durumun tersi olmasını gerektirir. Zira fiil, kolaylık anlamına gelen kudret-i müyessire olmaksızın düşünülebilirken, imkân anlamına gelen kudret-i mümekkine olmaksızın düşünülemez.

Bundan yani bu ihtiyaçsızlıktan dolayı Fahrulislam Pezdevî ve ona uyanlar tarafından kazâ için kudret-i mümekkinenin bekasının şart olmadığı ifade edilmiştir. Bu konudaki gerekçeleri şudur: Mükellefin telafi etmeye gücünün yetmediği açık olmakla birlikte, ömrünün son nefesinde, kaçırdığı namaz, oruç, hac ve diğer vâcipleri telafi etmesi gerekir. Kazâ için kudret-i mümekkinenin şart olmamasından, güç yetirilemeyen bir şeyle yükümlü tutma sonucu çıkmaz.

وعن الثاني: بأنّ معنى انقلاب اليسر عسرًا أنه وجب بطريق إيجاب القليل من الكثير يسرًا وسهولةً، فلو أوجبنا على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرًا، وليس المراد أنّ نفس اليسر يصير عسرًا، فإنه محال عقلًا، وإنما يصير اليسير عسيرًا أو بالعكس.

٥ (دون) بقاء النوع (الأوّل)، فإنه ليس شرطًا لبقاء الواجب؛ (إذ) المفتقر إلى حقيقة هذه القدرة وبقائِها هو حقيقة الأداء و(التمكّنُ من الأداء) والاقتدارُ عليه (يستغني عن البقاء) أي: بقاء القدرة؛ بل يكفي مجرّدُ إمكانها وتوهّمها، وذلك لأنّ القدرة الممكِّنة لـمّا كانت شرطًا للتمكّن من الفعل وإحداثِه كانت شرطًا محضًا ليس فيه معنى العلة، فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب؛ إذ البقاء غير الوجود، وشرط
١٠ الوجود لا يلزم أن يكون شرطًا للبقاء كالشهود في النكاح شرطٌ للانعقاد لا البقاءِ بخلاف الميسِّرة، فإنها شرط فيه معنى العلة؛ لأنها غَيَّرَتْ صفةَ الواجب من العسر إلى اليسر، فأثّرت فيه، وأوجبته بصفة اليسر، فيُشترط دوامها نظرًا إلى معنى العلية؛ لأنّ هذه العلة ممّا لا يمكن بقاءُ الحكم بدونها؛ إذ لا يُتصوّر بدون الميسِّرة، فلهذا اشتُرط بقاء القدرة الميسِّرة دون الممكِّنة، مع أنّ ظاهر النظر يقتضي أن يكون الأمر
١٥ بالعكس؛ إذ الفعل لا يتصوّر بدون الإمكان، ويتصوّر بدون اليسر.

(ولذا) أي: لذلك الاستغناء (قيل) القائل فخر الإسلام ومَنْ تبعه (لم يشترط) أي: بقاءُ القدرة (للقضاء) بدليل أنّ في النَّفَس الأخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات والحجّ وغيرها، وظاهرٌ أنه ليس بقادر على تداركها، ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق؛

Çünkü kazânın vâcipliği, ilkten bir teklif değil, aksine kazânın ilk sebeple vâcip olduğu şeklindeki tercih edilen görüşe göre ilk teklifin devam etmesidir. Ömrün son nefesi, edâ hakkındaki vaktin son kısmı gibi değildir. Çünkü edâ hakkında vaktin son kısmı, daha önce geçtiği üzere edânın eserinin, bunun halefi olan kazâda ortaya çıkması açısından dikkate alınmaktadır. Burada yani ömrün son nefesinde ise kazâ için herhangi bir halef bulunmamaktadır. Bu konuda söyledikleri budur.[1] Burada kazânın halefi olmadığı şeklindeki bu görüş, tartışmaya açıktır.

Bundan sonra musannif, vâcibin devamlılığı için kudret-i müyessirenin devamlılığının şart olduğu, kudret-i mümekkinenin ise şart olmadığı kuralına dayandırdığı meseleleri şöyle diyerek vermiştir: Buna göre zekât, öşür ve haracın vücûbiyyeti, artıcı olma vasfına sahip olan malın helak olmasıyla devam etmez. Çünkü bunlardan her biri, kudret-i müyessire ile vâcip olduğu için bu kudretin yok olmasıyla bunların vücûbiyyeti de kalkar.

Zekâtı ele alacak olursak zekât, edânın kolaylığını sağlayan nemâ sebebiyle vâciptir. Zira iki yüz dirhemin beş dirhemini vermekle kırk dirhemin bir dirhemini vermek eşit olduğu için nisap, vâcibi zordan kolaya dönüştürmediği için kudret-i müyessireden sayılmamıştır. Aksine nisap; akıl ve bulûğ gibi ehliyet şartlarından ya da edânın vücûbunun şartlarından biri olarak kabul edilmiştir. Çünkü fakiri zengin hale getirmenin güzelliği, çoğunlukla ancak şer'î zenginlik ölçüsü olan nisap ile gerçekleşir.

Denirse ki, nisap, edânın vücûbunun şartı sayılarak kudret-i müyessireye değil de kudret-i mümekkineye dâhil edilirse nisabın helak olmasıyla zekâtın düşmemesi gerekir.

Deriz ki, bu durumda zekâtın düşmesi, şartın -bu da nisaptır- yok olması sebebiyle değil, ancak kudret-i müyessirenin -bu da nemâ vasfıdır- yok olması sebebiyledir. Bu yüzden, bir kısmının yok olması ile nisabın tamamı yok olduğu halde nisabın bir kısmının helak olmasıyla zekât düşmez. Bundan da malın, *nemâ* vasfıyla ile kayıtlanmasının faydası açığa çıkar.

Öşrü ele alacak olursak, Allah Teâlâ öşrü topraktan çıkan –toprağın nemâsı budur- şeylere tahsis etmiş ve çoktan azın verilmesini vâcip kılmıştır. Zira bütünün onda birinin verilmesine güç yetirme, onda dokuzunun verilmesine ihtiyaç bırakmaz. Bu da kolaylığın delillidir.

1 Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 200.

لأنّ هذا ليس ابتداءَ تكليفٍ؛ بل بقاء التكليف الأوّل على ما هو المختار أنّ القضاء إنما هو بالسبب الأوّل، وليس ذلك كالجزء الأخير من الوقت في حقّ الأداء؛ لأنه إنما اعتُبر ليظهر أثرُه في خَلَفه كما سبق، ولا خَلَف للقضاء، كذا قالوا.[١] وفيه بحثٌ.

٥ ثم إنه فرّع على اشتراط بقاء القدرة الميسِّرة لبقاء الواجب وعدمِ اشتراط بقاء الممكِّنة له بقوله: (فلا يبقى الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال النامي)، فإنّ كل واحد منها لـمّا وجبت بالقدرة الميسّرة انتفى بانتفائها.

أمّا الزكاة: فلأنها تجب بالنماء الذي يحصل به يسرُ الأداء، فإنّ النصاب **لـمّا لم يُغَيِّر** الواجبَ من العسر إلى اليسر؛ لأنّ إيتاء الخمسة من المائتين وإيتاء واحد ١٠ من الأربعين سواءٌ في اليسر: **لم يعدّ** من القدرة الميسِّرة؛ بل جُعِل من شرائط الأهلية كالعقل والبلوغ أو شرطِ وجوب الأداء؛ لأنّ حسْن الإغناء لا يتحقّق غالبًا إلّا بالغِنَى الشرعي.

فإن قيل: فينبغي أن لا تسقط الزكاة بهلاك النصاب؛

قلنا: إنما تسقط لفوات القدرة الميسِّرة التي هي وصف النماء، لا لفوات ١٥ الشرط الذي هو النصاب، ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع أنّ الكل ينتفي بانتفاء البعض، ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بـ«النامي».

وأمّا العشر: فلأنّ الله تعالى خصّه بالخارج من الأرض الذي هو نماؤها وأوجب قليلًا من الكثير؛ إذ القدرة على أداء العشر تستغني عن تسعة الأعشار، وذلك دليل اليسر.

---

١ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١/٢٠٠.

Haracı ele alacak olursak Allah Teâlâ haracı, toprağın nemâsına tahsis etmiştir ki, bu nemâ topraktan çıkan üründür. Öyle ki, arazi, ziraate elverişli olmayan çorak bir arazi olsa arazi sahibinin haraç vermesi gerekmez. Yine arazi sahibi toprağı ekip hiçbir şey bitmediğinde de haraç vermesi gerekmez. Fakat ekmeye imkânı olduğu halde ekmezse ürünün takdiren varlığından dolayı haraç vermesi gerekir. Çünkü buradaki kusur arazi sahibinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda sanki kolay olanı kendine zorlaştırmış gibi olur. Arazi sahibinin imkânı olduğu halde ekmemesi sonucunda haraç ile yükümlü olması, zekâtta malın sahibi tarafından telef edilmesine benzer. Öşürde ise durum farklıdır. Zira öşür takdiren değil, hakikaten çıkan ürün sebebiyle vâciptir.

Haraç ile öşür arasında fark olmasının nedeni şudur: Haraçta vâcip olan, araziden çıkan ürünün cinsinin aynı değildir. Dolayısıyla ürünün gerçekten çıkmamasına rağmen haracın vâcip olduğunu söylemek mümkündür. Öşürde ise durum farklı olup bunda vâcip olan çıkan ürünün bir kısmıdır. Çıkan ürün olmaksızın, çıkanın bir kısmını vâcip kılmak mümkün değildir.

Hac ve sadaka-i fıtırda ise durum farklıdır. Çünkü bunların her ikisi de kudret-i mümekkine ile vâcip olduğu için vücûbiyetlerinin devamı için kudret-i mümekkinenin devamlılığı şart değildir.

Haccı ele alacak olursak hac, azık ve binite muktedir olma şartı ile vâcip olmuştur. Bu ikisi de kudret-i mümekkineye dâhildir. Zira hac yapmaya imkân bulma çoğunlukla bu ikisiyle mümkün olmaktadır. Azık olmaksızın haccın yapılması nadir bir durumdur. Binit olmaksızın hac yapılması, çok ise de çoğunluk durum değildir. Namaz vaktinde vaktin sonunda vaktin uzamasıyla kudretin varlığının vehmedilmesi dikkate alındığı gibi, imkân ve vuku bakımından akla bundan daha yakın olmasına rağmen yürümek ve yolda kazanmada olduğu gibi benzeri şekilde kudretin varlığının vehmedilmesi dikkate alınmamıştır. Çünkü hacda yürümek suretiyle kudretin var olduğunun düşünülmesi, haccın kaçmasına sebep olur ve kaçırıldığı takdirde haccın edâsının halefi yoktur ki, vehmedilen kudretin etkisi o halefte ortaya çıksın! Namaz vaktinde ise durum bundan farklıdır. (Zira namazda kudretin etkisi, halefi olan kazâda ortaya çıkar.)

Sadaka-i fıtrı ele alacak olursak sadaka-i fıtır, nâmî olmasa dahi aslî ihtiyaçlardan fazla olan nisap şartı ile vâcip olmuştur. Öyle ki, bir kimse aslî ihtiyaçlarından fazla olarak nisap miktarı günlük giyilen elbiseye sahip olsa veya fıtır gecesi nisap miktarı mala sahip olsa, bu kimseye sadaka-i fıtır vâcip olur. Burada nisabın dikkate alınması, kolaylık için değildir.

وأمّا الخراج: فقد خصّه الله تعالى بنماء الأرض، وهو الخارج حتى لو كانت الأرض سَبِخَةً لا يجب عليه، وكذا إذا لم يحصل الخارج بأن زرعها ولم يخرج شيء. وأمّا إذا تمكّن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرًا؛ لأنّ التقصير من جهته، فكأنّه عَسَّرَ على نفسه كالاستهلاك في الزكاة بخلاف العشر، فإنه ٥ إنما يجب بالخارج تحقيقًا.

وإنما كان كذلك؛ لأنّ الواجب في الخراج غير جنس الخارج، فأمكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقًا بخلاف العشر، فإنّ الواجب فيه جزءٌ من الخارج، فلا يمكن إيجاب جزء من الخارج بدون الخارج.

وبقوله: (بخلاف الحجّ وصدقة الفطر)، فإنّ كلًّا منهما لمّا وجب بالقدرة ١٠ الممكِّنة لم يُشترط بقاؤها لبقائه.

أمّا الحجّ: فلأنه وجب بالزاد والراحلة، وهما من الممكِّنة؛ لأنّ غالب التمكّن بهما؛ إذ بدون الزاد نادرٌ، وبدون الراحلة وإن كان كثيرًا، لكنّه ليس بغالب، وإنما لم يعتبر توهّمُ القدرة بالمشي وغيره فيه كما اعتُبر توهّمُ الامتداد في وقت الصلاة، مع أنّ هذا أقرب منه؛ لأنّ اعتباره ههنا يفضي إلى التَّلَف، ولا خَلَفَ حتى يظهر أثره ١٥ فيه بخلاف وقت الصلاة.

وأمّا صدقة الفطر: فلأنها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الأصلية وإن لم يَنْمُ، حتى لو ملك من ثياب البِذْلَة ما يفضل عنها أو ملك نصابًا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر. واعتبار النصاب ليس لليسر؛

Aksine nisabın dikkate alınması, kişinin bu nisap sayesinde zengin olması ve Hz. Peygamber'in "*Onları dilenmek zorunda bırakmayın.*" sözünden dolayı başkasını muhtaç durumdan kurtarması içindir. Kolaylık ise ancak malın nemâ vasfına sahip olmasıyla olur ki, sadaka-i fıtırda malın nemâ vasfına sahip olması dikkate alınmamıştır.

1.4.1.15. Başkasına Emretmesini Emretmek

Başkasına emretmesini emretmek, bir delil bulunması hariç o başkası için emir değildir. İster *e-m-r* lafzıyla olsun ister emir sîgasıyla olsun mükellefe başkasına bir şeyi emretmesini emretmenin, o başkası için emir olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir.

Bir görüşe göre bunun o başkasına emir olması, bir delil bulunması hariç emir değildir. Tercihe şayan olan görüş budur. Çünkü Hz. Peygamber "*Onlara yedi yaşında namazı emredin.*" buyurmuştur. Aksi takdirde "Kölene malında ticaret yapmasını emret!" sözü haksızlık olurdu ve söz konusu köleye "Ticaret yapma!" sözü ile çelişirdi. Hâlbuki durum böyle değildir.

Denirse ki, çelişki, ancak iki delâletin eşit olması halinde söz konusu olur. Hâlbuki iki sözün doğrudan ve vasıtayla söylenmesi sebebiyle farklılık göstermesinden dolayı durum böyle değildir.

Deriz ki, bizim kullandığımız terminolojiye göre vasıta çelişkiyi ortadan kaldırmaz.

Diğer bir görüşe göre emirdir. Çünkü bu, Allah Teâlâ'nın Resulüne bize emretmesi emrinden anlaşılmaktadır. Aynı şekilde melikin vezirine emretmesi emrinden de anlaşılan budur.

Deriz ki, burada Resul ve vezirin emri tebliğ eden kimseler olduğuna ilişkin bir delâlet bulunmaktadır ki, bunun emir olduğunda tartışma yoktur. Tartışma ise hakkında bir delil bulunmayan emir konusundadır.

1.4.1.16. Emrin İczâyı ve Kerâhetin Yokluğunu Gerektirmesi

Emredilen fiilin, olduğu gibi ve emredildiği şekilde yapılması, yeterliliği (iczâ) ve kerahetin de ortadan kalkmasını gerektirir.

Emredilen fiilin olduğu gibi ve emredildiği şekilde yapılmasının, kazânın düşmesi anlamında sıhhat ve iczâyı gerektirip gerektirmediği konusunda ihtilaf edilmiştir. Burada sıhhat ve iczâdan maksat, emre uymanın gerçekleşmesi anlamı değildir. Zira fiilin emredildiği şekilde yapılması durumunda emre uymanın gerçekleştiğini inkâr etmenin bir anlamı yoktur.

بل ليصير المخاطب به غنيًّا، فيكون أهلًا للإغناء لقوله عليه السلام {أَغْنُوهُمْ عَنِ الْمَسْأَلَةِ}، وإنما اليسر بالنماء، وهو غير معتبر ههنا.

[المبحث الخامس عشر: الأمر بأمر الغير]

(الأمر بأمر الغير ليس أمرًا له إلّا بدليل). اختلف في أنّ الأمر للمكلّف أن يأمر غيرَه بشيء سواء كان بلفظ «أ م ر» أو بالصيغة هل هو أمر لذلك الغير به أم لا:

فقيل: ليس بأمر إلّا لدليل، وهو المختار لقوله عليه السلام {مُرُوهُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعٍ}؛ وإلّا لكان قولك «مُرْ عبدَك أن يتّجرَ في مالك» تعدِّيًا ومناقضًا لقولك للعبد «لَا تَتَّجِرْ»، وليس كذلك.

فإن قيل: التناقض إنما يلزم لو تساوى الدلالتان، وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة؛

قلنا: الواسطة في اصطلاحنا لا ترفع التناقض.

وقيل: أمرٌ؛ إذ فُهِم ذلك من أمر الله تعالى رسولَه أن يأمرَنا، وكذا من أمر الملِك وزيرَه به.

قلنا: ثمّة دلالة على أنهما مبلِّغان، والكلامُ في الأمر الخالي عن الدليل.

[المبحث السادس عشر: إتيان المأمور به يوجب الإجزاء وانتفاء الكراهة]

(وإتيانه) أي: المأمور به (على وجهه) وكما أمر به (يوجب الإجزاءَ).

اختلف في أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه وكما أُمِر به هل يوجب الصحّةَ والإجزاءَ بمعنى سقوط القضاء، -لا بمعنى حصول الامتثال به؛ إذ لا معنى لإنكاره- أم لا:

Tercihe şayan olan görüş, iczâyı gerektirdiğidir. Şöyle ki:

İlk olarak emir, emredildiği şekilde yerine getirildikten sonra yapılan fiilin kendisi ile ilgili olarak kalmaya devam ederse bu, hâsılın tahsilinin (yapılanın tekrar yapılmasının) istenmesi olur. Ya da emir, emredildiği şekilde yerine getirildikten sonra yerine getirilen fiilin dışında bir fiil ile ilgili olarak kalmaya devam ederse bu durumda yerine getirilen fiil, emredilen fiilin tamamı olmaz. Burada farz edilen durum ise bunun tersi yani emredilen fiilin tamamının yerine getirildiğidir.

İkinci olarak emir, emredilen fiilin güzelliğini gerektirir. Bu güzellik ise ancak şer'î anlamdaki sıhhat ile gerçekleşir.

Üçüncü olarak şayet mükellef, emredildiği şekilde yerine getirmekle emrin sorumluluğundan kurtulamayacak olsa ikinci, üçüncü defa emredileni yerine getirmesi gerekir ki, bu durumda emre uymanın gerçekleştiği bilinemez. Kaldı ki, mutlak emir tekrara delâlet etmez.

Diğer bir görüşe göre ise emredileni, emredildiği şekilde yerine getirmek iczâyı gerektirmez. Aksine iczâ, başka bir delille sabit olur. Şöyle ki:

İlk olarak, nehiy, nehyedilen şeyin fesadını gerektirmez. Öyle ki, gasbedilen arazide namaz kılmak, ezan okunurken alış-veriş yapmak câizdir. Dolayısıyla tersinden kıyasın gereği olarak emir de sıhhati gerektirmez.

Deriz ki, ileride geleceği üzere mutlak nehiy, nehyedilenin fesadını gerektirir. Verilen iki örnekte de nehyin, mücavir vasıf yüzünden olduğuna karine vardır. Bu sebeple ikisi arasında bir fark olması mümkündür. Bu fark da şudur: Nehyedilen bir şeyden uzak durma, o şeyden bir şeyi terk etmekle olur, dolayısıyla nehiyle o şeyin vasfının ya da o şeyi çevreleyen bir şeyin terk edilmesinin istenmiş olması mümkündür. Emre uymak ise ancak emredilen fiilin tamamının yerine getirilmesiyle mümkündür.

İkinci olarak, emrin gereği, emredilen fiilin yerine getirilmesidir. Teklifin düşmesi ise buna ilave bir şeydir.

Deriz ki, teklifin düşmesi, emrin gereğinin gereği olup bu da daha önce geçtiği üzere güzel olmasıdır.

Emredilen fiili emredildiği gibi yapmak aynı şekilde kerahetin de ortadan kalkmasını gerektirir. Çünkü emir, kerahetle birlikte bulunmayan bir güzelliği gerektirir.

والمختار: أنه يوجبه.

أمّا أوّلًا: فلأنّ الأمر إن بقي متعلِّقًا بعين المأتي به كان طلبَ تحصيل الحاصل أو بغيره، فلم يكن المأتي به كلَّ المأمور به، والمفروضُ خلافه.

وأمّا ثانيًا: فلأنه يقتضي الحسن، وما ذلك إلّا بالصحّة الشرعية.

٥ **وأمّا ثالثًا**: فلأنه لو لم يَتَفَصَّ عن عهدته بذلك لوَجَبَ عليه ثانيًا وثالثًا، فلم يُعلم امتثالٌ، مع أنه لا يفيد التكرار.

وقيل: لا يوجبه؛ بل هو يثبت بدليل آخر.

أمّا أوّلًا: فلأنّ النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى تجوز الصلاةُ في الأرض المغصوبة والبيعُ وقت النداء، فكذا الأمر لا يقتضي الصحّة بحكم قياس العكس.

١٠ **قلنا**: النهي المطلق يقتضي فساد المنهي عنه كما سيأتي، وفي المثالين قرينة على أنّ النهي للمجاور، فلذا جاز على أنّ بينهما فرقًا، وهو أنّ الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه، فيمكن أن يكون المطلوب تركَ وصفِه أو مجاورِه، أمّا الامتثال به فليس إلّا بالإتيان بجميعه.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ مقتضَى الأمر فعلُ المأمورِ به، وسقوطُ التكليف زائدٌ.

١٥ **قلنا**: سقوط التكليف مقتضَى المقتضَى وهو الحسْن كما سبق.

(و) إتيانُه على وجهه يُوجب أيضًا (انتفاءَ الكراهة)؛ لأنّ الأمر يقتضي حُسْنًا لا يجامع الكراهةَ.

Ebû Bekir Râzî'nin şöyle dediği nakledilmiştir: Cevaz sıfatı, emrin mutlaklığıyla şer'an sabit olur. Fakat bu cevaz, aynı zamanda mekruhu da kapsar. Bunun delili şudur: Bir kimse, içinde bulunduğu günün ikindi namazını, güneşin renginin değişmesinden sonra edâ etse bu edâ, mekruh olmakla birlikte şer'an câizdir ve emredilmiştir. Diğer bir delili de abdestsiz olan kişinin tavafıdır. Zira abdestsiz kişinin yaptığı tavaf, mekruh olmakla birlikte câiz ve emredilmiştir.

Deriz ki, emredilen fiil, namazın kendisi olup bunda bir kerâhet söz konusu değildir. Kerâhet ise ancak o vakitte ibadet etmenin, kâfirlere benzemek olduğu bir vakte kadar ertelenmesindedir ki, bu konuda herhangi bir emir bulunmamaktadır. Aynı şekilde tavaf örneğinde de emredilen, tavafın kendisi olup bunda bir kerâhet yoktur. Kerâhet ancak tavaf edende bulunan bir anlamdan -ki, bu da abdestsiz olmasıdır- dolayı olup bu konuda da bir emir bulunmamaktadır.

1.4.1.17. Vücûb Neshedildiğinde Cevazın Kalmaması

Emredilen fiilin vücûbunun neshedilmesiyle cevazı da ortadan kalkar. Çünkü emir, gereği -bu vücûbdur- neshedildikten sonra emir olarak kalmaz. Artık vücûbu ifade etmediği gibi cevazı da ifade etmez.

Şâfiî ise vücûb neshedildikten sonra cevaz sıfatının kalacağını söylemiştir. Çünkü vücûbun ortadan kalkması, cevazın ortadan kalkmasını gerektirmez. Zira hâs olan vücûb anlamının ortadan kalkması âm olan cevazın ortadan kalkmasını gerektirmez. Cevazın kaldığına delâlet eden hususlardan biri de vücûbunun neshedilmesiyle birlikte aşure orucunun câiz olmasıdır.

Deriz ki, cevazın kalkması vücûbun kalkmasından dolayı değildir. Aksine bunu gerektiren -bunu gerektiren de emirdir- şeyin ortadan kalkması sebebiyledir. Vücûbu neshedildiği halde aşure orucunun câiz oluşu ise neshedilen emirden anlaşılmaz, aksine aşure orucu, oruç tutmanın câiz olduğu diğer günler gibi olmasından dolayı câizdir.

1.4.1.18. İradenin Emrin Sıhhat Şartı Olmaması

Emredilen fiilin varlığını irade etmek, emrin sıhhatinin şartı değildir. Emredenin, emredilen fiile uymayı talep etmesinin, sîganın emre dönüşmesinin şartı olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, emredenin bunu irade etmesi konusundadır.

وروي عن أبي بكر الرازي أنه قال: «صفة الجواز تثبت بمطلق الأمر شرعًا، لكنّه يتناول المكروه أيضًا بدليل أداء عصر يومه بعد تغيّر الشمس، فإنه جائز مأمور به شرعًا مع كونه مكروهًا، وبدليل طواف المحدِث، فإنه أيضًا جائز مأمور به مع كونه مكروهًا[1]».[2]

٥ **قلنا**: المأمور به نفس الصلاة، ولا كراهة فيها، وإنما الكراهة في التأخير إلى وقت تكون العبادة فيه تشبّهًا بالكفرة، ولا أمْرَ بحسبه، وكذا المأمور به نفس الطواف، ولا كراهة فيه، وإنما هي لمعنًى في الطائف، وهو الحدث، ولا أمْرَ بحسبه أيضًا.

[المبحث السابع عشر: إذا نسخ الوجوب لا يبقى الجواز]

(ويزول جوازه) أي: المأمور به (بنسخ وجوبه)؛ لأنّ الأمر لا يبقى أمرًا بعد ما نُسِخ ١٠ موجَبُه، وهو الوجوب، فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب.

وقال الشافعي: تبقى صفة الجواز؛ إذ لا يوجب انتفاءُ الوجوب انتفاءَ الجواز؛ لأنّ انتفاء الخاصّ لا يوجب انتفاء العامّ. وممّا يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه.

قلنا: انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب؛ بل لانتفاء الموجِب وهو الأمر. وأمّا ١٥ جواز صوم عاشوراء فلم يُسْتَفَدْ من الأمر المنسوخ؛ بل إنما جاز لكونه كسائر الأيام الجائز فيها الصوم.

[المبحث الثامن عشر: الإرادة ليست بشرط لصحة الأمر]

(وإرادة وجوده) أي: المأمور به (ليست شرطًا لصحّة الأمر). لا خلاف في أنّ طلب الآمر امتثالَ المأمور شرطُ صيرورة الصيغة أمرًا، وإنما الخلاف في إرادة الآمر ٢٠ ذلك.

---

١ د: مكروهًا بدليل.

٢ انظر: أصول السرخسي، ١/٦٤.

Mu'tezilenin aksine, bize göre iradenin bulunması emrin sıhhatinin şartı değildir. Bu konuda dayandığımız gerekçe şudur: Bize göre, Allah Teâlâ'nın irade ettiği şeyin iradesinden geriye kalması câiz olmadığı için iradenin, emirden ayrılmasını kabul etmemiz gerekir. Zira iman ile emre muhatap olanlardan bir kısmı emre uymamıştır. Mu'tezileye göre ise Allah'ın irade ettiği şeyin iradesinden geriye kalması câiz olduğu için onlar, emrin iradeden ayrılmasını kabul etmeye ihtiyaç duymamışlardır. Bu meselenin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, kelam ilminin konusudur.

İradenin emirden ayrılması meselesini, Allah'ın irade ettiği şeyin iradesinden geriye kalması meselesine dayandırmanın şekli şudur: İhtilaf, Allah Teâlâ ve başkasının emrinden daha genel olan emirde söz konusu olsa da Allah Teâlâ'nın irade ettiği şeyin, gerçekleşmeyeceğini bildiği bir şeyi emretmesiyle birlikte iradesinden geriye kalmasını câiz görmediğimiz için mutlak olarak emrin iradeyi gerektirmeyeceğini kabul etmemiz gerekir. Şayet emrin, iradeyi gerektirdiğini kabul edecek olursak bu gerektirme, bütün emirlerde gerekli olur. Allah Teâlâ'nın emri de bu emirlerin kapsamına dâhildir ve biz Allah'ın emri konusunda bu gerektirmeyi kabul etmemekteyiz. Mu'tezile ise irade edilen şeyin geriye kalmasının cevazı konusunda Allah'ın iradesi ile kulun iradesi arasında fark gözetmedikleri için emrin iradeyi gerektirmesini kabul etmek onların bakış açısına göre yerinde bir kabuldür.

1.4.1.19. Kâfirlerin İbadetleri Edâ Etmekle Yükümlü Olmaması

Kâfirler, ittifakla iman etmekle yükümlüdürler. Çünkü Hz. Peygamber bütün insanlara, onları imana davet etmek için gönderilmiştir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*De ki: Ey insanlar! Ben, sizin hepinize Allah'ın elçisiyim.*" (A'râf, 7/158).

Aynı şekilde ihtilafsız olarak onlar, muamelât hükümleriyle de yükümlüdürler. Çünkü bu hükümlerle amaçlanan şey, dünyevî anlam olan maslahatlar olup bu onlara daha uygundur. Onlar, dünyayı ahirete tercih etmişlerdir. Yine onlar zimmet akdiyle muamelata yönelik konularda bizim hükümlerimizi kabul etmişlerdir.

Ve yine ihtilafsız olarak onlar, hadler ve kısas gibi ukûbât hükümleriyle de yükümlüdürler. Çünkü bu tür hükümler, sebeplerinden uzaklaştırmak için ceza ve eza verme yoluyla uygulanır ki, onlar buna müminlerden daha müstehaktır.

فعندنا ليست بشرط خلافًا للمعتزلة بناءً على أنّ تخلّف المراد عن إرادة الله تعالى لـمّا لم يجز عندنا لزمنَا القولُ بانفكاكها عن الأمر؛ إذ بعض المأمورين بالإيمان لم يمتثلوا. ولـمّا جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا إلى القول بالانفكاك. وتمام تحقيق هذه المسألة في علم الكلام.

٥ **ووجه البناء**: أنّ الخلاف وإن كان في الأمر الأعمّ من أمر الله تعالى وأمر غيره، لكنّا لـمّا لم نجوّز تخلّف مراد الله تعالى عن إرادته مع أمره بما يعلم أنه لا يقع لَزِمَنَا القولُ بأنّ الأمر مطلقًا لا يستلزم الإرادة، فإنّا[1] لو قلنا «إنّ الأمر يستلزمها» للَزِمَ الاستلزامُ في جميع الصور، ومن جملتها أمرُ الله تعالى، ولا نقول بالاستلزام فيه. والمعتزلة لـمّا لم يفرّقوا بين إرادة الربّ وإرادة العبد في جواز تخلّف المراد اتّجه ١٠ لهم القول بالاستلزام.

[المبحث التاسع عشر: الكفار ليسوا مأمورين بأداء العبادات]

(ويُؤمَر الكفارُ بالإيمان) بالاتفاق؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم بُعِث إلى الناس كافّة للدعوة إلى الإيمان، قال تعالى ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف، ١٥٨/٧]؛

١٥ (و) يؤمرون أيضًا بلا خلاف بأحكام (المعاملاتِ)؛ لأنّ المطلوب بها معنًى دنياوي، وذلك بهم أليق، وأنهم آثروا الدنيا على الآخرة؛ ولأنهم ملتزمون بعقد الذمّة أحكامَنا فيما يرجع إلى المعاملات؛

(و) يؤمرون أيضًا بلا خلاف بأحكام (العقوباتِ) من الحدّ والقصاص وغير ذلك؛ لأنها تقام بطريق الجزاء والإيذاء لتكون زاجرةً عن أسبابها، وهم بها أليق ٢٠ من المؤمنين؛

---

١ ف: فلأنا.

Ve yine ittifakla onlar, ibadetlerin vücûbiyyetine inanmakla yükümlüdürler. Öyle ki onlar, ibadetlerin vücûbiyyetine inanmayı terk ettikleri için ahirette hesaba çekileceklerdir. Çünkü bu, küfür üstüne küfürdür. Dolayısıyla kâfir, asıl inkârı sebebiyle cezalandırılacağı gibi bundan dolayı da cezaya çarptırılacaktır.

İhtilaf, sadece dünyada ibadetlerin edâsının kâfirlere vâcip olması konusundadır.

Iraklı ashabımız, bununla da yükümlü oldukları görüşündedirler. Şâfiî'nin görüşü de budur. Maveraünnehir bölgesi meşâyıhının geneline göre ise kâfirler bu ibadetlerden düşmeye ihtimali olanların edâsı ile yükümlü değillerdir. Kadı Ebû Zeyd, Şemsüleimme Serahsî ve Fahrulislam Pezdevî bu görüştedir. Müteahhirûna göre tercihe şayan olan görüş de budur.

Küfür halinde edânın câiz olmadığı ve müslüman olduktan sonra da kazânın vâcip olmadığı konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu konudaki ihtilafın semeresi, vücûbuna inanmayı terk etmeleri sebebiyle cezalandırılacakları gibi ibadetleri terk etmeleri sebebiyle inkâr cezasına ilave olarak ahirette cezalandırılmaları konusunda ortaya çıkar. *el-Mîzân*'daki açıklama bu şekildedir.[1]

Bu, "Kâfirlerin fürû ile mükellef olmaları, usulüddine ilişkin esaslara inanmayı terk etmeleri sebebiyle cezalandırılacakları gibi fürûâtı terk etmeleri sebebiyle azap görecekleri anlamındadır." şeklinde Şâfiîlerin usul eserlerinde ifade edilene de uygun düşen görüştür.

Sonuç olarak, vâcip olduğuna inanmayı terk etmeleri sebebiyle hesaba çekilecekleri konusunda ittifak edildikten sonra ihtilaf edilen noktanın, amelleri terk etmelerinden dolayı hesaba çekilmeleri hususundaki edânın vücûbu olduğu açıktır.

Musannifin *düşmeye ihtimali olanlar* ifadesi, imandan kaçınmak için konulmuş bir kayıttır. Zira daha önce geçtiği üzere imanın hiçbir durumda düşmeye ihtimali yoktur, kâfirler de ittifakla inanmakla mükelleftir.

Doğru olan, Iraklı ashabımızın kabul ettiği görüş değil, bu görüştür. Çünkü kâfir, ibadetleri edâ etmeye ehil değildir. Zira ibadetler, sevabı haketmek için edâ edilir. Kâfir ise sevab kazanmaya ehil değildir. Çünkü kazanılacak olan sevab, cennettir. Kâfir, edâya ehil olmadığına göre, edâya muhatap da değildir. Çünkü amel konusundaki hitap, imandan farklı olarak amel içindir. Kâfir, önce iman etmekle Allah Teâlâ'nın müminlere vaat ettiği şeye ehil olur sonra da edâya ehil hale gelir.

1 Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 190-193.

(واعتقادِ) أي: ويؤمرون أيضًا بالاتفاق باعتقاد (وجوب العبادات) حتى إنهم يُؤاخذون في الآخرة بترك الاعتقاد؛ لأنّ ذلك كفر على كفر، فيُعاقب عليه كما يُعاقب على أصل الكفر.

وإنما الخلاف في وجوب أداء العبادات في الدنيا.

٥ فذهب العراقيون منّا إلى أنهم يؤمرون به، وهو مذهب الشافعي.

وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر (لا) يُؤمرون (بأداء ما يحتمل السقوطَ منها) أي: من العبادات، وإليه ذهب القاضي أبو زيد والإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام، وهو المختار عند المتأخرين.

ولا خلاف في عدم جواز الأداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد ١٠ الإسلام، وإنما يظهر فائدة الخلاف في أنهم يُعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يُعاقبون بترك الاعتقاد، كذا في **الميزان**.[١]

وهو الموافق لِمَا في أصول الشافعية أنّ تكليفهم بالفروع إنما هو لتعذيبهم بتركها كما يُعذّبون بترك الأصول.

فظهر أنّ محلّ الخلاف هو الوجوب في حقّ المؤاخذة على ترك الأعمال بعد ١٥ الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب.

وقوله «ما يحتمل السقوط منها» احتراز عن الإيمان، فإنه لا يحتمل السقوط كما سبق،[٢] وهم مكلّفون بأدائه بالاتفاق.

(هو الصحيح)، لا ما ذهب إليه العراقيون؛ لأنّ الكافر ليس بأهل لأداء العبادة؛ لأنّ أداءها لاستحقاق الثواب، وهو ليس بأهل له؛[٣] لأنه الجنّة، وإذا لم يكن أهلًا للأداء لم ٢٠ يكن مخاطبًا به؛ لأنّ الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الإيمان، فإنه بالأداء يصير أهلًا لِمَا وعد الله تعالى المؤمنين،[٤] فيكون أهلًا للأداء.

---

١ ميزان الأصول للسمرقندي، ١٩٠-١٩٣.
٢ د + منها احتراز عن الإيمان، فإنه لا يحتمل السقوط كما سبق.
٣ د – له.
٤ م د: للمؤمنين.

1.4.2. Nehiy ve Nehiyle İlgili Konular

1.4.2.1. Nehyin Tanımı

Hâssın kapsamına dâhil olan şeylerden biri de nehiydir. Nehiy, -el çekmenin istenmesi için konulması suretiyle- kendisiyle el çekmenin otoriter tarzda (isti'lâ yoluyla) kesin olarak istendiği lafızdır. Bu *el çekme*, fiilden uzak durma ve kaçınma olması açısından olup, lafzın bizatihi kendisinden anlaşılması açısından değildir. Dolayısıyla اكفف "el çek" sözümüzde bir çelişki söz konusu olmaz. *Kesin olarak* kaydı ile *kerâhet* anlamını ifade etmek için kullanılan sîgalar tanım dışında kalır. Zira *mekruh*, gerçekten nehyedilmiş değildir. Çünkü nehyin gereği, Allah Teâlâ'nın "*Size yasakladığı şeylerden uzak durun.*" (Haşr, 59/7) sözünden dolayı fiilden uzak durmanın vâcip olmasıdır. Bu âyetteki "*uzak durun*" ifadesi emir olup emir de daha önce geçtiği üzere vücûb ifade eder. Nehiydeki ihtilaf, emir konusunda geçen ihtilafta olduğu gibi, nehyin sadece tahrim konusunda mı hakikat olduğu veya lafzî ya da manevî müşterek olarak hem tahrim hem de kerahette mi hakikat olduğu konusundadır. *Konulması suretiyle* ifadesi, *bihî*deki zamirin hali olup, *bu lafzın konulması suretiyle* anlamındadır. *Lehû*, *el çekmenin istenmesi için* anlamındadır. *El çekmenin istenmesi için konulması suretiyle* kaydı ile haber vermek için konulmuş olan lafızlar tanım dışında bırakılmıştır. *Otoriter tarzda* kaydıyla nehiy sîgası ile *dua* ve *iltimas* anlamı ifade eden cümleler tanım dışında kalmıştır.

1.4.2.2. Nehyin Sonucu

Sürekliliğin sona erdiğine delâlet eden bir delilin bulunması hariç nehiy, nehyedilen fiilin sürekli olarak terk edilmesini gerektirir. Çünkü örneğin لَا تَضْرِبْ "dövme!" sözününün anlamı, لَا يَصْدُرْ مِنْكَ ضَرْبٌ "Senden dövme sadır olmasın." olup nefiyden sonra gelen nekre umum ifade eder. "*Sarhoş iken ne dediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.*" (Nisâ, 4/43) âyetinde olduğu gibi sürekliliğin sona erdiğini gösteren bir delil bulunması durumunda ise sürekli olarak terk etmeyi gerektirmez.

Muhalif ise şöyle demiştir: "Hayızlı kadın, namaz ve oruçtan nehyedilmiştir." ifadesinde olduğu gibi bazen süreklilik nehiyden ayrılır.

Deriz ki bu, kadının hayız vakitlerini kapsayan mukayyed bir nehiydir. Üzerinde durduğumuz ise mutlak nehiydir.

[القسم الثاني من الخاص: النهي وما يتعلق به من المباحث]

[المبحث الأول: تعريف النهي]

(ومنه) أي: من الخاصّ (النهي، وهو لفظٌ طُلب به الكفُّ) أي: من حيث إنه كفٌّ وامتناعٌ عن الفعل، لا من حيث إنه مفهومٌ برأسه ملحوظٌ في نفسه، فلا يرد النقض بقولنا «اُكْفُفْ» (جزمًا) خرج به الصيغ المستعملة للكراهة، فإنّ المكروه ليس بمنهي عنه حقيقة؛ لأنّ موجَب النهي وجوبُ الانتهاء لقوله تعالى ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر، ٥٩/٧]، والأمر للوجوب كما سبق. والخلاف في أنه حقيقة في التحريم فقط أو فيه وفي الكراهة اشتراكًا لفظيًّا أو معنويًّا كالخلاف السابق في الأمر (بوضعه) -حال من ضمير «به»- أي: ملتبسًا ذلك اللفظ بوضعه (له) أي: لطلب الكفّ، خرج به اللفظ الموضوع للإخبار عن طلب الكفّ (استعلاءً) خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهي.

[المبحث الثاني: حكم النهي]

(وهو) أي: النهي (يوجب دوامَ الترك)؛ لأنّ معنى «لا تضربْ» مثلًا «لا يصدرْ منك ضربٌ»، والنكرة في سياق النفي تعمّ (إلّا لدليل) يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى ﴿لَا[1] تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ [النساء، ٤/٤٣].

قال المخالف: قد انفكّ الدوام عنه في نحو نهي الحائض عن الصلاة والصوم.

قلنا: ذلك نهي مقيّد مع عمومه لأوقات الحيض، والكلام في المطلق.

---

١ جميع النسخ: ولا.

Nehiy, çirkinliği gerektirir. Fakat bu çirkinlik, *cehalet* gibi noksanlık sıfatı olma veya *zulüm* gibi maksada aykırı olma ya da *acılık* gibi insan tabiatına uygun olmama anlamında değildir. Özetle akıl ve câri âdet açısından kınanmayı gerektiren her şey, bu konuda Şer'in bir beyânı olsun olmasın ittifakla akılla bilinir. Aksine nehyin çirkinliği gerektirmesi şu anlamdadır. Nehiy, nehyedilen fiilin dünyada acilen kınanmaya konu olması ve ahirette de tecilen cezalandırılmaya konu olması anlamında çirkinliğini gerektirir. Yani fiilin, bu fiili işleyen kişinin Allah Teâlâ'nın hükmünde kınanmayı ve cezalandırılmayı hak edecek şekilde olmasıdır. İşte güzellik konusunda da geçtiği üzere ihtilaf edilen nokta budur.

Metinde *gerektirir* anlamını ifade etmek için *yûcibu* fiilinin yerine *yaktazî* fiilinin tercih edilmesi, çirkinliğin fiilin ayrılmaz bir niteliği olup nehiyden önce bulunduğuna işaret etmek içindir. Şu anlamdaki nehyedilen fiil çirkin olduğu için Allah nehyeder, yoksa Eş'arîlerin kabul ettiği üzere çirkinliği gerektiren nehiy değildir.

Güzellik konusunda geçen görüşler, aynı şekilde çirkinlik konusunda da geçerlidir. Dolayısıyla mesele orada anlaşıldıktan sonra burada tekrar etmeye gerek yoktur.

1.4.2.3. Çirkinlik Açısından Nehyedilen Fiilin Kısımları

1.4.2.3.1. Yasaklanan Fiilin Özünden Dolayı Çirkin Olması ve Sonucu

Çirkinlik, nehyin mûcebi değil, muktezâsı olduğuna göre, bu çirkinlik ya küfür gibi vaz' itibariyle veya hür kimsenin satılması gibi şer' itibariyle fiilin özünden dolayı olan bir çirkinliktir. Yani ister bütün parçaları çirkin olsun ister bazı parçaları çirkin olsun bu çirkinlik, yasaklanan fiilin kendisinden dolayıdır. Burada *kendisinden dolayı* ifadesiyle kastedilen, fiilin, mahiyeti itibariyle çirkin olması değildir. Çünkü kabul edildiği üzere nehyin fiile nisbet edilmesi fiilin hakikatine dâhil olup fiilin güzellik ve çirkinliği, fiilin üzerinde gerçekleştiği yönler sebebiyledir. Aksine burada *kendisinden dolayı* ifadesiyle kastedilen, her ne kadar çirkinlik, fiilin özüne ek bir anlamdan kaynaklansa da nehyin kendisine izafesi söz konusu olan fiilin kendisinin çirkinliği kastedilmektedir. Tıpkı *inkâr*, *zulüm* ve *abes* fiilleri gibi ki, inkârın çirkinliği küfran-ı nimet olması açısından, zulmün çirkinliği bir şeyi konulması gereken yerin dışına koyma olması açısından ve abesin çirkinliği de faydadan hâli olması açısındandır.

(ويقتضي القبحَ) لا بمعنى كونه صفةَ النقصان كالجهل أو مخالفًا للغرض كالظلم أو غيرَ ملائمٍ للطبع كالمرارة، وبالجملة كل ما يستوجب الذمّ في نظر العقول ومجاري العادات فإنّ ذلك يُدرَك بالعقل وَرَدَ به الشرعُ أم لا بالاتفاق؛ بل (بمعنى كونه) أي: المنهي عنه (متعلَّق الذمّ) عاجلًا في الدنيا (و) متعلَّقَ (العقاب) ٥ آجلًا في العقبى أي: كون الفعل بحيث يستحقّ فاعلُه في حكم الله تعالى الذمَّ والعقابَ، فإنّ هذا هو محلّ الخلاف كما سبق في الحُسْن.

وفي اختيار لفظ «يقتضي» على «يوجب» إشارةٌ إلى أنّ القبح لازم متقدِّم بمعنى أنه يكون قبيحًا، فينهى الله تعالى عنه، لا أنّ[1] النهي يوجب القبح كما هو رأي الأشعري.

١٠ والأقوال السابقة في الحسْن جاريةٌ في القبح أيضًا، فلا حاجة إلى إعادتها بعد ما عرفت.

[المبحث الثالث: أقسام المنهي عنه باعتبار القبح]

[القسم الأول: القبح لعين المنهي عنه وحكمه]

(فهو) أي: إذا كان القبح مقتضَى النهي لا موجَبه فالقبحُ (إمّا لعينه) أي: ١٥ عين المنهي عنه سواء قَبُحَ جميعُ أجزائه أو بعضُها، وليس المراد به أنه قبيح من حيث هو هو لِمَا تقرّر أنّ الإضافة داخلة في حقيقة الفعل، وأنّ حسْنه وقبْحَه لجهاتٍ يقع هو عليها؛ بل المراد أنّ عين الفعل الذي أضيف إليه النهي قبيحٌ وإن كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث، فإنّ قبحها باعتبار كفران النعمة ووضعِ الشيء في غير محلّه وخلوِّه عن الفائدة

---
[1] ف: «لأن» بدل «لا أنّ».

Vaz' itibariyle ifadesiyle dili koyanın, lafzı, sem'in ve şer'in gelmesinden önce çirkinliği sırf akıl ile bilinen bir fiil için koyması kastedilmektedir. Buna göre, küfran-ı nimet vaz' itibariyle çirkindir. Çünkü küfran-ı nimetin çirkinliği, akıllarda temerküz etmiştir. *Şer' itibariyle* çirkinlik ise akde mahal olmamasından veya ehliyetin bulunmamasından ya da benzeri bir şeyden dolayıdır. Buna göre, hür kimsenin satılması, şer' itibariyle çirkindir. Çünkü şer', bir faydanın hâsıl olması için akit anında alım-satımın konusunu, mütekavvim mal olarak tayin etmiştir. Hür kimse ise mal değildir.

İster vaz'î açıdan ister şer'î açıdan olsun fiilin özünden kaynaklanan bu tür çirkinliğin sonucu, butlandır. Yani fesadın aksine aslı ve vasfı itibariyle meşruluğunun bulunmamasıdır. Zira biraz sonra geleceği üzere fesat, aslı itibariyle değil, vasfı itibariyle meşruluğun bulunmamasıdır.

1.4.2.3.2. Yasaklanan Fiilin Başkasından Dolayı Çirkin Olması ve Sonucu

Ya da bu çirkinlik yasaklanan günlerde oruç tutmak gibi yasaklanan fiilin vasfı olması itibariyle veya Cuma ezanı vaktinde alış-veriş yapmak gibi yasaklanan fiile bitişik (mücâvir) bir şey olması itibariyle başkasından dolayı olan çirkinliktir. Yani çirkinlik, yasaklanan fiilin dışında başka bir şeyden dolayı söz konusu olur ki, bu başka şey, yasaklanan fiilin lazım vasfı olup ister onunla örtüşsün ister örtüşmesin ondan ayrılması düşünülemeyen ve onun şartı da olmayan bir şeydir. Örtüşen lazım vasfın örneği, yasaklanan günlerde oruç tutma olup bu günlerde oruç tutmak, Allah Teâlâ'nın ziyafetinden yüz çevirmek anlamına gelir. Örtüşmeyen lazım vasfın örneği ise alım-satım akdinde satılan malın semenidir. Zira her ne zaman alım-satım mevcut olursa semen de mevcut olur. Fakat semen, alım-satımla örtüşmediği gibi alım-satımın rüknü de değildir. Çünkü semen, mebî'e ulaşmanın bir yolu olup aslî bir maksat değildir, dolayısıyla da sanat aletleri konumundadır. *Yasaklanan günler* ile kastedilen, iki bayram ve teşrik tekbirleri günleridir. Burada çirkinlik başka bir şeyden dolayıdır. Çünkü çirkinliği gerektiren anlam, orucun dışında bir şeydir fakat ona bitişik ve onun bir vasfıdır. Bu da Allah Teâlâ'nın ziyafetinden yüz çevirmedir. Ya da bu başka şey, yasaklanan fiille ister örtüşsün ister örtüşmesin ona bitişik olup genel olarak ondan ayrılması düşünülebilen bir şeydir. Örtüşenin örneği ezan vaktinde yapılan alım-satımın, vâcip olan Cuma'ya gitmekten alıkoyması anlamına gelmesidir. Örtüşmeyenin örneği ise yol kesmedir. Zira yol kesme, yolculuk ile örtüşmez.

(وضعًا) أي: من جهة الوضع بأن يضع الواضع اللفظَ لفعلٍ عُرِف قبحُه بمجرّد العقل قبل ورود السمع (كالكفر)، فإنّ قبح كفران النعمة مركوز في العقول (أو) لعينه (شرعًا) لعدم المحلّية أو الأهلية أو نحو ذلك (كبيع الحرّ)، فإنّ الشرع جعل محلّ البيع المالَ المتقوّم حالَ العقد لتحصل الفائدة، والحرّ ليس بمال.

٥ (وحكمه) أي: حكم القبيح لعينه وضعًا كان أو شرعًا (البطلان) أي: عدم المشروعية بأصله ووصفه بخلاف الفساد، فإنه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه، لا أصله، كما سيأتي.

[القسم الثاني: القبح لغير المنهي عنه وحكمه]

(وإمّا) ذلك القبح (لغيره) أي: غير المنهي عنه حالَ كون ذلك الغير (وصفًا)

١٠ لازمًا للمنهي عنه لا يتصوّر انفكاكه عنه، ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الأيام المنهية إعراضٌ عن ضيافة الله تعالى أَوْ لَا كالثمن، فإنه كلّما يوجد البيع يوجد الثمن، لكنّه لا يصدق على البيع، وليس ركنه؛ لأنه وسيلة إلى المبيع، لا مقصودٌ أصليٌّ، فجرى مجرى آلات الصناعة (كصوم الأيام المنهية) يعني: العيدين وأيام التشريق، فإنّ المعنى الموجِب للقبح غير الصوم، لكنّه متصلٌ

١٥ به ووصفٌ له، وهو الإعراض عن ضيافة الله تعالى (أو) حالَ كون ذلك الغير أمرًا (مجاورًا) للمنهي عنه يتصوّر انفكاكه عنه في الجملة -سواء صدق عليه أو لا.

Birincisinin açıklaması şöyledir: Ezan vaktinde yapılan alım-satımdaki yasak, cuma namazı açısından vâcip olan gitmeyi ihlal etmesinden dolayıdır. Cuma'ya gitmeyi ihlal etmek, alım-satıma bitişik bir durum olup alım-satımdan ayrılması mümkündür. Zira alıcı ve satıcının namaza giderken yolda yapmaları suretiyle alım-satım, bazen Cuma'ya gitmeyi ihlal söz konusu olmaksızın yapılır, bazen de bunun tersi söz konusu olur. İkincisinin örneği yol kesme olup yol kesme, yolculuk ile örtüşmez.

1.4.2.3.3. Hissî Fiiller Hakkındaki Mutlak Nehyin Sonucu

Kendisinden veya başkasından dolayı çirkin olduğuna delâlet eden karineden bağımsız hissî fiillerden mutlak nehiy, birinciyi gerektirir. *Hissî fiiller* şer'de Şâri' tarafından talep edilen bir hüküm için konulmayan fiillerdir. Örneğin sefeh, abes, livata ve zina gibi fiiller böyledir. Bu tür fiiller hakkındaki mutlak nehiy, birinciyi yani yasaklanan fiilin kendisinden dolayı çirkin olmasını gerektirir. Çünkü bunu gerektiren şey mevcuttur ve buna mani bir durum da söz konusu değildir. Bunu gerektiren şey, mutlaklığı sebebiyle kâmil nehiydir, mani de karine ya da fiilin şer'î bir fiil olmasıdır. Mesela zulüm böyledir. Çünkü zulmün çirkinliği, şer' bunu belirtsin ya da belirtmesin akıllarda temerküz etmiştir.

Karineyle ise ikinciyi gerektirir. Zâhir anlamı engelleyen bir karineye bitişik olan hissî fiiller hakkındaki nehiy ise engelleyen karinenin bulunması sebebiyle yasaklanan fiilin başkasından dolayı çirkinliğini gerektirir.

Buna göre çirkinliği gerektiren bu başka şeyin, yasaklanan fiilin vasfı olması durumunda yasaklanan fiil, birincisi gibidir. Yani ikisinden her birinin bâtıl olması noktasında özünden dolayı çirkindir. Şu var ki, birincisi özünden dolayı çirkindir, vasıf sebebiyle olan ise başkasından dolayı çirkindir. Mesela zina böyledir. Çünkü zina, hissî bir fiildir ve başka bir şeyden dolayı çirkindir. Bu başka şey de nesebin zayi edilmesi ve hayat suyunun israf edilmesidir.

Çirkinliği gerektiren bu başka şeyin, yasaklanan fiile bitişik (mücâvir) bir şey olması durumunda ise yasaklanan fiil, birincisi gibi değildir ki, hüküm bakımından özünden dolayı çirkin olsun. Bu kısım üzerine şer'î bir hüküm de terettüp etmez. Mesela hayızlı kadın ile cinsel ilişki böyledir. Çünkü delil, hayız halinde kadınlara yaklaşmanın yasak olmasının, fiile bitişik olan başka bir şeyden dolayı olduğuna delâlet etmektir ki, fiile bitişik bu başka şey de eziyettir. Bu yüzden hayızlı kadınla ilişki sebebiyle birinci koca için helallik, neseb, mehrin tamamı ve recmde ihsan vasfı sabit olur. Kazif konusunda da ihsan vasfı bâtıl olmaz.

الأوّل:[1] (كالبيع وقتَ النداء) فإنّ النهي فيه لأجل الإخلال بالسعي إلى الجمعة الواجب، والإخلال بالسعي مجاورٌ للبيع قابلٌ للانفكاك عنه. ألا يرى أنّ البيع قد يوجد بدون الإخلال بأن يتبايعا في الطريق ذاهبين وبالعكس. (و) **الثاني**: نحو (قطعِ الطريق)[2] فإنه لا يصدق على السفر-.[3]

[حكم النهي المطلق عن الأفعال الحسية]

(والنهي المطلق) عن القرينة الدالة على القبح لعينه أو غيره (عن الأفعال الحسية)، وهي ما لا يكون موضوعًا في الشرع لحكم مطلوب كالسفه والعبث واللواطة والزنا (يقتضي الأوّلَ) يعني: القبح لعينه لوجود المقتضِي، وهو النهي الكامل لإطلاقه وانتفاءِ المانع، وهو القرينةُ أو كونُ الفعل شرعيًّا (كالظلم)، فإنّ قبحه مركوز في العقول ورد الشرع أو لا.

(و) النهي عن الأفعال الحسيّة المقارنُ (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضي (الثاني) يعني: القبح لغيره لوجود المانع.

(ففي الوصف) يعني: في صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهي عنه (كالأوّل) يعني: القبيح لعينه في أنّ كلًّا منهما باطلٌ؛ إلّا أنّ الأوّل قبيح لعينه وهذا لغيره (كالزنا)، فإنه فعل حسي وقبيح لغيره، وهو تضييع النسب وإسراف الماء.

(لا المجاورِ) -عطف على «الوصف»- أي: لا يكون المنهي عنه في صورة كون الغير هو المجاور كالأوّل حتى يكون قبيحًا لعينه حكمًا، ولا يترتّب عليه حكم شرعي (كوطء الحائض)، فإنّ الدليل دل على أنّ النهي عن قربانها للمجاور، وهو الأذى، ولذا يثبت به الحلُّ للزوج الأوّل والنسبُ وتكميلُ المهر وإحصانُ الرجم، ولا يبطل به إحصانُ القذف.

---

[1] جميع النسخ – الأوّل، ولكنّ السياق يقتضيه.

[2] قوله «وقطع الطريق» ليس بموجود في نسخ المرقاة.

[3] ما بين الشريطتين هكذا في ف ر: سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب أو لا كقطع الطريق لا يصدق على السفر (كالبيع وقت النداء)، فإنّ النهي فيه لأجل الإخلال بالسعي إلى الجمعة الواجب والإخلالُ بالسعي مجاورٌ للبيع قابلٌ للانفكاك عنه. ألا يرى أنّ البيع قد يوجد بدون الإخلال بأن يتبايعا في الطريق ذاهبين وبالعكس.

1.4.2.3.4. Şer'î Fiiller Hakkındaki Mutlak Nehyin Sonucu

Şer'î fiiller hakkındaki mutlak nehiy ise ikincinin birincisini yani yasaklanan fiilin vasfı olması itibariyle başkasından dolayı çirkin olmasını gerektirir. Şer'î fiiller ise namaz, alım-satım gibi şer'de talep edilen bir hüküm için konulmuş olan fiillerdir. Dolayısıyla bu takdirde yasaklanan fiil, vasfı itibariyle fâsid olsa da aslı itibariyle sahihtir. Çünkü fiilin, şer'î olması, inşallah açıklaması ileride geleceği üzere, bu fiilin aslı üzerinde nehyin söz konusu olmasına engeldir.

Şâfiî ise şöyle demiştir: Şer'î fiiller hakkındaki mutlak nehiy, birinciyi yani özünden dolayı çirkinliği gerektirir. Dolayısıyla bu takdirde nehyedilen fiil, emirde olduğu gibi nehyin kemalinin çirkinliğin kemalini gerektirmesi nedeniyle bâtıl olur. Zira mutlak nehiy, kâmil olan için kullanılır. Çirkinliğin kemali ise kendinden dolayı olan çirkinliktir. Bu tıpkı emirde söz konusu olan gerektirmeden maksadın, daha önce geçtiği üzere mutlak emrin de aynı şekilde kâmil güzelliği gerektiriyor olması gibidir. Diğer yandan meşruiyet ile masiyet arasında zıtlık söz konusudur. Dolayısıyla yasaklanan bir fiilin meşru olması mümkün değildir.

Birinci delile cevap olarak *deriz ki*, emirdekinden farklı olarak burada yani nehiyde muktezânın yani çirkinliğin kemali, bunu gerektireni (muktezî) yani nehyi iptal eder. Bu durumda nehiy, önceki hali üzere kalmaz, aksine nesih söz konusu olur. Emrin muktezâsı olan güzelliğin kemalinde ise durum farklıdır. Şöyle ki, emirde emrin muktezâsı olan güzelliğin kemali, emri iptal etmez, aksine onu pekiştirir. Zira nehyedilen fiilin varlığının, mükellef yapmak istediğinde var olacak şekilde mümkün olması gerekir ki, kul, fiili yapmaya yönelip cezalandırılmak ile uzak durup kaçınması sebebiyle sevabı hak etmesi arasında imtihana tabi tutulmuş olabilsin. Nesihte ise durum farklıdır. Zira nesih, Beyt-i Makdis'e yönelme ve kızkardeşlerin birlikte nikâhlanmasının helal olmasında olduğu gibi şer'an fiilin varlığının düşünülemeyeceğini açıklamak içindir. Bazı durumlarda nehyin, neshin bir yolu olması ise buna zarar vermez. Çünkü bu tür durumlarda nehiy, mecazen nefiy anlamındadır. Dikkate alınacak olan ise şekiller değil, anlamlardır.

Buna şu şekilde itiraz edilmiştir: Dil açısından fiilin mümkün olması, nehiyde yeterli olup şer'î anlamın mümkün olmasına ihtiyaç duyduğunu kabul etmiyoruz.

[حكم النهي المطلق عن الأفعال الشرعية]

(و) النهي المطلق (عن) الأفعال (الشرعية)، وهي ما يكون موضوعًا في الشرع لحكم مطلوب كالصلاة والبيع يقتضي (أوّلَ الثاني) يعني: قبيحًا لغيره وصفًا (فيصحّ) المنهي عنه حينئذ (بأصله وإن فسد بوصفه)؛ لأنّ كون الفعل شرعيًّا يمنع ٥ جريان النهي على أصله، كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى.

قال (الشافعي) النهي المطلق عن الأفعال الشرعية يقتضي (الأوّلَ) يعني: القبح لعينه، (فيَبطل) المنهي عنه حينئذ (لاقتضاء الكمال) أي: كمال النهي، فإنّ المطلق منصرف إلى الكامل[1] (الكمالَ) أي: كمال القبح، وهو الذي لعينه (كما في الأمر) أي: كالاقتضاء الكائن في الأمر، فإنّ مطلقه أيضًا يقتضي الحُسْن الكامل كما سبق ١٠ (ولتضادٍّ بين المشروعية والمعصية)، فلا يجوز أن يكون المنهي عنه مشروعًا.

(قلنا) **في الجواب عن الدليل الأوّل**: (كمال المقتضَى) يعني: القبح (ههنا) أي: في النهي (يُبطِل المقتضِي)، وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله؛ بل يكون نسخًا (بخلافه) أي: بخلاف كمال المقتضَى (ثمّة) أي: في الأمر حيث لا يُبطِله كمالُ الحُسْن؛ بل يحقّقه ويقرّره؛ لأنّ المنهي عنه يجب أن يكون متصوَّرَ الوجود ١٥ بحيث لو أقدم عليه لوُجِدَ حتى يكون العبد مبتلًى بين أن يُقْدِمَ على الفعل فيعاقبَ وبين أن يكفّ عنه فيثابَ بامتناعه بخلاف النسخ، فإنه لبيان أنّ الفعل لم يبق متصوّر الوجود شرعًا كالتوجّه إلى بيت المقدس وحِلّ الأخوات. وكون النهي طريقًا إلى النسخ في بعض الصور لا يضرّ؛ لأنه مجاز عن النفي ثمّة، والعبرة بالمعاني لا الصور.

٢٠ **واعترض**: بأنّ إمكان الفعل باعتبار اللغة كافٍ في النهي، ولا نسلّم احتياجه إلى إمكان[2] المعنى الشرعي.

---
١ ر: الكمال.
٢ ف: مكان.

Bu itirazın cevabı şudur: Yasaklanan her fiilin, nisbet edildiği his, akıl ve şer' açısından mümkün olması dikkate alınır. Mesela insan, uçmaktan nehyedildiğinde bu nehiy, kişinin uçmasının hissen imkânsız olması sebebiyle boş söz sayılır. Yine insan, aklın sonsuz sayıdaki ayrıntıları ihata etmesinden nehyedildiğinde ise bu nehiy, aklen imkânsız olması sebebiyle boş söz sayılır. Dolayısıyla şer'î fiil de nehyedildiğinde şer'î açıdan imkânsız ise abes sayılır. Abes sayılmaması için şer'î açıdan varlığı düşünülebilir olmalıdır.

İtirazcının bu cevaba şöyle itiraz etmesi mümkündür: Nehyedilen fiilin tasavvurunun gerekliliği ile nehiyden önceki gereklilik kastediliyorsa bu tamamdır. Fakat bu gereklilik, nehiyden sonra imkânsız olmasının mümkün olması sebebiyle nehiyden sonra tasavvur edilebilmesinin gerekliliğini gerektirmez ve önceki imkân dikkate alındığında nehiy, abes sayılmaz. Eğer bununla nehiyden sonraki gerekliliği kastediliyorsa bu kabul edilemez, bunun kastedildiğine bir delil olması gerekir.

Bu itiraza şöyle cevap verilmesi mümkündür: Nehyedilen fiilin tasavvurunun gerekliliği ile kastedilen, fiilin nehyedilme zamanındaki gerekliliği olup bu da gelecek zamandır. Nitekim emirde de dikkate alınan, gelecekte fiile uymanın tasavvur edilebilmesinin gerekliliğidir. Bu konunun bu şekilde anlaşılması gerekir.

İkinci delile cevap olarak da *deriz ki*, fiilin meşruiyet ve masiyet yönleri ise birbirinden farklıdır. Çünkü meşruiyet, fiilin aslı açısından masiyet ise vasfı açısındandır. Fâsid ihram ve talak, gasbedilen arazide kılınan namaz, cuma ezanı vaktinde yapılan alım-satım ve masiyet olan bir şeye yemin etme örneklerinde olduğu gibi meşru olan fiillerin bu anlama ihtimali vardır. Dolayısıyla aralarında bir tezat bulunmamaktadır. Çünkü tezat, yönün aynı olmasını gerektirir (ki, burada böyle bir durum söz konusu değildir).

1.4.2.3.5. Karineye Bitişik Şer'î Fiillerden Nehyin Sonucu

Zâhir anlamı engelleyen karineye bitişik şer'î fiillerden nehiy ise karinenin ifade ettiği anlamı gerektirir. Musannif, karinenin ifade ettiği anlamın ayrıntılarını şöyle açıklamıştır:

a) Buna göre *bey'u'l-mezâmîn* ve *bey'u'l-melâkîh*te olduğu gibi karinenin, çirkinliğin nehyedilen fiilin özünden dolayı olduğuna delâlet ettiği durumda nehiy, butlanı gerektirir. *Butlan* kelimesi hazfedilmiş *yaktazî* fiilinin mefulü olmak üzere mansubdur. *Mezâmîn*, erkek hayvanların sulbündeki döl, *melâkîh* da dişi hayvanların rahimlerindeki yumurtadır.

وجوابه: أنّ كل فعل نُهِيَ عنه فإنما يُعتبر إمكانُه بالنظر إلى ما يُنسَب إليه من الحسّ والعقل والشرع، مثلًا إذا نُهِيَ الإنسانُ عن الطيران فإنما يُعَدّ لغوًا لامتناع صدوره عنه حسًّا، وكذا إذا نُهِي عن إحاطة العقل للأمور الغير المتناهية المفصَّلة فإنما يُعَدّ لغوًا لامتناعه عقلًا، فظهر أنّ الفعل الشرعي إذا نُهِي عنه فإن كان ممتنعًا شرعًا يُعَدّ عبثًا ٥ فوجب أن يكون متصوَّرَ الوجود شرعًا حتى لا يُعَدّ عبثًا.

ولقائل أن يقول: إن أريد بوجوب التصوّر وجوبُه قبل النهي فمسلّم، لكنّه لا يفيد لجواز أن يمتنع بعده، ولا يُعَدّ عبثًا نظرًا إلى الإمكان السابق. وإن أريد وجوبُه بعده فممنوعٌ، لا بدّ من الدليل عليه.

ويمكن أن يجاب عنه: بأنّ المراد بوجوب التصوّر وجوبُه وقت الانتهاء عن الفعل، ١٠ وهو المستقبل كما أنّ المعتبر في الأمر وجوب تصوّر الامتثال في المستقبل، هكذا يجب أن يُفهم هذا المقام.

(و) **قلنا في الجواب عن الدليل الثاني**: (جهة المشروعية والمعصية مختلفة)؛ إذ المشروعيةُ بالنظر إلى الأصل، والمعصيةُ بالنظر إلى الوصف، والمشروعات تحتمل هذا المعنى كالإحرام والطلاق الفاسدين والصلاةِ في المغصوبة والبيعِ وقت النداء ١٥ والحلفِ على معصية، فإذا اختلف جِهَتَاهُمَا (فلا تضادَّ) بينهما؛ لأنه يقتضي اتّحاد الجهة.

[حكم النهي عن الأفعال الشرعية المقارن بالقرينة]

(و) النهيُ عن الأفعال الشرعية المقارنُ (بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضي (ما تفيده) القرينةُ، ففصّل المُفَادَ بقوله:

٢٠ (ففيما) أي: فيقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينةُ على أنّ القبح (لعينه) أي: لعين المنهي عنه (البطلانَ) -منصوب على أنه مفعول «يقتضي» المحذوف- (كبيع المضامين)، وهي ما في أصلاب الآباء (و) بيع (الملاقيح)، وهي ما في أرحام الأمهات،

Çünkü şer', bir faydanın temin edilmesi için bey'in konusunu akit anında mütekavvim mal olarak belirlemiştir. Hayvanın sulbündeki veya rahmindeki şeyin ise herhangi bir malî değeri yoktur. Dolayısıyla bey'in, mahallinin dışında bir şeyde cereyan etmesi sebebiyle bunun satılması, tıpkı ölünün dövülmesi ve cansıza hitapta bulunmak gibi abes bir iştir.

b) Gasbedilen arazide kılınan namazda olduğu gibi karinenin, çirkinliğin nehyedilen fiilin dışında bir şeyden dolayı olduğuna delâlet ettiği durumda ise nehiy, bitişik (mücâvir) olanda yani bu başka şey, nehyedilen fiilin ayrılmaz vasfı olmayıp ona bitişik olduğunda kerâheti gerektirir. *Kerâhet* kelimesi meful olmak üzere mansubdur. Çünkü delil, namazın nehyedilmesinin bitişik bir şeyden dolayı olduğuna delâlet etmektedir ki, bu da gasbedilen mekânı işgal etmektir. Dolayısıyla böyle bir yerde kılınan namaz mekruh olur.

Buna şu şekilde *itiraz edilmiştir*.[1] Gasbedilen arazide kılınan namazın sahih olmaması gerekir. Nitekim Ahmed,[2] İmâmiyye, Zeydiyye ve bazı kelamcılar bu görüştedir. Çünkü namaz birtakım hareket ve hareketsizlikleri içermektedir. Hareket, bir mekânda var olduktan sonra başka bir mekânı işgal etmektir. Hareketsizlik ise bir mekânı iki zaman diliminde işgal etmektir. Dolayısıyla mekânı işgal etmek, hareket ve hareketsizliğin mahiyetinden bir parçadır. Bu ikisi de namazın parçasıdır. Parçanın parçası da parçadır. Bu namazda ise mekânı işgal etmek nehyedilmiştir. Çünkü mekânı işgal etmek, gasbedilen arazide olmak demektir. Bu ise nehyedilmiştir. Dolayısıyla bu namazın parçası nehyedilmiş olup emredilmiş olması imkânsızdır. Sonuç olarak da bu namaz emredilmiş olmaz. Zira parçalardan oluşan bütünü emretmek, parçayı emretmek demektir.

Bu itiraza şu şekilde *cevap verilmiştir*:[3] Namazın parçası olması noktasında dikkate alınan mekânı işgal, herhangi bir işgaldir. Bunda da bir fesat söz konusu değildir. Aksi takdirde her namaz fâsid olur. Aksine fesat, işgal etmenin ilgili olduğu şeyin belirgin hale gelmesinden -bu da gasbedilen mekândır- kaynaklanan belirginleşme açısından söz konusudur. Aynı şekilde gasbedilen mekânın fesadı, mekânsal olarak belirginleşmesi açısından değil, aksine namaz kılan kişinin haksız bir fiil ile nitelenmesi açısındandır.

---

1 Bu itiraz, *el-Muğnî* şarihi Kââni'ye aittir.

2 **Ahmed**: Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855). Hicrî 164 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Büyük hadis hafızlarındandır. *el-Müsned* isimli hadis mecmuasının sahibi olup dört sünnî fıkıh mezhebinden dördüncüsünün imamıdır. Şâfiî onun hakkında şöyle demiştir: "Bağdat'tan ayrılırken geride Ahmed b. Hanbel'den daha faziletli, âlim ve fakih birini bırakmadım." Bk. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, s. 169; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, II, 16; Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, 2/75-87.

3 Bu cevap Molla Fenârî'ye aittir. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 47.

فإنّ الشرع جعل محلّ البيع المالَ المتقوِّمَ حال العقد لتحصل الفائدة، والماء في الصلب أو الرحم لا ماليّة فيه، فصار بيعها عبثًا لحلوله في غير محلّه كضرب الميّت وخطاب الجماد.

(و) يقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على أنّ القبح (لغيره) أي: غير المنهي عنه (الكراهةَ) -منصوب أيضًا على المفعوليّة- (في المجاور) أي: فيما إذا كان ذلك الغير مجاورًا للمنهي عنه، لا وصفًا لازمًا له (كالصلاة في الأرض المغصوبة)، فإنّ الدليل قد دل على أنّ النهي عنها للمجاور، وهو الشغل بالمكان المغصوب، فتكون مكروهة.

واعترض:[1] بأنه ينبغي أن لا تصحّ كما قال أحمد[2] والإمامية والزيدية وبعضُ المتكلمين؛ لأنّ الصلاة تشتمل على حركات وسكنات، والحركة شُغْلُ حَيِّزٍ بعد ما كان في حيّز آخر، والسكونُ شغل حيّز واحد في زمانين، فشغل الحيّز جزء ماهيتهما، وهما جُزْءَا الصلاةِ، وجزءُ الجزء جزءٌ. وشغل الحيّز في هذه الصلاة منهي عنه؛ لأنه كونٌ في الأرض المغصوبة وهو منهي عنه، فكان جزء هذه الصلاة منهيًّا عنه، فاستحال أن يكون مأمورًا به، فلم تكن هذه الصلاة مأمورًا بها؛ إذ الأمر بالكل التركيبي أمرٌ بالجزء.

وأجيب:[3] بأنّ المعتبر في جزئية الصلاة شغلٌ مّا، ولا فساد فيه؛ وإلّا لفسد كل صلاة؛ بل الفساد في تعيّنه الحاصلِ من تعيّن متعلَّقِه، وهو المكان المغصوب، وفساده أيضًا لا من حيث تعيّنه المكاني؛ بل من حيث اتصافه بالتعدّي،

---

١ المعترض هو القاءاني شارح المغني.

٢ أحمد: هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي (ت. ٢٤١هـ/٨٥٥م)، صاحب المذهب، ولد ببغداد سنة ١٦٤ هـ. وكان من كبار الحفاظ، صاحب «المسند» و«كتاب الزهد»، قال الشافعي عنه: خرجت من بغداد فما خلفت بها رجلًا أفضل ولا أعلم ولا أفقه من أحمد بن حنبل. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي، ١٦٩؛ تذكرة الحفاظ للذهبي، ٢/١٦.

٣ المجيب هو الفناري، انظر: فصول البدائع للفناري، ٢/٤٧.

Namaz kılanın haksız fiil ile nitelenmesi ise malikinin izin vermesi ya da mülkiyetinin namaz kılana veya beytü'l-mâle intikal etmesiyle mekânının belirginleşmesi sebebiyle belirgin işgalden ayrılan bir şeydir. Bu ayrılma durumu, mekruh vakitte kılınan namazda düşünülemez. Çünkü vaktin noksanlığı, sebebiyyet konusundadır. Yine bu durum yasaklanan günde tutulan oruçta da düşünülemez. Çünkü vaktin, oruç vakti olarak belirginleşmesi, oruçta iki açıdan dikkate alınmaktadır.

c) Karinenin, çirkinliğin, nehyedilen fiilin dışında bir şeyden dolayı olduğuna delâlet etmesi şeklinde belirtilen durumda ise nehiy, vasıfta yani bu başka şey, nehyedilen fiilin şartı olmaksızın onun ayrılmaz bir vasfı olması durumunda ise Şâfiî'nin aksine butlanı değil, fesadı gerektirir.

Bu ihtilaf birinci ihtilafa dayanmaktadır. Çünkü nehyedilen fiilde Şâfiî'ye göre asıl olan, butlan olunca zaruret hali hariç, nehiy bu asla göre câridir. Zaruret hali ise cuma vaktinde alım-satımda olduğu gibi delilin, nehyin, bitişik olan şeyin çirkinliğinden dolayı olduğuna delâlet etmesiyle sınırlıdır. Delilin, nehyin, nehyedilen fiilden ayrılmayan vasfın çirkinliğinden dolayı olduğuna delâlet etmesi durumunda ise nehyin bu asla göre câri olmamasında herhangi bir zaruret bulunmamaktadır. Çünkü lazım vasfın butlanı, aslın da butlanını gerektirir. Nehyedilen fiile bitişik olan şeyde ise durum farklıdır. Çünkü bu, nehyedilen fiilden ayrılmayan lazım bir vasıf değildir.

Bize göre ise nehyedilen fiilin şer'î bir fiil olması halinde asıl olan, aslı itibariyle sahih olması olduğu için zaruret hali hariç, nehiy bu asla göre câridir. Zaruret hali ise delilin, çirkinliğin, nehyedilen fiilin özünden veya parçasından dolayı olduğuna delâlet etmesi haliyle sınırlıdır. Delilin, çirkinliğin, şart olmayan ayrılmaz bir vasıftan dolayı olduğuna delâlet etmesi halinde ise bunun hükmünün butlan olarak değerlendirilmesinde bir zaruret bulunmamaktadır. Zira cüzlerin ve şartların sahih olması, bir şeyin sahih olması için yeterlidir. Cüzlerin sahih olması sebebiyle bir şeyin sahih olmasını tercih etmek, haricî bir vasıf sebebiyle butlanını tercih etmekten evlâdır. Burada bir zaruret bulunmadığına göre nehyedilen fiil, kural üzere câri olur ki, bu da aslı itibariyle sahih olmasıdır.

وذا ممّا ينفكّ عن ذلك الشغل المعيَّن بتعيّن مكانه بأن يلحقه إذنُ مالكه أو ينتقل ملكُه إلى المصلّي أو إلى بيت المال. ولا يتصوّر مثله في الصلاة في الوقت المكروه؛ لأنّ نقصانه في السببيّة، ولا في الصوم؛ لأنّ تعيّن الوقت معتبر فيه بالوجهين.

٥ (و) يقتضي النهي في الصورة المذكورة (الفسادَ في الوصف) أي: فيما إذا كان ذلك الغير وصفًا لازمًا له غير شرط، (لا البطلانَ خلافًا له) أي: للشافعي.

وهو بناء على الخلاف الأوّل، فإنّ الأصل في المنهي عنه عنده لمّا كان البطلانَ جرى على أصله إلّا عند الضرورة، وهي مقتصرة على ما إذا دل الدليل على أنّ النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء. وأمّا إذا دل على أنه لقبح ١٠ الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على أصله، فإنّ بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الأصل بخلاف المجاور؛ لأنه ليس بلازم.

وأمّا عندنا فإنّ الأصل في المنهي عنه إذا كان شرعيًّا أن يصحّ بأصله فيجري عليه إلّا عند الضرورة، وهي مقتصرة على ما إذا دل الدليل[1] على القبح لعينه أو جزئِه. وأمّا إذا دل الدليل على أنه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة ١٥ في البطلان؛ لأنّ صحّة الأجزاء والشروط كافية في صحّة الشيء، وترجيح الصحّة بصحّة الأجزاء أولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي، وإذا لم يكن هنا ضرورة يجري المنهي عنه على أصله، وهو أن يكون صحيحًا بأصله.

---

١ ف – الدليل.

Bu yüzden "İster mutlak olsun ister çirkinliğin vasıftan dolayı olduğuna delâlet eden bir karineye bitişik olsun şer'î fiillerden nehiy, butlanı değil, fesadı gerektirir." şeklindeki yerleşik kurala dayanarak şöyle dedik: Riba fâsiddir. Çünkü riba, bedelli akitte şart koşulan bedelden hâli bir fazlalıktır. Dolayısıyla bu fazlalık akitte şart koşulduğunda akdin lazım bir vasfı olur. Diğer yandan bu fazlalılığın karşılığında bir bedel bulunmamaktadır. Çünkü dirhem, ancak karşılığında mislinin bulunmasıyla bedel olur. Zira fazla ile eksik olan arasında mübadele, adâletin gereğinden ayrılmak olur, dolayısıyla fazla olan kısımda mübadele mevcut değildir. Fakat bu fazlalık, eklendiği şeyin uzantısı olup vasıf konumunda olur. Ya da Şâfiî'nin görüşüne karşı şöyle denir: Burada malın, mal ile mubadelesi olan alım-satım akdinin rüknü mevcuttur, fakat tam bir mubadele bulunmamaktadır. Dolayısıyla mubadelenin aslı gerçekleşmiş, tam olması demek olan vasfı ise gerçekleşmemiştir.

Şarap karşılığında satım fâsiddir. Çünkü şarap, mütekavvim bir mal olmayıp akitte semen yapılması, akdi bâtıl kılmaz. Zira daha önce belirttiğimiz üzere akitte semen, asıl amaç olmayıp tâbi ve vesile konumundadır. Dolayısıyla asla bağlı vasıflar konumunda olur. Diğer yandan malın malla mübadelesi olan alım-satımın rüknü, gerçekleşmiş fakat bedellerin birinde mütekavvim mal özelliği bulunmadığı için tam bir mübadele gerçekleşmemiştir.

Riba gibi şartlı alım-satım da fâsiddir. Çünkü şart, alım-satımın aslına ilave edilen bir durumdur.

Nehyedilen günlerde tutulan oruç da fâsiddir. Çünkü bu günlerde tutulan oruçta orucu bozan üç şeyi yani yeme, içme ve cinsel ilişkiyi ve Allah'ın ziyafetine icabeti terk etmek söz konusudur. Dolayısıyla oruç, orucu bozan üç şeye izafe edilmesi açısından güzel görülen bir ibadet; icabete izafe edilmesi açısından ise nehyedilmiş olur. Çünkü bunda vâcip olan Allah'ın ziyafetine icabetin terk edilmesi söz konusudur. Orucun asıl zıddı, birincisi olup ikincisi değildir. Çünkü ikincisi, yasaklanan bu günlere has bir durumdur. Dolayısıyla oruç yeme, içme ve cinsel ilişki olan zıtlarına izafe edilmesi açısından asıl konumunda; davete icabete izafe edilmesi açısından ise tâbi konumunda olur. Buna göre davete icabeti terk etmek vasıf konumunda, bozan şeyleri terk etmek ise asıl konumunda olur. Sonuç olarak, bu günlerde tutulan oruç, aslı itibariyle meşru, vasfı itibariyle gayr-i meşru olur ki, bu durumda da bâtıl değil, fâsid olur.

(فقلنا) بناءً على الأصل المقرّر، وهو أنّ النهي عن الفعل الشرعي سواء كان مطلقًا أو مقارِناً بقرينة تدل على أنّ القبح للوصف يقتضي الفسادَ لا البطلانَ (يفسد الربا)، فإنه فضلٌ خالٍ عن العوض المشروط في عقد المعاوضة، فلمّا كان مشروطًا في العقد كان لازمًا له. ثم هو خالٍ عن العوض؛ لأنّ الدرهم لا يصلح عوضًا إلّا لمثله، فإنّ المبادلة بين الزائد والناقص عدولٌ عن قضيّة العدل، فلم توجد المبادلة في الزائد، لكنّ الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف، أو يقال: ركن البيع -وهو مبادلة المال بالمال- قد وُجِد، لكن لم تُوجد المبادلة التامّةُ، فأصل المبادلة حاصل لا وصفُها، وهو كونها تامّة.

(و) يفسد (البيعُ بالخمر)، فإنها[1] مال غير متقوّم فجعْلُها ثمنًا لا يبطل البيعَ لِمَا ذكرنا أنّ الثمن غير مقصود؛ بل تابع ووسيلة، فيجري مجرى الأوصاف التابعة؛ ولأنّ ركن البيع -وهو مبادلة المال بالمال- متحقّقٌ، لكنّ المبادلة التامّة لم توجد لعدم المال المتقوّم في أحد الجانبين.

(و) يفسد البيع (بالشرط) كالربا، فإنّ الشرط أمر زائد على أصل البيع.

(و) يفسد (صومُ الأيام المنهية)، فإنّ الصوم فيها تركٌ للمفطرات الثلاث والإجابة، فمن حيث الإضافة إلى المفطرات يكون عبادةً مستحسَنَةً، ومن حيث الإضافة إلى الإجابة[2] يكون منهيًا عنه لِمَا فيه من ترك الواجب. والضدّ الأصلي للصوم هو الأوّل لا الثاني لاختصاصه بهذه الأيام، فالصوم باعتبار الإضافة إلى الأضداد التي هي الأكل والشرب والجماع بمنزلة الأصل، وباعتبار الإضافة إلى الإجابة بمنزلة التابع، فترك الإجابة بمنزلة الوصف وتركُ المفطرات بمنزلة الأصل، فبقي الصوم في هذه الأيام مشروعًا بأصله غيرَ مشروع بوصفه، فكان فاسدًا لا باطلًا.

١ جميع النسخ: فإنه.
٢ ف - فمن حيث الإضافة إلى المفطرات يكون عبادةً مستحسَنَةً، ومن حيث الإضافة إلى الإجابة.

Yani bu günlerde tutulan oruç fâsid olduğuna göre, bu oruç başlamakla tamamlanması gerekli olmaz, çünkü bugünde oruca başlamak, masiyete başlamak demek olup başlanılan bu orucu tamamlamakla yükümlü tutmada, masiyetin devam ettirilmesi söz konusudur. Aynı şekilde bu günlerde tutulan oruç, kazâ için de elverişli yani kişinin zimmetinde borç olarak sabit olan bir orucu düşürmeye de elverişli değildir. Zira daha önce geçtiği üzere kâmil olarak vâcip olan bir şey, nâkıs olarak yerine getirilemez.

"Bu günlerde oruç tutmak fâsid olduğuna göre, aynı şekilde nezretmekle de vâcip olmaması gerekir." şeklinde bir *itiraz* söz konusu olunca musannif, bu itiraza şu şekilde *cevap vermiştir*: Bu günlerde oruç tutmayı nezretmenin sahih olması ise masiyetin oruçtan ayrılması sebebiyledir. Çünkü özü itibariyle oruç, bir taattir. Masiyet ise Allah Teâlâ'nın ziyafetinden yüz çevirmektir. Bu yüz çevirme de oruç tutma fiili olup orucun isminin zikredilmesinde ve kişinin nezir ile kendisine vâcip kılmasında değildir. Ya da bu itiraza karşı şöyle deriz: Orucun, bir taat yönü, bir de masiyet yönü vardır. Nezrin geçerli olması, ancak birinci yön olan taat açısındandır. Öyle ki, fukaha şöyle demiştir: Nezirde bulunan kişi, yasaklanan bayram günlerini açıkça belirtip "Allah için Kurban Bayramı günü oruç tutmam üzerime borçtur." dese *zâhirürrivaye*ye göre bu nezri sahih değildir.[1] Şayet "Allah için yarın oruç tutmam üzerime borçtur." dese ve yarın da Kurban Bayramı günü olsa durum farklı olup bu nezri geçerlidir.

Nehyedilen vakitlerde kılınan namaz da nâkıstır, fakat orucun altındadır yani noksanlık konusunda bu namaz, nehyedilen günlerde tutulan oruçtan daha aşağı mertebededir. Çünkü orucun gün ile ilgisi, namazın vakit ile olan ilgisinden daha fazladır. Zira gün, varlık açısından oruç için bir mi'yâr, akledilme açısından da orucun tanımına dâhildir. Vakit ise namaz için sadece zarftır. Dolayısıyla oruçta günün noksanlığının etkisi, namazda vaktin noksanlığının etkisinden daha kuvvetlidir. Bu yüzden noksanlık sebebiyle oruç fâsid olur, namaz ise fâsid olmaz. Fâsid olmayınca da noksanlık noktasında orucun altında olması yönü dikkate alınarak nehyedilen bu vakitlerde başlamakla tazmin edilir. Musannifin burada *lazım olur* ifadesi yerine *tazmin edilir* ifadesini kullanması, başladıktan sonra evlâ olanın namazı yarıda kesip mübah olan vakitte kazâ etmesi olduğuna işaret etmek içindir. Fakat nehyedilen bu vakitlerde kılınan namaz, özündeki noksanlık yönüne nazaran kazâ için elverişli değildir.

1 Mostarî, *Miftâhu'l-Husûl*'de nezrin sahih olmasını *zâhirürrivâye*ye, sahih olmamasını da Hasan b. Ziyâd'ın rivayetine izafe edip her iki görüşün gerekçesini açıkladıktan sonra şöyle demiştir: Bu açıklama ile musannifin "Öyle ki, fukaha şöyle demiştir: Nezirde bulunan kişi, yasaklanan bayram günlerini açıkça belirtip 'Allah için Kurban Bayramı günü oruç tutmam üzerime borçtur.' dese *zâhirürrivaye*ye göre bu nezri sahih değildir." şeklindeki sözünün zayıf olduğu anlaşılır. Çünkü nezrin sahih olmaması, *zâhirürrivaye* değil, Hasan b. Ziyâd'ın rivayetine dayanmaktadır.

وإذا فسد (فلا يلزم بالشروع)؛ لأنّ الشروع فيه شروعٌ في المعصية، وفي إلزامه تقرير للمعصية، (ولا يصلح للقضاء) أيضًا أي: لإسقاط ما ثبت في الذمّة؛ لأنّ ما وجب كاملًا لا يُؤدّى ناقصًا كما سبق.

ولمّا ورد أنّ الصوم في تلك الأيام لمّا كان فاسدًا وجب أن لا يلزم بالنذر أيضًا: **أجاب** بقوله: (وصحّة النذر به) أي: بالصوم فيها (لانفصال المعصية عنه) أي: عن الصوم، فإنه في نفسه طاعة، وإنما المعصية هي الإعراض عن ضيافة الله تعالى، وهي في فعل الصوم، لا في ذكر اسمه وإيجابِه على نفسه، أو نقول: إنّ للصوم جهةَ طاعةٍ وجهةَ معصيةٍ، وانعقاد النذر إنما هو باعتبار الجهة الأولى حتى قالوا: لو صرّح بذكر المنهي عنه فقال «لله عليَّ صومُ يوم النحر» لم يصحّ نذرُه في ظاهر الرواية[1] بخلاف ما لو قال «غدًا» وكان الغد يوم النحر.

(والصلاة في) الأوقات (المنهية) ناقصة أيضًا، لكنّها (دونه) أي: أدنى مرتبةً في النقصان من الصيام في تلك الأيام؛ لأنّ تلبّس الصوم باليوم لكونه معيارًا له وجودًا ومذكورًا[2] في حدّه تعقّلًا أكثرُ من تلبّس الصلاة بالوقت لكونه ظرفًا لها فقط، فتأثير نقصان اليوم في الصوم أشدُّ من تأثير نقصان الوقت في الصلاة، ولذا فسد الصوم لا الصلاة. وإذا لم تفسد (فتُضمن بالشروع) في تلك الأوقات نظرًا إلى جهة دُنُوِّها من الصوم في النقصان، وإنما قال «فتضمن» ولم يقل «فتلزم» إشارةً إلى أنّ الأَوْلَى بعد الشروع أن يقطعها ويقضيها في الوقت المباح، (و) لكنّ الصلاة في تلك الأوقات (لا تصلح له) أي: للقضاء نظرًا إلى جهة نقصانها في نفسها.

---

١ قال الموستاري في مفتاح الحصول بعد أن أضاف صحّة النذر إلى ظاهر الرواية وعدم صحّته إلى رواية الحسن وبيّن وجههما: «وبهذا علم ضعف قول المصنف «حتى قالوا: لو صرّح بذكر المنهي عنه فقال «لله عليَّ صوم يوم النحر» لم يصحّ نذره في ظاهر الرواية»؛ لأنّ عدم صحّة النذر على رواية الحسن دون ظاهر الرواية».

٢ م د: «وجودًا مذكورًا» بدون العطف.

Nehyedilen vakitlerde kılınan namaz, noksanlık açısından nehyedilen günlerde tutulan orucun altında yer alsa da noksanlık noktasında gasbedilen arazide kılınan namazın üstünde yer alır. Çünkü zamandan kaynaklanan noksanlığın aksine -daha önce geçtiği üzere- mekândan kaynaklanan noksanlığın ortadan kalkması mümkündür. Bu yüzden yani gasbedilen arazide kılanan namaz, nehyedilen vakitlerde kılınan namazdan noksanlık konusunda mertebece daha aşağıda yer alınca bu namaz, başlamakla tazmin edilir ve aynı zamanda kazâ için elverişli olur. Çünkü noksanlık, ancak bu noksanlığın aslen veya vasfen emredilen fiilin özüne yönelik olması durumunda kazâya engel teşkil eder. Mekân gibi emrin kapsamına dâhil olmayan şeylerin bulunmaması ise kazâya engel teşkil etmez. Çünkü mekân emredilen fiili ihlal etmez.

Diğer yandan namaz konusunda vakit, kat'î deliller sebebiyle namaz emrine dâhildir. Dolayısıyla namaz hakkında mekândaki noksanlığın aksine vakitteki noksanlık, kazâya engeldir. Mekândaki noksanlık ise engel değildir. Çünkü mekân, emrin kapsamına dâhil değildir. Dolayısıyla mekândaki noksanlık sebebiyle emredilen fiil noksan olmaz ve mekândaki noksanlık kazâya engel olmaz. Bu açıklamalardan usulcülerin "Kâmil olarak vâcip olan, nakıs olarak yerine getirilmez." sözlerinin "Aslen veya vasfen emredilen fiilin özüne yönelik noksanlıkla yerine getirilmez." anlamında olduğu açığa çıkar.

1.4.2.4. Ek: Emir ve Nehyin Zıtları Açısından Sonuçları

Usulcüler, emir ve nehyin zıddı açısından hükmü konusuna değişik şekillerde yer verseler de musannif, emir ve nehiy konularının ardından bunlardan her birinin zıddı konusunda bir hükmünün bulunup bulunmadığı konusunu ele almayı, bir şeyin diğer bir şeye ek yapılması anlamına gelen *teznib*'e benzetti. Çünkü bu konu emir ve nehiy ile ilgili konuları tamamlayan ve onlarla ilgili olan bir konudur.

Bil ki, usulcüler, bir şeyi emretmenin ve bir şeyden nehyetmenin her birinin zıddı açısından bir hükmünün bulunup bulunmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ashabımızın da kabul ettiği doğru olan görüş, genel olarak iki taraftan her birinin, diğerinin zıddını gerektirmesi şeklindeki görüştür. Bu yüzden musannif şöyle dedi:

(و) الصلاة في تلك الأوقات وإن كانت دون الصوم المذكور، لكنّها (فوق ما) أي: الصلاة الكائنة (في) الأرض (المغصوبة) في النقصان؛ لأنّ النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشئ من الزمان. وإذا كانت الصلاة في المغصوبة أدنى ممّا في الأوقات المنهية (فتُضمن) تلك الصلاة (به) أي: ٥ بالشروع في المغصوبة، (وتصلح) أيضًا (له) أي للقضاء؛ لأنّ النقصان إنما يمنع القضاء إذا كان راجعًا إلى نفس المأمور به أصلًا أو وصفًا. وأمّا ما لم يدخل تحت الأمر ففواتُه لا يمنع؛ لأنه لا يُخِلُّ بالمأمور به.

ثم الوقت في الصلاة داخل في الأمر بالدلائل القاطعة،[١] فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها، فإنه لم يدخل تحت الأمر، فلا ينتقص المأمور به بنقصانه، ١٠ فنقصانه لا يمنع القضاءَ، فظهر أنّ معنى قولهم «ما وجب كاملًا لا يُؤدَّى ناقصًا» «لا يُؤدّى[٢] بنقصان راجع إلى نفس المأمور به أصلًا أو وصفًا»».

[المبحث الرابع: حكم الأمر والنهي في ضديهما]

(تذنيب) شبّه تعقيب مباحث الأمر والنهي بالبحث عن أنّ كلًّا منهما هل له حكمٌ في الضدّ أم لا بـ«التذنيب»، وهو جعل الشيء ذُنَابَةً لشيء آخر لكونه تتميمًا لها ١٥ ومتعلّقًا بها وإن أورده القوم بطرق[٣] أخرى.

واعلم أنهم اختلفوا في أنّ كلًّا من الأمر بالشيء والنهي عنه هل لهما حكم في ضدّه أو لا.[٤] والحقّ الذي ذهب إليه أصحابنا رحمهم الله تعالى ثبوتُ الاستلزام من الطرفين في الجملة. ولذا قال:

---

١ م د: القطعية.
٢ ف ر – لا يؤدّى.
٣ م د: بطريق.
٤ ر: أم لا.

Bir şeyi emretmek, emredilen bu şeyin zıddının -eğer bu zıt, emir ile amaçlanan şeyi ortadan kaldırıyorsa- haram kılınmasını gerektirir. Bu durumda ister *hareket* için *hareketsizlik* örneğinde olduğu gibi bu şeyin kendisini ortadan kaldıracak bir zıddı bulunsun isterse *emredilen iman* için *münafıklık*, *yahudilik* ve *hıristiyanlık* gibi her biri bu şeyin kendisini ortadan kaldıracak birden fazla zıddı bulunsun fark etmez. Yine ister "*Hayız halinde kadınlardan uzak durun.*" (Bakara, 2/222) âyetinde olduğu gibi emir ile emredilen şeyin zıddının yasaklanması kastedilmiş olsun, ister "*Sonra akşama kadar orucu tamamlayın.*" (Bakara, 2/187) âyetinden anlaşılan *sürekli el çekme* için *iftar* örneğinde olduğu gibi emir ile emredilen şeyin zıddının yasaklanması kastedilmiş olmasın fark etmez.

Aksi takdirde yani eğer bu zıt, emir ile amaçlanan şeyi ortadan kaldırmıyorsa kerâhettir. Yani bu emrin zıddı açısından sabit olan sonuç, kerâhet olup hurmet değildir. Çünkü kerâhet ile zaruret ortadan kalkmış olur. Mesela Hz. Peygamber'in namazda birinci ve üçüncü rekâttaki ikinci secdeden sonraki ayağa kalkma konusundaki "*Sonra dimdik oluncaya kadar başını kaldır.*" sözündeki *kıyam* emri, oturmanın haram olmasını gerektirmez. Çünkü oturma, emredilen kıyamı ortadan kaldırmaz. Zira zaman tayin edilmemesi sebebiyle oturan kişinin kıyama dönmesi mümkündür. Şayet kıyam, belirli bir zamanda emredilmiş olsaydı, bu zaman zarfında oturmak haram olurdu. Sonuç olarak oturma, kıyamı ortadan kaldırmadığı için kişi, şayet otursa ve ardından kalksa namaz mekruh olur, bozulmaz. Çünkü böyle yapan kişi, vâcibi terk etmemiş sadece geciktirmiştir.

Bir şeyden nehiy ise nehyedilen bu şeyin zıddının -şayet bu zıddın bulunmaması, nehiy ile amaçlanan şeyi ortadan kaldırıyorsa ki, nehiy ile amaçlanan şey, nehyedilen şeyin terk edilmesidir- vâcip olmasını gerektirir. Mesela iddet beklemekte olan kadınla nikâh kıyılmasını nehyetmek, bu süre içinde o kadın ile evlenmekten uzak durmanın vâcip olmasını gerektirir. Çünkü bu kadın ile evlenmekten uzak durmamak, nehiy ile amaçlanan nikâha azmetmenin terkini ortadan kaldırır.

Aksi takdirde yani eğer bu zıddın bulunmaması, nehiy ile amaçlanan şeyi ortadan kaldırmıyorsa bu zıddın, sünnet-i müekkede olması ihtimal dâhilindedir. Zira ihramlı kimsenin, ihramlı bulunduğu sürece dikişli elbise giymesi yasaklanmıştır. Bunun zıddının bulunmaması yani ridâ ve izâr giymemesi, nehiy ile amaçlanan şeyi, yani dikişli elbise giymeyi terk etmeyi ortadan kaldırmaz. Çünkü kişinin hem dikişli elbise hem de ridâ ve izâr giymemesi mümkündür. Dolayısıyla kişinin ridâ ve izâr giymesi, vâcip değil, sünnet olur.

(الأمر بالشيء يستلزم تحريمَ ضدّه) أي: ضدّ ذلك الشيء (إن فوّت) ذلك الضدُّ (المقصودَ به) أي: بالأمر سواء كان له ضدٌّ واحدٌ يُفوِّته كالسكون للحركة، أو أضدادٌ يفوّته كلٌّ منها كالنفاق واليهودية والنصرانية للإيمان المأمور به، وسواء قُصِد بالأمر تحريمُ ضدّ المأمور به كما في قوله تعالى ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة، ٥ ٢/٢٢٢] أَوْ لَا كالإفطار للكفّ الدائم المستفاد من قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة، ٢/١٨٧].

(وإلّا) أي: وإن لم يفوّته (فالكراهةُ) أي: اللازم هو الكراهة دون الحرمة؛ لأنّ الضرورة تندفع بها، كالأمر بالقيام في قوله عليه الصلاة والسلام {ثُمَّ ارْفَعْ رَأْسَكَ حَتَّى تَسْتَوِيَ قَائِمًا[1]}، فإنه لا يستلزم تحريمَ القعود؛ لأنه لا يفوّت القيام المأمور به ١٠ لجواز أن يعود إليه لعدم تعيّن الزمان، حتى لو كان القيام مأمورًا به في زمانٍ بعينه حرم القعود فيه فتُكْرَهُ الصلاة لو قعد فقام ولم تفسد.

(والنهي عنه) أي: عن الشيء يستلزم (وجوبَ ضدّه) أي: ضدّ ذلك الشيء (إن فوّت عدمُه) أي: عدم ذلك الضدّ (المقصودَ به) أي: بالنهي، وهو ترك المنهي عنه[2] كالنهي عن عزم عُقْدة النكاح يقتضي وجوب الكفّ عن التزوّج؛ لأنّ عدم الكفّ ١٥ عن التزوّج يفوّت تركَ العزم.

(وإلّا) أي: وإن لم يفوّت عدمُ ذلك الضدّ المقصودَ بالنهي (فيحتمل) ذلك الضدّ (السنةَ المؤكّدةَ)، فإنّ المُحْرِمَ منهيٌّ عن لُبْسِ المخيط مدّة إحرامه، وعدمُ ضدّه -أعني: عدم لبس الرداء والإزار- ليس بمفوّت للمقصود بالنهي أعني: ترك لبس المخيط لجواز أن لا يلبس المخيط ولا شيئًا من الرداء والإزار، فيكون لبسُ الرداء ٢٠ والإزار سنةً لا واجبًا.

---

[1] ر: قيامًا.
[2] م د - عنه.

Bu zıt, *Tenkîh* sahibinin ve *Menâr* sahibinin[1] kabul ettiği üzere sünnet-i müekkede olmasını gerektirmez.[2] Gerektirmez, çünkü zıddın sünnet olmayıp hurmet ve ibâha yönünün bulunması mümkündür. Zira örneğin zina, nehyedilmiştir. Zinanın zıddı olan livatanın bulunmaması, zinayı terk etmeyi ortadan kaldırmaz. Zira kişinin zina etmemesi ve livata yapmaması mümkündür. Dolayısıyla onların dediği gibi olsa bu durumda livatının sünnet-i müekkede olması gibi bir sonuç çıkar. Hâlbuki livata haramdır. Aynı şekilde zinanın zıddı olan kişinin her gün nikâhlı eşine ve cariyesine yaklaşmasının bulunmaması, zinayı terk etmeyi ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü kişinin zina etmemesi ve her gün eşine ve cariyesine yaklaşmaması mümkündür. Dolayısıyla onların dediği gibi olsa kişinin, her gün eşine ve cariyesine yaklaşması sünnet-i müekkede olur. Hâlbuki bu, mübahtır.

1.4.3. Mutlak ve Sonucu

Hassın kapsamına giren şeylerden biri de mutlaktır. Mutlak ve mukayyedin hâssın kısmı olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Tercih edilen görüş *Tenkîh* sahibi[3] ve diğer muhakkik usulcülerin açıkladığı üzere mutlak ve mukayyedin hâssın kısımlarından olduğudur.

Mutlak, *şümul* ve *tayin* olmaksızın kendi cinsinde yaygın olan lafızdır. *Cinsinde yaygın* olmasının anlamı, hakikatten pek çok hisseye ihtimali olan bir hisse olmasıdır. Buna göre *yaygın* olması kaydıyla marifelerin kısımları, tanım dışında kalır. *Şümul olmaksızın* kaydı ile kastedilen, cinsin tamamını kapsayıp kuşattığına delâlet eden bir şeyin bulunmaması olup bu kayıtla âm, tanım dışında kalır. *Tayin olmaksızın* kaydının anlamı da kastedilenin bir kısmı ile tayin ve tahsis edildiğine delâlet eden bir şeyin bulunmaması olup bu kayıt ile de mukayyed tanım dışında kalır.

---

1 ***Menâr* Sahibi:** Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310). Usul ve fürû alanında müteahhirûn Hanefîlerin önde gelen isimlerindendir. Fıkıh ve fıkıh usûlüne dair önemli eserler kaleme almıştır. Fürû'a dair yazdığı *el-Müstasfâ*, *Şerhu'n-Nâfi'*, *el-Musaffâ*, *Şerhu Manzûmeti'n-Nesefiyye*, *el-Vâfî* ve bunun muhtasarı olan *Kenzü'd-Dekâik* önemli eserlerindendir. Fıkıh usûlüne dair yazdığı *Menâru'l-Envâr* Hanefî fıkıh usûlünde en çok tutulan metin olmuştur. Başta kendisi olmak üzere birçok âlim tarafından şerhedilmiştir. Musannif bu muhtasar usul metni üzerine *el-Münevvir fî Şerhi'l-Menâr* ismiyle biri kısa, *Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr* adıyla diğeri hacimli iki şerh yazmıştır. Ayrıca Ahsikesî'nin *el-Müntehab*'ı üzerine de şerhi bulunmaktadır. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 101-102; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 174-175; Bedir, Murteza, "Nesefî, Ebü'l-Berekât", *DİA*, 32/567-568.

2 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 431-432.

3 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 61.

(ولا يستلزمها) أي: ذلك الضدُّ السنّةَ المؤكّدةَ كما ذهب إليه صاحب **التنقيح**[١] و**المنار**[٢] لجواز أن يكون للضدّ جهةُ حرمةٍ أو إباحةٍ، فإنّ الزنا مثلًا منهي عنه، وعدم اللواطة التي هي ضدّه ليس بمفوّت لترك الزنا لجواز أن لا يَزْنِيَ ولا يَلُوطَ فيلزم ما يلزم، وكذا عدم قربان المنكوحة أو الجارية كل يوم الذي هو ضدّ الزنا ليس بمفوّت لتركه لجواز أن لا يزنيَ ولا يقربَ كل يوم فيلزم أن يكون القربانُ كل يوم سنةً مؤكّدةً وهو مباحٌ.

[القسم الثالث من الخاص: المطلق وحكمه]

(ومنه) أي: من الخاصّ (المطلق). اختلف في كون المطلق والمقيّد قسمًا من الخاصّ، والمختار أنهما قسمان منه كما صرّح به صاحب **التنقيح**[٣] وغيره من المحققين.

(وهو الشائع في جنسه) بمعنى أنه حِصَّةٌ من الحقيقة محتملةٌ لحِصَص كثيرة، فخرج به أقسام المعارف (بلا شمول) أي: ملتبسًا بانتفاء ما يدل على الشمول والإحاطة، فخرج به العامّ (ولا تعيينٍ) أي: ملتبسًا أيضًا بانتفاء ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد،[٤] فخرج به المقيّد.

---

١ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ١/٤٣١-٤٣٢.
٢ صاحب المنار: هو أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت.٧١٠هـ/١٣١٠م). كان أحد أعلام الحنفية من المتأخرين في الأصول والفروع في زمانه، وله مصنفات جليلة في الفقه وأصول الفقه، ومن أهمها في الفروع «المستصفى» (شرح النافع) و«المصفى» شرح منظومة النسفية و«الوافي» و«كنز الدقائق» وهو مختصر «الوافي» وعليه شروح كثيرة، وفي الأصول «منار الأنوار»، وهو من المتون المعتبرة في أصول الفقه عند الحنفية، حاز موقفًا هامًّا بين العلماء، وهو أكثر شروحًا من بين كتب أصول الفقه الحنفي، وله شرحان للمصنف مختصرًا ومطولًا، سمّى المختصر «المنوّر في شرح المنار» وسمّى المطول «كشف الأسرار في شرح منار الأنوار» وهو المسمّى بـ«الكشف الصغير» في كتب الأصول، وله أيضًا «شرح المنتخب في أصول المذهب» للأخسيكثي. انظر: ١/٢٧٠. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١٠١-١٠٢؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا، ١٧٤-١٧٥.
٣ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ١/٦١.
٤ ف ر: بنقص المواد.

1.4.4. Mukayyed ve Sonucu

Hassın kapsamına giren şeylerden bir diğeri de mukayyeddir. **Mukayyed**, mutlakta belirtilen anlamdaki yaygınlıktan herhangi bir şekilde çıkan lafızdır. Mesela *mümin köle* ifadesi böyledir. Bu ifade mümin kölelerde şâyi olsa da mümin köleyi, mümin olan ve olmayan tüm köleler hakkında şâyi olmaktan çıkarmıştır.

Bu ikisinin yani mutlak ve mukayyedin sonucu, bulundukları hal üzere câri olmalarıdır. Yani mutlak mutlaklığı üzere, mukayyed de kayıtlanmışlığı üzere câridir.

1.4.4.1. Mutlakın Mukayyede Hamli

Bil ki, mutlak ve mukayyed, hükmü açıklamak için geldiklerinde hüküm ya ikisinde farklıdır ya da aynıdır.

1) Hüküm, her ikisinde de farklı ve iki hükümden biri diğerinin kayıtlanmasını gerektirmiyorsa mutlak mutlaklığı, mukayyed de mukayyedliği üzere alınır. Mesela "Bir adamı doyur." ve "Çıplak bir adamı giydir." sözleri böyledir. "Bir köle azat et." ve "Kâfir bir köle azat etme." sözlerinde olduğu gibi ikisinden biri, diğerinin ya doğrudan ya da "Benim adıma bir köle azat et." ve "Beni kâfir bir köleye malik kılma." sözlerinde olduğu gibi bir vasıta ile kayıtlanmasını gerektiriyorsa mutlak mukayyede hamledilir. Zira bu durumda kâfir bir kölenin temlikinin nefyedilmesi, onun azat edilmemesini gerektirir. Bu gerektirme ise emreden adına azadın vâcip kılınmasının kölenin mümin olması ile kayıtlanmasını gerektirir. İşte musannifin "Birinin, diğerinin takyidini gerektirmesi durumu hariç hükmün farklı olması durumunda birinci yani mutlak, ikinciye yani mukayyede hamledilmez." sözünün anlamı budur.

2) Hüküm aynı ise bu durumda olay ya farklıdır ya da aynıdır.

a) Yemin keffareti ve hataen adam öldürme keffaretinde olduğu gibi hüküm aynı, olay farklı ise Şâfiî'nin aksine bize göre mutlak mukayyede hamledilmez.

b) Olay her ikisinde de aynı ise bu durumda ıtlak ve takyid ya sebep veya şart gibi bir şeyde olur ya da hükümde olur.

Birinci durum söz konusu ise Şâfiî'nin aksine mutlak mukayyede hamledilmez. Mesela sadaka-i fıtır konusunda iki hadisin birinde mutlak olarak, diğerinde ise *müslüman olması* kaydıyla gelen *baş* sebebiyle bir sa' buğdayın vâcip olması böyledir.

[القسم الرابع من الخاص: المقيد وحكمه]

(و) منه (المقيّد، وهو الخارج عن الشيوع) بالمعنى المذكور (بوجه مّا) كـ«رقبة مؤمنة»، أخرجت عن شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وإن كانت شائعةً في الرقبات المؤمنات.

٥ (وحكمهما) أي: المطلق والمقيّد (أن يجريا على حالهما)، المطلق على إطلاقه، والمقيّد على تقييده.

[حمل المطلق على المقيد]

اعلم أنهما إذا وَرَدَا لبيان الحكم فإمّا أن يختلف الحكم أو يتّحد:

فإن اختلف: فإن لم يكن أحد الحكمين موجِبًا لتقييد الآخر **أجري** المطلقُ على إطلاقه، والمقيّدُ على تقييده مثل «أطعمْ رجلًا» و«اكْسُ رجلًا عاريًا». **وإن كان** أحدهما موجِبًا لتقييد الآخر بالذات نحو «أعتقْ رقبةً» و«لا تعتقْ رقبةً كافرةً» أو بالواسطة مثل[1] «أعتقْ عنّي رقبةً» و«لا تملّكْنِي رقبةً كافرةً»، فإنّ نفي تمليك الكافرة يستلزم نفيَ إعتاقها عنه، وهذا يوجب تقييدَ إيجاب الإعتاق عنه بالمؤمنة: **حُمِل** المطلق على المقيّد. وهذا معنى قوله (ولا يحمل الأوّل) يعني: المطلق (على الثاني) يعني: المقيّد (عند اختلاف الحكم إلّا في صورة الاستلزام).

وإن اتّحد: فإمّا أن تختلف الحادثة أو تتّحد:

فإن اختلفت ككفّارة اليمين والقتل فلا حَمْلَ خلافًا للشافعي.

وإن اتحدت فإمّا أن يكون الإطلاق والتقييد في السبب ونحوه أو في الحكم:[2]

فإن كان الأوّل فلا حمل خلافًا له كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقًا في أحد الحديثين، ومقيّدًا بالإسلام في الآخر.

---

١ ر: «نحو» بدل «مثل».
٢ ف: في حكم.

İkinci durum söz konusu ise ittifakla mutlak mukayyede hamledilir. Mesela yemin keffareti ile ilgili âyette kurrânın genelinin kırâati, keffaretin mutlak olarak üç gün oruç olduğu, İbn Mesûd'un kırâati ise peşpeşe üç gün oruç olduğu şeklindedir. Bu durumda mutlak mukayyede hamledilir. Çünkü mutlakın, emredilene uygun olması sebebiyle keffaretin yerine getirilmesi için tutulacak orucun peşpeşe olmaksızın yeterli olmasını gerektirmesi, mukayyedin ise emredilene aykırı olması sebebiyle yeterli olmamasını gerektirmesinin zorunlu sonucu olarak ikisinin arasını birleştirmek imkânsızdır.

İşte musannifin "Olayın aynı olması ve ıtlak ve takyidin sebepte değil, hükümde olması durumu hariç, hükmün aynı olması durumunda da birinci, ikinciye hamledilmez." sözünün anlamı budur. Musannif, burada hükmü *müspet olmak* ile kayıtlamamıştır. Çünkü nefiyden sonra gelen nekire, mutlak değil, âm bir lafızdır. Marife ise zaten mutlak değildir.

Şâfiî ise hükmün aynı olması durumunda olay ister farklı olsun ister olmasın, ıtlak ve takyid ister sebepte olsun ister hükümde olsun, mutlak surette mutlakı mukayyede hamletmiştir. Çünkü kaydı nâtık olan mukayyed, kayıttan sâkit olan mutlakdan evlâdır.

Şâfiî'nin bu görüşüne cevap olarak deriz ki, bu yani nâtık oluş sebebiyle tercih, çatışma durumunda söz konusu olur. Itlak ve takyidin sebepte değil, hükümde olmasıyla birlikte hükmün ve olayın aynı olması durumu hariç, bir çatışma bulunmamaktadır. Zira istisna edilen bu durumun dışındaki diğer durumlarda ikisi ile ayrı ayrı amel etme imkânı mevcuttur. Çünkü şu nokta kesindir ki, mesela Şâri' "Öldürme keffaretinde mümin bir köle azat edilmesini vâcip kıldım.", "Yemin keffaretinde de nasıl olursa olsun bir köle azat edilmesini vâcip kıldım." dese bu iki söz teâruz etmiş olmaz.

2. Âm Lafız ve İlgili Konular

2.1. Âm Lafzın Tanımı

Musannif, hâs ile ilgili konuları bitirdikten sonra şöyle diyerek âm konusuna başladı. **Âm**, sınırlı olmayan müsemmaları kapsayan lafızdır. Musannif, *lafız* kaydı ile *mâna*yı dışarıda bırakmıştır. Çünkü her ne kadar meşâyıhımızdan bazısı[1] yağmur, bolluk ve bereketin farklı yer ve yöreleri kapsadığında hakikat olarak umum vasfıyla nitelendirilmesinde olduğu gibi farklı mahallerde bulunması açısından *anlam*ın da âm olarak nitelendilirildiğini kabul etse de doğru olan görüş umumun, lafzın arazlarından olduğudur.

1 Musannifin işaret ettiği kişi, Cessâs'tır.

وإن كان الثاني يُحمل المطلق على المقيّد بالاتفاق كقراءة العامّة ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة، ٢/١٩٦] وقراءةِ ابن مسعود ﴿ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ﴾ لامتناع الجمع بينهما ضرورة أنّ المطلق يوجب إجزاءَ غير المتتابع لموافقة المأمور به، والمقيّدَ يوجب عدمَ إجزائه لمخالفة[1] المأمور به.

٥ وهذا معنى قوله: (و) لا يحمل الأوّل على الثاني (عند اتحاده) أي: الحكم (إلّا إذا اتحدت الحادثةُ وكانا) أي: الإطلاق والتقييد (في الحكم) دون السبب. وإنما لم يقيّد الحكم بكونه مُثْبَتًا؛ لأنّ النكرة في سياق النفي عامٌّ لا مطلقٌ، والمعرفةُ ليست بمطلق.[2]

(الشافعي: يحمل) المطلق على المقيّد (في اتحاده) أي: في صورة اتحاد الحكم (مطلقًا) أي: سواء اختلفت الحادثة أو لا، وسواء كانا في السبب أو في الحكم؛ (لأنّ ١٠ الناطق) بالقيد الذي هو المقيّد (أولى من الساكت) عن القيد الذي هو المطلق.

(قلنا) في جوابه: (ذاك) أي: الترجيح بالناطقية (عند التعارض)، ولا تعارض إلّا في اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما في الحكم دون السبب لإمكان العمل بهما في غيره للقطع بأنّ الشارع مثلًا لو قال «أوجبتُ في كفّارة القتل إعتاقَ رقبة مؤمنة وفي كفّارة اليمين إعتاقَ رقبة كيف كانت» لم يكن الكلامان متعارضين.

١٥ [القسم الثاني: العام وما يتعلق به من المباحث]

[المبحث الأول: تعريف العام]

ثم لمّا فرغ عن مباحث الخاصّ شرع في العامّ فقال: (وأمّا العامّ فلفظٌ) احترز به عن المعنى؛ لأنّ الصحيح أنّ العموم من عوارض اللفظ وإن ذهب بعض مشايخنا[3] إلى أنّ المعنى أيضًا يتّصف به باعتبار وجوده في محالّ مختلفة ٢٠ كمعنى «المطر» أو «الخِصْب» يوصف بالعموم حقيقةً إذا شمل الأمكنة والبلاد

[1] د: لمخالفته.
[2] ر: بمطلقة.
[3] المراد ببعض المشايخ هو الجصاص.

Müsemmaları kapsayan kaydı ile özel isim, cins isim, tesniye ve cem-i münekker tanım dışında kalır. *Sınırlı olmayan* kaydı, lafızda müsemmanın sınırlı olduğuna delâlet eden bir şeyin bulunmadığı anlamındadır. Buna göre *es-semâvât* gibi başında lâm-ı tarif bulunan çoğul lafızlar, tanım dışında kalmaz; sayı isimleri ve ahd anlamı taşıyan çoğul lafızlar ise tanım dışında kalır ve dolayısıyla tanım, tanımlanana uygun düşer.

2.2. Âm Lafzın Sonucu

Âmmın sonucu, kapsadığı şeyler konusunda kat'î olarak hükmü gerektirmesidir. Âm olması açısından âmmın sonucu konusunda ihtilaf edilmiştir:

Eş'arîlere göre âmmın sonucu, umum ya da husus delili bulununcaya kadar duraksamaktır (tevakkuf). Belhî[1] ve Cübbâî'ye göre âmmın hükmü, cins isimde bire delâletinin, çoğul isimde üç gibi hususa delâletinin kesin olması, bunun üzerindekilerde ise duraksamaktır.

Âlimlerin cumhuruna göre âmmın sonucu, fakihlerin ve kelamcıların cumhuruna göre kapsadığı fertlerin tamamında hükmü zannî olarak sabit kılmasıdır. Şâfiî'nin kabul ettiği ve Hanefîlerden Semerkant meşâyıhının tercih ettiği görüş de budur. Şöyle ki bunlara göre âm, umuma inanmanın değil, umum ile amelin vâcip olmasını gerektirir ve Kitab'ın âm ifadeleri, ilkten haber-i vahid ve kıyas ile tahsis edilebilir.[2]

Hanefîlerden Irak meşâyıhına ve müteahhirînin geneline göre ise âmmın delâleti kat'îdir. Çünkü dili bilenler kat'î hükümler konusunda umum ifadeleri hüccet olarak kullanmıştır. Mesela İbn Mes'ûd şöyle demiştir: "Kocası ölen hamile kadın, iki süreden en uzun olanı ile değil, doğurmak suretiyle iddet bekler."

---

1 **Belhî:** Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931). Bağdat Mu'tezile kelamcılarının önde gelen isimlerinden biri olup Ka'biyye taifesinin reisidir. Amelde ise Hanefî olarak bilinmektedir. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III, 45; Bebek, Adil, "Kâ'bî", *DİA*, 24/27.

2 Teftâzânî'nin *et-Telvîh*'te (I, 69) ve musannifin de burada ondan iktibasla Semerkant meşâyıhına nispet ettiği görüş, Semerkant meşâyıhının âmmın delâletini zannî kabul etmelerine uygun olmakla birlikte Semerkant meşâyıhının haber-i vâhid ve kıyasla umumun tahsisi konusundaki görüşleri net değildir. Zira Semerkandî, haber-i vâhidle Kitab'ın umumunun tahsisi konusunda şöyle demektedir: "Semerkand meşâyıhının görüşüne göre tahsisin câiz olduğu söylense bunda bir sakınca yoktur. Daha sahih olan görüş ise câiz olmamasıdır. Çünkü haber-i vahiddeki ihtimal, âmdaki ihtimalin fevkindedir." Bk. s. 323. Kıyasla umumun tahsisi konusunda ise şöyle demektedir: "Semerkant meşâyıhına gelince onların bunu câiz görüp görmedikleri konusunda açık bir ifade aktarılmış değildir. Kabul ettikleri asla göre câizdir denilmesi uzak bir ihtimal değildir. Fakat âm olan nasta ihtimal bulunsa da onlara göre de daha doğru olan bunun câiz olmadığıdır. Çünkü kıyastaki ihtimal daha fazladır. İhtimalin farklı mertebeleri olup bir kısmı diğerinin üstündedir. Haber-i vâhidde ihtimal yok mudur? Bununla birlikte belirttiğimiz sebepten dolayı kıyasa mukaddemdir. Bu da öyledir." Bk. *Mîzânü'l-Usûl*, 321.

(يستغرق مسمّياتٍ) خرج به العَلَمُ واسمُ الجنس والتثنيةُ والجمعُ المنكّر (غيرَ محصورة) أي: لم يوجد في اللفظ ما يدل على الحصر، فلا يخرج نحو «السموات» ويخرج أسماءُ العدد والجمعُ المعهودُ، فانطبق الحدّ على المحدود.

[المبحث الثاني: حكم العام]

(وحكمه: إيجاب الحكم فيما يتناوله) اختلف في حكم العامّ من حيث هو عامّ:

فعند الأشاعرة التوقّفُ حتى يقوم دليل عموم أو خصوص، وعند البلخي[1] والجبّائي الجزمُ بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثةِ في الجمع والتوقّفُ فيما فوق ذلك.

وعند جمهور العلماء إثباتُ الحكم في جميع ما يتناوله ظنًّا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين، وهو مذهبُ الشافعي والمختارُ عند مشايخ سمرقند،[2] حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصحّ تخصيص العامّ من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداءً.

و(قطعًا) عند مشايخ العراق وعامّة المتأخرين (لاحتجاج أهل اللسان) بالعمومات في أحكام قطعيّة كقول ابن مسعود رضي الله عنه «إنّ الحامل المتوفّى عنها زوجها تعتدّ بوضع الحمل، لا بأبعد الأجلين؛

---

١ البلخي: هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي (ت. ٣١٩هـ/٩٣١م)، كان من أعلام متكلمي المعتزلة البغداديين، ورئيس طائفة من المعتزلة يقال لهم «الكعبية»، حنفي المذهب في الفروع. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٤٥/٣.

٢ نسب التفتازاني والمصنف إلى مشايخ سمرقند أنه يصح تخصيص العامّ من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء، ولكن هذا ليس بصريح مع أنهم قالوا بأن دلالة العامّ على جميع ما يتناوله ظنيًّا حيث قال السمرقندي في تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد: «وعلى قول مشايخ سمرقند إن قيل إنه يجوز فلا بأس، والأصحّ أنه لا يجوز؛ لأنّ الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام، والله أعلم». انظر: ميزان الأصول، ٣٢٣. وقال في تخصيص عموم الكتاب بالقياس: «وأمّا مشايخ سمرقند فلم يرو عنهم نصًّا أنهم يجوّزون أم لا، فلو قيل بالجواز على أصلهم لا يبعد، ولكنّ الأصحّ عندهم أنه لا يجوز وإن كان في النصّ العام احتمال؛ لأنّ الاحتمال في القياس أكثر، والاحتمال على مراتب بعضه فوق بعض، أليس أنّ خبر الواحد محتمل وهو مقدّم على القياس لما ذكرنا فكذا هذا». انظر: ميزان الأصول، ٣٢١.

Çünkü Talak suresi, Bakara suresinden sonra inmiş olup umumu ile birincinin hususî olan hükmünü bir açıdan da olsa neshetmiştir. Osman da[1] iki kızkardeşle milk-i yemin suretiyle cinsel ilişkinin haramlığı konusunda şöyle demiştir: "Bu ikisini bir âyet helal (Mü'minûn, 23/6) başka bir âyet de haram kılmış (Nisâ, 4/23) olup haram kılan geçerlidir." Ebû Bekir ise Hz. Peygamber'den "*İmamlar Kureyş'tendir.*" ve "*Biz, peygamberler topluluğu miras bırakmayız.*" sözlerini nakletmiştir. Bunun örnekleri sayılamayacak kadar çoktur.

Bu ve benzeri örneklerde âmmın hükmü kat'î olarak gerektirmesinin karineler vasıtasıyla anlaşıldığı söylenemez. Çünkü bu kapının açılması, anlaşılmasının karineler vasıtasıyla mümkün olması sebebiyle lafız için hiçbir zâhir anlamın sabit olmaması gibi bir sonuca götürür. Bunları nakledenler, lafzı koyanın bunu açıkça belirttiğini nakletmemişler, aksine pek çok şeyi, lafızların kullanım yerlerini araştırmakla anlamışlardır.[2]

Buna göre âm, zannî bir delil ile tahsis edilemez. Bu, âmmın âm olması açısından kat'î olmasına dayandırılan bir meseledir. Buna göre âm, kat'î olduğunda ister kıyas olsun ister haber-i vâhid olsun zannî bir delil ile tahsis edilemez. Çünkü bize göre tahsis eden delil, âmmın hükmünü değiştirmektedir. Kat'î olanı değişterecek olan ise zannî olamaz. Bu yüzden tahsis delilinin âmma bitişik olmasını şart koştuk. Bu, âmmın ilkten kat'î bir delil ile tahsis edilmemesi durumunda geçerlidir. İlkten kat'î bir delil ile tahsis edildiğinde ise artık âmmın zannî bir delille tahsisi câiz olur ve bu durumda tahsis eden delilin âmma bitişik olması da gerekmez. Buna ilişkin açıklamanın tamamı biraz sonra gelecektir.

Şâfiî ise ister müstakil bir söz ile olsun ister müstakil bir söz ile olmasın tahsisin yani âmmın kapsadığı şeylerin bir kısmına hasredilmesinin ihtimal dâhilinde olduğunu söylemiştir. Çünkü tahsis, âmda yaygın olan bir durumdur. Şu anlamdaki, "*Allah her şeyi bilendir.*" (Enfâl, 8/75) âyetinde olduğu gibi karinelerin yardımıyla çok az durum hariç âm, çoğunlukla tahsisten hâlî olmaz. Öyle ki "Hiçbir âm yoktur ki, bir kısmı tahsis edilmiş olmasın." sözümüz darb-ı mesel haline gelmiştir.

---

1 Mostârî *Miftâhu'l-Husûl*'de şöyle demektedir: … Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere musannifin "Haram kılan ağır basar." sözüyle birlikte "ve Osman'ın şu sözü" sözü bir yanılgı olup bunun kaynağı Kââni'nin şu sözüdür: "Bu istidlâl konusunda Osman da ona muvafat etmiştir." Doğru olan "ve Ali'nin şu sözü" demesiydi.

2 Bu itiraz ve cevap için bk. Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, II, 592; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 71.

لأنّ سورة النساء القُصْرَى نزلت بعد الطُولَى، فنسخت بعمومها خصوصَ الأولى وإن كان من وجه»، وقولِ عثمان[1] رضي الله عنه في تحريم الأختين وطئًا بملك اليمين «أحلّتهما آيةٌ وحرّمتهما آيةٌ[2] والمحرِّمُ راجحٌ»، ونقلِ أبي بكر رضي الله عنه قولَه عليه الصلاة والسلام {الْأَئِمَّةُ مَنْ قُرَيْشٍ} و{نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا ٥ نُورَثُ}، وأمثال ذلك أكثر من أن يحصى.

لا يقال: فُهِم ذلك بالقرائن؛ لأنّ فتْحَ هذا الباب يُؤدّي إلى أن لا يثبت للفظٍ مفهومٌ ظاهرٌ لجواز أن يُفهم بالقرائن، فإنّ الناقلين لم ينقلوا نصّ الواضع؛ بل أخذوا الأكثر من تتبّع موارد الاستعمال.

(فلا يخصّ) تفريعٌ على كون العامّ من حيث هو عامّ قطعيًّا أي: إذا كان العامّ ١٠ قطعيًّا لا يخصّ (بالظني) سواء كان قياسًا أو خبرَ واحد؛ لأنّ المخصِّص عندنا مغيّرٌ لحكم العامّ، ومغيِّرُ القطعي لا يكون ظنيًّا، ولهذا شرطنا اتّصالَه بالعامّ، هذا إذا لم يُخصَّص ابتداءً بالقطعي. وأمّا إذا خصِّص به فيجوز تخصيصه بالظني، ولا يجب اتّصاله به، وسيجيئ تمام تحقيقه إن شاء الله تعالى.

قال (الشافعي: التخصيص) يعني: قصر العامّ على بعض متناوَلاته سواء ١٥ كان بكلام مستقلّ أو لا (محتمَل)؛ لأنه شائع في العامّ بمعنى أنه لا يخلو عن التخصيص إلّا قليلًا بمعونة القرائن كقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال، ٨/٧٥] حتى صار قولنا «ما من عامّ إلّا وقد خُصّ منه البعض» بمنزلة المثل،

---

١ قال الموستاري في مفتاح الحصول: «... ومن هذا تبيّن أنّ قول المصنف «وقول عثمان» مع قوله «والمحرّم راجحٌ» غلطٌ منشأه قول القاءاني: «ووافقه عثمان رضي الله عنه في هذا الاستدلال». فالصواب أن يقول «وقول عليّ رضي الله عنه».

٢ ر: آية أخرى.

Dolayısıyla âmdaki bu tahsisin yaygınlığına bağlı olarak görünüşte tahsis eden bir delilden uzak olan âmmın, bazı fertlerine hasredilmiş olması ihtimal dâhilindedir. Bu ihtimalin bulunması ise sizin iddia ettiğiniz kat'îliği ortadan kaldırır, dolayısıyla âm zannî olduğu için ilkten zannî bir delille 5 tahsis edilir. Çünkü biraz sonra geleceği üzere ona göre tahsis, değiştirme değil, tefsirdir. Bu yüzden tahsis eden delilin mutlak olarak âmdan sonra gelmesini câiz görmüştür.

Buna cevap olarak *deriz ki,* âmmın tahsise ihtimalinin bulunması, sırf bir ihtimalden ibaret olup delilden kaynaklanmamaktadır. Yani bu ihtimal bir 10 delile dayanmamaktadır. Dolayısıyla burada kastedilen anlamdaki kat'îliği ortadan kaldırmaz. Çünkü belirtilen anlamda tahsisin çok olması, tahsis edici bir delilin bitişmediği bir âmda hükmün bazı müsemmalarına hasredilmesi için delil olmaya elverişli değildir.

2.3. Âm ve Hâs Arasında Teâruz

15 İkisi yani âm ve hâs hüküm bakımından farklı olduğunda aralarında teâruz meydana gelir. Bu, bize göre kat'î olarak, Şâfiî'ye göre zannî olarak âmmın hükmünü gerektirmesine dayandırılan bir meseledir. Buna göre hâs, âmmın hükmüne aykırı bir hüküm ifade ettiğinde Şâfiî'nin aksine bize göre, ikisinin de kat'î olması sebebiyle aralarında çatışma sabit olur. Şâfiî'ye göre 20 ise çatışma sabit olmaz, çünkü daha önce geçtiği üzere zannî olan âm, kat'î olan hâs ile çatışmaz.

Bu durumda tarihleri biliniyorsa eğer ikisi de Kitap'tan ise iniş zamanı olarak ya da ikisi de hadisten ise vürûd zamanı olarak hâs, âmma bitişik olduğunda hâs, âmmı tahsis eder. Eğer hâs, âmdan sonra gelmiş ise ister 25 aralarında tam girişimlilik olsun ister eksik girişimlilik olsun kapsadıkları ölçüde hâs, âmmı nesheder.

Birincinin (tam girişimliliğin) örneği, Allah Teâlâ'nın "*Allah bey'i helal kıldı, ribayı haram kıldı.*" (Bakara, 2/275) sözüdür.

İkincisinin (eksik girişimliliğin) örneği ise İbn Me'sûd'un görüşüne göre, 30 Allah Teâlâ'nın "*sizden ölüp geriye eşler bırakanlar*" (Bakara 2/234) sözü ile "*hamile olanların iddeti*" (Talâk 65/4) sözüdür. Çünkü "*hamile olanların iddeti*" âyeti, "*sizden ölüp geriye eşler bırakanlar*" âyetinden sonra inmiş olup kocası ölen hamile kadın hakkında bunu neshetmiştir.

فالعامّ العاري عن المُخصِّص ظاهرًا يحتمل أن يكون مقصورًا على البعض بناءً على شيوع ذلك التخصيص، (وهو) أي: الاحتمال (ينافي القطعَ) الذي ادّعيتموه، (فيخصّ) العامّ لكونه ظنيًّا (به) أي: بالظني (ابتداءً)؛ لأنّ التخصيص عنده تفسيرٌ، لا تغييرٌ كما سيأتي، ولهذا جوّز تراخيه مطلقًا.

٥ (قلنا) في جوابه: احتمالُ العامّ للتخصيص احتمالٌ (غير ناشئ عن الدليل) أي: ليس بمستنِد إليه، فلا ينافي القطعَ بالمعنى المراد ههنا، فإنّ كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح أن يكون دليلًا على اقتصار الحكم على بعض المسمَّيات في عامّ لم يقارنه مخصِّصٌ.

[المبحث الثالث: التعارض بين العام والخاص]

١٠ (فإذا اختلفا) تفريعٌ على إيجابه الحكمَ قطعًا عندنا وظنًّا عند الشافعي أي: إذا أفاد الخاصّ حكمًا مخالفًا لحكم العامّ (تعارضا) أي: يثبت بينهما حكمُ المعارضة عندنا لكونهما قطعيّين خلافًا للشافعي؛ لأنّ العامّ الظني لا يعارض الخاصَّ القطعيَّ كما سبق.

(فإن علم التاريخُ يخصّصه) أي: الخاصُّ العامَّ (إن قارنه) في النزول إن كانا من ١٥ الكتاب أو الورودِ إن كانا من الحديث (وينسخه) أي: الخاصُّ العامَّ (في قدر ما تناولاه[1] إن تراخى) الخاصُّ سواء كان بينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلقٌ أو من وجهٍ.

الأوّل: نحو قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ الآية [البقرة، ٢/٢٧٥].

والثاني: نحو قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾ الآية [البقرة، ٢/٢٣٤] وقولِه تعالى ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ﴾ الآية [الطلاق، ٦٥/٤] على رأي ابن مسعود رضي ٢٠ الله عنه، فإنّ قوله ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾ متراخٍ عن قوله ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾ فيكون ناسخًا له في حقّ الحامل المتوفّى عنها وزجُها.

---

[1] ر: يتناولاه.

Bu âyetin önceki âyeti tahsis etmeyip neshetmesinin sonucu şudur: Bu takdirde bir kısmı neshedilen âm, kalan kısım hakkında kat'î olup, bir kısmı tahsis edilmiş âm gibi olmaz. Çünkü bir kısmı tahsis edilmiş olan âm, kalan kısım hakkında zannî hale gelir. Nitekim biraz ileride bu konu gelecektir.

Tahsisde hâssın, âmma bitişik olması, nesihte ise sonra gelmiş olması şart koşulmuştur. Çünkü *muhassıs* âmda değişiklik yapmak suretiyle işlev görmekte olup değiştiren şeyin bitişik olması gerekir. Nâsih ise kaldırmak ve yerine başka şey koymak suretiyle işlev görmekte olup kaldıran şeyin ayrı ve sonra gelmiş olması gerekir.

Bunun açıklaması şudur: Tahsis, âmmın görünüşte kapsadığı fertlerin hükme dâhil olmadığının açıklanmasıdır. Dolayısıyla tahsis delilinin bitişik olması gerekir. Çünkü tahsis delili, zaman bakımından âmdan sonra gelecek olsa, âmmın kapsamına dâhil olmayan bu fertler, hükme dâhil olur ve bundan sonra da bunların hükme dâhil olmadığının açıklanmasının bir anlamı kalmaz. Nesih ise şu ana kadar hükme dâhil olan fertlerin daha sonra çıktığının açıklanmasıdır. Dolayısıyla fertlerin önce hükme dâhil olup sonra çıkması için nâsihin mensuhtan sonra gelmesi gerekir.

Denirse ki, bundan, kıyas ve haber-i vâhidden her birinin, Kitab'ın tahsis edilmiş âm ifadelerini tahsis etmesinin câiz olmaması gibi bir sonuç çıkar. Çünkü bu ikisinden her birinin, Kitab'ın tahsis edilmiş ifadelerinden sonra geldiği kesin olarak bilinmektedir. Bunun câiz olduğu ise biraz sonra gelecektir.

Deriz ki, bitişik olma, mutlak muhassısta şart koşulmamıştır. Aksine bitişik olma, âmda değişiklik yapan muhassısta şart koşulmuştur[1] ki, bu da ilk muhassıstır. Zira meşâyıhın ifadelerinden anlaşılan, ilk muhassıstan sonraki tahsis, değiştirme değil, tefsirdir.[2]

Şemsüleimme Serahsî şöyle demiştir: "Sonra âlimler, umum konusunda tahsis delilinin ertelenmesinin cevazı hususunda ihtilaf etmiştir. Bizim âlimlerimiz şöyle demiştir: Tahsis delili, âmma bitişik olduğunda beyân, sonra geldiğinde ise beyân değil, nesih olur. Şâfiî ise ister umuma bitişik ister ayrı olsun beyân olduğunu söylemiştir. Bu ihtilaf, bizim kabul ettiğimiz şu asla dayanmaktadır: Bize göre mutlak âm, kapsadığı şeyler hakkında hâs gibi kat'î olarak hükmü gerektirir. Şâfiî'ye göre ise tıpkı husus kastedildiği delil ile sabit olan âm gibi husus ihtimali olmak üzere hükmü gerektirir.

---

1 **Minhuvât:** Meşâyıhımız tahsisi mutlak olarak beyân-ı tağyîrin bir kısmı saymamış olması bunu destekleyen hususlardan biridir.

2 **Minhuvât:** Hatta Pezdevî'nin sözünü şerh eden şarihler ve diğerleri şöyle demiştir: Âm, bitişik müstakil bir delille tahsis edildiğinde bundan sonra gelen bir delille tahsisi câizdir. Hüccet olarak bu onlara yeter.

وفائدة كونه[1] ناسخًا لا مخصِّصًا أنّ العامّ حينئذ يكون قطعيًّا في الباقي، لا كالعامّ المخصوص منه البعضُ، فإنه ظني في الباقي، كما سيأتي.

وإنما اشترط في التخصيص المقارنةُ، وفي النسخ التراخي؛ لأنّ **عملَ المخصِّص** بطريق التغيير والدفع، والمغيِّرُ الدافعُ يجب أن يكون موصولًا، **وعملَ الناسخ** بطريق ٥ التبديل والرفع، والمبدِّلُ الرافعُ يجب أن يكون متراخيًا.

توضيحه: أنّ **التخصيصَ** بيان أنّ الأفراد التي تناولها العامّ ظاهرًا غيرُ داخلة في الحكم فوجب اتصال المخصِّص؛ إذ لو تراخي لدخل تلك الأفراد في الحكم، فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم، **والنسخَ** بيان أنّ الأفراد الداخلة في الحكم أيضًا إلى الآن خرجت عنه من بعدُ، فوجب التراخي لتدخل في الحكم ثم تخرج.

١٠ **فإن قيل**: يلزم من هذا أن لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعامّ المخصوص من الكتاب للقطع بتراخيه عنه، وسيأتي جوازه؛

قلنا: لم يُشترط الاتصالُ في مطلق المخصِّص؛ بل في المخصِّص المغيِّر،[2] وهو ليس إلّا المخصِّص الأوّلُ، فإنّ المفهوم من كلام المشايخ أنّ ما بعده تفسيرٌ لا تغييرٌ.[3]

قال الإمام شمس الأئمة السرخسي: «ثم اختلف العلماء في جواز تأخير دليل ١٥ الخصوص في العموم، فقال علماؤنا: دليل الخصوص إذا اقترن بالعموم يكون بيانًا، وإذا تأخّر لم يكن بيانًا؛ بل يكون نسخًا. وقال الشافعي: يكون بيانًا سواء كان متصلًا بالعموم أو منفصلًا عنه. وإنما يبتني هذا الخلاف على الأصل الذي قلنا: إنّ مطلق العامّ عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعًا كالخاصّ، وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العامّ الذي ثبت خصوصه بالدليل،

---

١ ر: كونها.
٢ وفي هامش م: وممّا يؤيّد هذا أنّ مشايخنا رحمهم الله تعالى لم يعدّوا التخصيص مطلقًا قسمًا من بيان التغيير، «منه».
٣ وفي هامش م: حتى قال شرّاح كلام فخر الإسلام وغيرهم لا خلاف لأحد أنّ العامّ إذا خصّ بدليل مقارن مستقل يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ، وكفى بهم حجّة، «منه».

Dolayısıyla Şâfiî'nin görüşüne göre husus delili, iki durumda da beyân-ı tağyîr değil, beyân-ı tefsîr olur ve bu da bitişik ya da ayrı olarak sahih olur. Bize göre ise mutlak âm, hükmü katʿî olarak gerektirince bunun hakkındaki husus delili, bu hükmü, katʿîlikten çıkarıp ihtimale dönüştürür. Zira tahsisin dâhil olduğu âmmın hükmü, bize göre, tahsisin dâhil olmadığı âmmın hükmü gibi değildir."[1]

Şayet hâs, âmdan önce gelirse hâs, âm ile neshedilmiş olur. Bunların tamamı, tarihin bilinmesi durumunda geçerlidir.

Tarihleri bilinmiyorsa, bu durumda tercihi gerektiren bir şey olmaksızın tercihte bulunmak gibi bir sonuç doğmaması, dolayısıyla da kapsamları konusunda aralarında çatışmanın sabit olmaması için ikisinden birinin diğerinden sonra geldiğine değil, birlikteliğe yani âmmın zaman bakımından hâssa bitişik olduğuna hamledilir.

Şâfiî ise âmmın değil, hâssın katʿî olması sebebiyle âm, mutlak olarak yani ister önce gelsin ister sonra gelsin ister tarih bilinmesin hâs ile tahsis edilir demiştir.

Dili bilenlerin, efendinin kölesine "Zeyd'i döv!" sözünden sonra söylediği "Hiç kimseyi dövme!" sözüne Zeyd'in de dâhil olduğu konusunda ittifak etmeleri, Şâfiî'nin bu görüşünü reddetmektedir.

2.4. Tahsisten Sonraki Âmmın Durumu

Âm, müstakil ve bitişik bir söz ile tahsis edildiğinde bu bir kısmı tahsis edilmiş olan âm, zannî bir delil haline hale gelir, dolayısıyla zannî bir delil ile tahsis edilebilir. *Söz* kaydı, "*Her şeyin yaratıcısı*" (Enʿâm, 6/102) sözünde olduğu gibi *akıl* ile tahsisten kaçınma amacına yöneliktir. Zira mücerret olarak akıl, Allah Teâlâ'nın zatını, *her şey* ifadesinden tahsis eder. Çocuğun ve delinin şerʿin hitaplarından tahsis edilmesi de akıl ile tahsise dâhildir.

Bu kayıt aynı zamanda "*Bana her şey verildi.*" (Neml, 27/23) âyetinde olduğu gibi *his* (duyular) ile tahsisten kaçınma amacına yöneliktir.

Denirse ki, bu sözden duyular ile anlaşılan falancanın şuna şuna sahip olduğudur. Sahip olmadığı şeylerin anlaşılması ise bunun dışında bir şey olup bu da başka bir şey ile değil ancak akıl ile anlaşılmaktadır.

---

1 Serahsî, *Usûl*, II, 29-30.

فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيانَ التفسير، لا بيانَ التغيير، فيصحّ موصولًا ومفصولًا. وعندنا لـمّا كان العامّ المطلق موجِبًا للحكم قطعًا فدليل الخصوص فيه يكون مغيِّرًا لهذا الحكم من القطع إلى الاحتمال، فإنّ العامّ الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العامّ الذي لم يدخله خصوص».[1]

٥ (ويُنسخ) الخاصُّ (به) أي: بالعامّ (إن تقدّم) الخاصُّ على العامّ. هذا كلّه إن عُلِم التاريخ.

(وإن جُهل حُمل على المقارنة) أي: مقارنة العامّ للخاصّ لا تراخي أحدهما عن الآخر لئلّا يلزمَ الترجيحُ بلا مرجِّح، فيثبت بينهما حكم المعارضة في متناوَلهما.

١٠ قال (الشافعي: يخصّ) العامُّ (به) أي: بالخاصّ (مطلقًا) أي: سواء تقدّم أو تأخّر أو جُهِل التاريخ لقطعية الخاصّ دونه.

ويردّه اتفاقُ أهل العرف على اندراج «زيد» في قول المولى لعبده «لا تضربْ أحدًا» بعد قوله «اضربْ زيدًا».

[المبحث الرابع: حكم العام بعد التخصيص]

١٥ (وإذا خصّ) العامّ (بكلام) احتراز **عن العقل** نحو ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام، ٦/١٠٢]، فإنّ مجرّد العقل يخصِّص ذاتَه تعالى منه، ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع،

وعن الحسّ نحو ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة النمل، ٢٧/٢٣].

فإن قيل: المدرَك بالحسّ هو أنّ لها[2] كذا وكذا، وأمّا أنه ليس لها[3] غيرُ ذلك

٢٠ فإنما هو بالعقل لا غير؛

١ أصول السرخسي، ٢/٢٩-٣٠.
٢ جميع النسخ: له.
٣ جميع النسخ: له.

Deriz ki, hissin tahsis etmesinin anlamı, his vasıtasıyla ve onun yardımıyla aklın tahsis etmesidir, dolayısıyla bir problem yoktur.

Söz kaydı, aynı zamanda *âdet* ile tahsisten kaçınma amacına yöneliktir. Örneğin bir kimse kelle yemeyeceğine yemin etse bu yemin, örfen bilinen kelle için geçerlidir.

Bu kayıt, aynı zamanda *eksiklik* ya da *fazlalık* sebebiyle bazı fertlerin farklılığı ile tahsisten kaçınma amacına yöneliktir. Eksikliğin örneği "Sahip olduğum her köle (memlûk) hürdür." olup bu söz, *mükâtep* köleyi kapsamaz. Fazlalığın örneği ise *meyve* (*fakihe*) olup bu söz, *üzüm*ü kapsamaz.[1]

Hepsini *muhassıs* diye isimlendirsek de bunlar, kalanlar hakkında âmmı, mutlak olarak zannî hale getirmez. Aksine bu tür muhassıslar, bilinen bazı şeylerin âmmın kapsamından çıkmasını gerektiriyorsa bu durumda âm, kalanlar hakkında kat'î olarak kalır; bilinmeyen bazı şeylerin âmmın kapsamından çıkmasını gerektiriyorsa bu durumda âm, kalanlar hakkında zannî hale gelir.

Denirse ki, sonra gelen ile sonra gelmeyen arasında ayırım yapmaksızın bunlardan her birinin muhassıs yapılması, Hanefîlerin "Sonra gelen tahsis değil, nesihtir." sözüne aykırıdır.

Deriz ki, örf dışında bunların hiçbirinde muhassısın sonra gelmesi düşünülemez ki, âmma bitişik olması kaydına ihtiyaç duyulsun! Örf konusunda ise *bitişik olma* kaydı daha önce tahsiste şart koşulan *bitişik olma* kaydına dayanılarak terk edilmiştir.

Müstakil kaydı ise istisna, şart, gâye ve bedel-i ba'z gibi müstakil olmayan sözlerden kaçınma amacına yöneliktir. Çünkü bunlardan herhangi biri bize göre, muhassıs olarak isimlendirilmemesinin yanı sıra âmmı, zannî bir delil haline getirmez. Aksine bunlarla âmdan çıkarılan şeyler, şayet bilinen şeyler ise şüpheye yer vermemesi sebebiyle âm, tıpkı bir kısmına hasredilmeden önce olduğu gibi kalanlar hakkında da şüphe içermeyen bir delildir. Çünkü şüpheyi doğuran şey ya çıkarılanın bilinmemesi ya da ta'lîle ihtimalinin olmasıdır. Müstakil olmayanın ise ta'lîle ihtimali yoktur. Şayet "Biri hariç kölelerim hürdür." sözünde olduğu gibi âmdan çıkarılan bilinmiyor ise bu durum, kalan hakkında bir bilgisizlik doğurur, dolayısıyla da kastedilenin açıklanması durumu hariç âm, hüccet olmaya elverişli olmaz.

---

1 Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Ayrıntılı bilgi için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 178-179.

قلنا: معنى تخصيص الحسّ تخصيصُ العقل بواسطة الحسّ واستعانتِه، فلا إشكال.

وعن العادة نحو «لا يأكل رأسًا»، فيقع على المتعارف،

وعن تفاوت بعض الأفراد: **إمّا بالنقصان** نحو «كل مملوك لي كذا» حيث لا يقع على المكاتَب، **أو بالزيادة** كـ«الفاكهة» حيث لا يقع على العنب.[1]

فإنّ كلًّا منها وإن سمّيناه مخصِّصًا، لكنّه لا يجعل العامّ ظنيًّا في الباقي مطلقًا؛ بل إن اقتضَى خروجَ بعض معلوم يكون العامّ في الباقي قطعيًّا، وإن اقتضَى خروجَ بعض مجهول يكون فيه ظنيًّا.

فإن قيل: جعْلُ كل منها مخصِّصًا بلا تفرقة بين المتراخي وغيره ينافي قولَهم «إنّ المتراخي نسخٌ لا تخصيصٌ»؛

قلنا: لا يُتصوّر التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج إلى التقييد بالاتصال، وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط الاتصال في التخصيص.

(مستقلٍّ) احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض، فإنّ شيئًا منها -مع أنه لا يُسمّى عندنا مخصِّصًا-[2] لا يجعل العامّ دليلًا ظنيًّا؛ بل المخرَجُ **إن كان معلومًا** فالعامّ دليلٌ بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورِث الشبهة؛ لأنه إمّا جهالةُ المُخرَج أو احتمالُه التعليلَ، وغيرُ المستقلّ لا يحتمله، **وإن كان مجهولًا** كما إذا قال «عبيدُه أحرارٌ إلّا بعضًا» أورث ذلك جهالةً في الباقي، فلم يصلح للحجية إلّا أن يبيّن المراد.

---

١ هذا قول أبي حنيفة، انظر: المبسوط للسرخسي، ١٧٨/٨-١٧٩.

٢ د - مخصّصًا.

Bitişik kaydı ise nesihten kaçınma amacına yöneliktir. Çünkü bu da istisna ve şartta olduğu gibi bize göre tahsis olarak isimlendirilmemesinin yanı sıra kalan hakkında âmmı zannî hale getirmez. Çünkü şayet nâsih ile âmdan çıkarılan bilinmiyor ise kendiliğinden düşer ve bunun bilinmemesi âmma sirayet etmez. Dolayısıyla âm, daha önce olduğu hal olan kat'îlik üzere kalır. Şayet nesih ile âmdan çıkarılan biliniyor ise âm, kalan kısmı kat'î olarak kapsar. Çünkü ileride geleceği üzere kıyasın nâsih olmasını gerektireceği için bunun yani nâsih ile âmdan çıkarılan kısmın, ta'lîle ihtimali bulunmamaktadır ki, çıkarılan miktar bilinmiyor olsun!

Müstakil ve bitişik bir söz ile bir kısmı tahsis edilen bu âm, zannî bir delil olur ve bu zanniliğin bir sonucu olarak artık kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî bir delille tahsis edilir. Çünkü zannî olan, zannî olanı açıklar. Nitekim daha önce bu tahsisin, bir değiştirme değil, tefsir olduğu geçmişti.

Musannif, çıkarılan kısmın kapsamının meçhul olması durumunda âmmın zannî olduğunu "Çünkü kapsamı açısından muhassıs, meçhul olması durumunda istisna ve neshe benzer." sözü ile gerekçelendirmiştir. Yani muhassıs, hükmü açısından istisnaya benzer. Çünkü muhassısın hükmü, âmmın hükmünü sabit olduktan sonra bazı fertlerinden kaldırmak değil, bu fertlerin âmmın hükmü altına girmesini önlemek ve âmmın hükmüne dâhil olmadığını açıklamaktır. Muhassıs, müstakil olması ve kendi başına bir anlam ifade etmesi sebebiyle sîgası açısından ise nâsihe benzer. Dolayısıyla muhassıs, bir açıdan müstakildir, bir açıdan müstakil değildir. İki şey arasında gidip gelen şeylerde ise kural, ikisinin birlikte dikkate alınması ve ikisinden birinin tamamen iptal edilmeyerek her birinin hakkının verilmesidir. Buna göre muhassısın kapsamı, işiten açısından meçhul ise müstakil olması açısından meçhul nâsihte olduğu gibi kendiliğinden düşer ve bunun bilinmemesi âmma sirayet etmez; müstakil olmaması açısından ise meçhul istisnâda olduğu gibi âmda bir bilinmezliği ve hüccet olmaktan düşmesini gerektirir. Dolayısıyla âmmın hüccet olmaktan düşmesi konusunda bir şüphe meydana gelir. Tahsisten önce ise hüccet olduğu kesin olarak sabit olup bu şüphe sebebiyle âmmın hüccet oluşu bütünüyle ortadan kalkmaz. Aksine bu âmda, kesinliğin ortadan kalmasına sebep olan bir bilinmezlik şüphesi yerleşir ve dolayısıyla bu âm artık kesin bilgiyi değil, ameli gerektirir.

(موصولٍ) احتراز عن النسخ، فإنه أيضًا مع أنه لا يسمّى تخصيصًا عندنا لا يجعل العامَّ ظنيًّا في الباقي؛ لأنّ المُخرَج به **إن كان مجهولًا** يسقط بنفسه ولا يتعدّى جهالتُه إلى العامّ فيبقى[1] كما كان، **وإن كان معلومًا** يتناول الباقي قطعًا؛ لأنه لا يحتمل التعليلَ حتى لا يعلم قدرُ المُخرَج لاستلزامه كونَ القياس ناسخًا ٥ كما سيأتي.

(يكون) ذلك العامّ المخصوص منه البعضُ (دليلًا ظنيًّا، فيخصّ) تفريعٌ على كونه ظنيًّا (بالظني) من القياس وخبر الواحد؛ لأنّ الظني يفسّر الظني، وقد سبق أنّ هذا التخصيص تفسير.

وقد علّل كونه ظنيًّا فيما إذا كان متناولُه مجهولًا بقوله (لشبه الاستثناء ١٠ والنسخ في المجهول) يعني: أنّ المخصِّص يشبه الاستثناءَ بحكمه؛ لأنه الدفعُ وبيانُ عدم الدخول تحت حكم العامّ، لا رفعُ حكم العامّ عن البعض بعد ثبوته، ويشبه الناسخَ[2] بصيغته لاستقلاله وإفادتِه بنفسه، فهو مستقل من وجه دون وجه. والأصل في المتردّد بين الشبهين أن يُعتبر بهما ويُوَفّى حظًّا من كل منهما ولا يبطل أحدهما بالكلية، فالمخصِّص إن كان متناولُه مجهولًا عند السامع فمن جهة ١٥ استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدّى جهالتُه إلى العامّ كالناسخ المجهول، ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالةً في العامّ وسقوطَ الاحتجاج به كما في الاستثناء المجهول، فوقع الشكُّ في سقوط العامّ وقد كان ثابتًا بيقين، فلا يزول بالشكّ؛ بل يتمكّن فيه شبهةُ جهالةٍ[3] تُورِث زوالَ اليقين، فيوجب العملَ دون العلم.

١ د: فيبقى.
٢ ر: النسخ.
٣ ر: شبهة الجهالة.

Musannif, muhassısın kapsamının malum olması durumunda âmmın zannî olduğunu da "malum olması durumunda da ta'lil sahih olur" sözü ile gerekçelendirmiştir. Yani kapsamı, işiten açısından biliniyor ise muhassısın ta'lîli sahih olur. Ta'lîl sahih olduğuna göre 1) muhassısın illeti anlaşılmıyorsa ta'lîl ihtimali, naslarda asıl olan şeyin muallel olması şeklindeki kural üzere kalır. 2) Muhassısın illeti anlaşılıyorsa bu durumda illet ya belirgindir ya da değildir. a) Eğer belirgin değilse birden fazla illetin bulunmasının mümkün olması sebebiyle başka bir illetin ihtimal dâhilinde olması söz konusu olur. b) İllet, belirgin ise bu durumda illet belirgin hale geldikten sonra bu illetin âmmın fertleri açısından hangi ölçüde bulunduğu bilinmez. Bütün bunlar, âmda şüphenin meydana gelmesini gerektirir. Çünkü bilindiği üzere âmmın hükmü tahsisten önce kesin olarak sabittir ve şüphe, bu kesinliğin aslının değil, kesin olma vasfının ortadan kalkmasını gerektirir.

Musannif, ikinci durumun açıklamasında Hanefîlerin genelinin yaptığı açıklamadan vazgeçmiştir. Onlar şöyle demiştir: "Muhassısın kapsamı malum ise müstakil olması açısından ta'lîli sahihtir. Nitekim müstakil olan naslarda asıl olan ta'lîlin sahih olmasıdır. Dolayısıyla müstakil olması açısından nâsihe benzemesi yönüyle muhassıs, âmmın kapsamında kalanlarda bir bilinmezliği gerektirir. Çünkü ta'lîli sahih olduğu için kıyas ile çıkanların miktarı bilinmemektedir. Dolayısıyla bu durumda âmmın hüccet olarak kalmaması gerekir. İstisnaya benzerliği yönüyle muhassısın müstakil olmaması açısından ise ta'lîli sahih değildir. Nitekim müstakil olmadığı için istisnanın ta'lîli sahih değildir. Dolayısıyla âmmın daha önceki hali üzere kalması gerekir. Bu iki açı göz önüne alındığında ise âmmın hücciyyeti konusunda bir şüphe meydana gelir. Şüphe ise hüccetin aslını değil, aksine vasfını iptal eder ki, bu vasıf da kesinliğidir." Çünkü bu açıklamaya şu şekilde bir itiraz yöneltilmiştir: "Siz, muhassısın ta'lîlinin sahih olduğunu kabul etmektesiniz. Buna göre sizin açınızdan tahsis ile âmmın bâtıl olması gerekir. İstisnaya benzerliği de size fayda vermez. Çünkü bu benzerlik size göre ta'lîle engel değildir."

Bir görüşe göre tahsis edilen ister bilinsin ister bilinmesin nâsihe benzerliği dikkate alınarak tahsisten sonra âm, kat'î olarak kalır. Çünkü muhassıs, müstakil olması yönüyle sîgası açısından nâsihe benzeyince nâsihin durumu esas alınır. Zira nâsih bilinmiyor ise kendiliğinden düşer, biliniyor ise kıyasın nâsih olmasını gerektirmesinden dolayı nâsihin ta'lîli sahih değildir. Her iki durumda da âm, kalanlar hakkında kat'îdir. Tahsis de bunun gibi olup hükmü de aynı şekilde kat'îdir.

وعلّل كونه ظنيًّا فيما إذا كان متناولُه معلومًا بقوله (وصحّةِ التعليل في المعلوم) يعنى: أنّ المخصِّص إن كان متناوله معلومًا عند السامع يصحّ تعليلُه، فإذا لم تُدرك علّته فاحتمالُ التعليل باقٍ على ما هو الأصل في النصوص. وإذا أُدركت فاحتمالُ الغير قائمٌ لِمَا في العلل من التزاحم. وبعدما تعيّنت لا يُدرى أنها في أيّ قدرٍ من الأفراد تُوجد، وكل هذا يوجب تمكّنَ الشبهة فيه لِمَا عرفتَ أنه ثابتٌ بيقين، والشكُّ لا يوجب زوالَ أصل اليقين؛ بل وصفَ كونه يقينًا.

وإنما عدل عن تقرير القوم حيث قالوا «وإن كان معلومًا فمن جهة استقلاله يصحّ تعليلُه كما هو الأصل في النصوص المستقلّة، فيوجب جهالةً في الباقي؛ إذ لا يُدرى كميّةُ الخارج، فينبغي أن لا يبقى العامُّ حجّةً؛ ومن جهة عدم استقلاله لا يصحّ تعليلُه كما لا يصحّ تعليلُ الاستثناء، فيجب أن يبقى العامُّ على حاله، فوقع الشكّ، وهو لا يُبطِل أصلَ الحجّة؛ بل وصفَها، وهو القطعُ» **لِمَا يرِد** عليه «أنكم قائلون بصحّة تعليله، فيجب أن يبطل العامُّ عندكم بالتخصيص، ولا ينفعكم شبهُ الاستثناء؛ لأنه لا يمنع عندكم التعليلَ».

(وقيل: يبقى) العامّ بعد التخصيص (قطعيًّا) سواء كان المخصوص معلومًا أو مجهولًا (اعتبارًا بالناسخ)، فإنه لـمّا أشبه الناسخَ بصيغته اعتُبر حالُه، فإنّ الناسخ إن كان مجهولًا يسقط بنفسه، وإن كان معلومًا لا يصحّ تعليلُه لاستلزامه كونَ القياس ناسخًا، فعلى التقديرين يكون العامّ في الباقي قطعيًّا، والتخصيص مثله، فيكون حكمُه أيضًا كذلك.

Diğer bir görüşe göre tahsis edilen kısım ister bilinsin ister bilinmesin meçhul istisnada olduğu gibi âm, hüccet olarak kalmaz. Tahsis edilenin bilinmemesi durumunda hüccet olmadığı açıktır. Tahsis edilenin bilinmesi durumunda ise zâhir olan, müstakil bir söz olması sebebiyle muhassısın muallel olmasıdır. Fakat bu durumda da ta'lîl ile hangi miktarın çıktığı bilinmemektedir. Dolayısıyla kalan meçhul olarak kalır.

Başka bir görüşe göre de tahsis edilen kısım biliniyorsa malum istisnada olduğu gibi âmmın hükmü, kalanlar hakkında kat'îdir. Çünkü bu ikisinden her biri, hükme dâhil olmadığını açıklamak için olup ta'lîli kabul etmez. Zira istisna, müstakil olmaması sebebiyle ta'lîli kabul etmez. Bu durumda müstesna minh kalanlar hakkında kat'î bir hüccettir. Dolayısıyla müstesna minh hükmünde olan da böyledir. Aksi takdirde yani tahsis edilen kısım bilinmiyorsa âm, meçhul istisnada olduğu gibi hüccet değildir.

Özetle, birinci görüşü kabul eden sadece neshe benzerliğini, ikinci görüşü kabul eden sadece meçhul istisnaya benzerliğini, üçüncü görüşü kabul eden ise tahsis edilenin biliniyor olması durumunda malum istisnaya, tahsis edilenin bilinmiyor olması durumunda da meçhul istisnaya benzerliğini dikkate almıştır. Biz ise tahsis edilen kısmın meçhul olması durumunda istisna ve neshe benzerliğini, tahsis edilen kısmın biliniyor olması durumunda da ta'lîlin sahih olmasını dikkate aldık.

2.5. Tahsisten Sonra Âmmın Kalan Fertlere Delâleti

Âm, bazı fertlerinin kapsamından çıkarılmasından sonra kalan fertler hakkında mutlak olarak hakikattir. Musannif, müstakil olmayan şeyleri ve neshi de kapsaması için burada *tahsisten sonra* ifadesini kullanmayıp *çıkarılmasından sonra* ifadesini kullanmıştır. Âmmın, kalan fertler hakkında hakikat olması mutlak anlamda olup kalanları kapsaması açısından hakikat, bu kalana münhasır olması ve tahsis edilen fertleri daha önce kapsadığı gibi kapsamaması açısından mecaz olması anlamında değildir.

Bil ki, usulcüler, kapsamından bazı fertlerin çıkarıldığı âm lafzın, kalanlar hakkında hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafın sonucu, bazı fertler çıkarıldıktan sonra âmmın umumu ile istidlâlin sahih olup olmamasıdır.

Kimilerine göre bu ihtilaf, usulcülerin âm konusunda istiğrakın şart koşulması ya da bir grup müsemmayı içermesinin yeterli olması konusundaki görüşlerine dayanmaktadır.

(وقيل: لا يبقى حجّةً) معلومًا كان المخصوص أو مجهولًا (كالاستثناء المجهول).

أمّا إذا كان مجهولًا فظاهرٌ، وأمّا إذا كان معلومًا فالظاهر أن يكون معلّلًا؛ لأنه كلام مستقلّ، ولا يُدْرَى كم خرج بالتعليل، فيبقى الباقي مجهولًا.

(وقيل: بالقطعية إن عُلم المخصوصُ) كالاستثناء المعلوم، فإنّ كلًّا منهما لبيان أنه ٥ لم يدخل في الحكم، فلا يقبل التعليل؛ إذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله، والمستثنى منه حجّة قطعية في الباقي، فكذا ما في حكمه؛ (وإلّا) أي: وإن لم يُعلم المخصوص (فبعدم الحجية) كالاستثناء المجهول.

والحاصل: أنّ القائل الأوّل اعتبر شبهَ النسخ فقط، والثاني شبهَ الاستثناء المجهول فقط، والثالثَ شبهَ الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول في المجهول، ونحن ١٠ اعتبرنا شبهَ الاستثناء والنسخِ في المجهول وصحّةَ التعليل في المعلوم.

[المبحث الخامس: دلالة العام في الباقي بعد التخصيص]

(وهو) أي: العامّ (في الباقي بعد الإخراج) لبعض الأفراد -لم يقل «بعد التخصيص» ليشمل غيرَ المستقلّ والنسخَ أيضًا- (حقيقةٌ مطلقًا)، لا أنه حقيقةٌ من حيث التناول للباقي، مجازٌ من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدمِ تناوله للأفراد المخصوصة ١٥ كما تناوله أوّلًا.

اعلم أنهم اختلفوا في العامّ المُخرَج عنه بعضُ الأفراد أنه حقيقة في الباقي أم مجازٌ، والثمرة صحّة الاستدلال بعمومه.

فقيل: مبني على اشتراط الاستغراق أو الاكتفاء على انتظام جمع من المسمّيات.

Doğru olan, bu ihtilafın usulcülerin istiğrakın şart olup olmaması konusundaki görüşlerine dayanmayan başlı başına bir ihtilaf olduğudur. Zira istiğrakı şart koşanların çoğu da aynı şekilde kapsamından bazı fertleri çıkarılmış âmmın kalan fertler konusunda hakikat olduğu görüşündedirler. Şemsüleimme Serahsî tarafından tercih edilen görüş de budur. Zira o şöyle demiştir: "Tahsis sebebiyle âmmın mecaza dönüştüğü iddiası, anlamsız bir sözdür. Zira hakikat, konulduğu anlamda kullanılan, mecaz da konulduğu anlamdan vazgeçilerek kullanılan lafızdır. Umum sîgası yüzü, bini ve daha fazlasını hakikat olarak kapsadığı gibi üçü de hakikat olarak kapsar. Bu sîganın kapsamına giren şeylerden bir kısmı tahsis edildiğinde hakikat olduğu halde bu kısmın dışında kalanlar hakkında nasıl mecaz olur!" Serahsî sonra şöyle devam etmiştir: "*Denirse ki*, bu sîga açısından tahsisten sonra kalan kısım, sîganın konulduğu anlam olan bütünden farklıdır. Bu sîganın hakikati, kapsamına giren fertlerin tümü olduğuna göre, bu sîga ile bir kısmı kastedildiğinde âm, mecaz olur. … *Deriz ki*, tahsis edilenin dışında kalan kısmı, kelamın gereği olarak âm lafız, istisnâda olduğu gibi bir kısım olarak değil, bütün olarak kapsar. Zira istisnanın bulunduğu söz, -kalanların bir kısmı değil, bütünü olması yoluyla- istisna edilenlerin dışında kalanlardan ibaret hale gelir."[1]

Sadruşşerîa'nın tercih ettiği "Tahsis edilmiş âmmın sîgasının kalanları kapsaması açısından hakikat, kalan kısmın kastedilmesine hasredilmesi açısından mecazdır. Çünkü bir anlama nisbetle bir lafız, iki farklı açının dikkate alınması ile hakikat ve mecaz olur."[2] şeklindeki görüş ise zayıftır. Çünkü bu, ancak iki ayrı vaz' açısından mümkündür. Tek vaz' söz konusu olduğunda ise bu anlam ya lafzın kendisi için konulduğu anlamın kendisi olup lafız, bu anlamda hakikat olur ya da lafzın kendisi için konulduğu anlamın dışında bir anlam olup lafız, bu diğer anlamda mecaz olur.

2.6. Umum İfade Eden Lafızlar

Bil ki, umum ifade eden lafızlar iki kısımdır:

Birincisi, sîgası ve anlamı itibariyle âm olan lafızlardır. Bu ister *er-ricâl* lafzında olduğu gibi kendi lafzından müfredi bulunsun isterse *en-nisâ* lafzında olduğu gibi kendi lafzından müfredi bulunmasın çoğul ve istiğrak anlamına sahip olan lafızdır.

---

1 Serahsî, *Usûl*, I, 145-146.
2 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 79.

والصحيح: أنه خلاف مبتدأ؛ إذ أكثرُ مشترطِي الاستغراق أيضًا على أنه حقيقة، وهو المختار عند شمس الأئمة رحمه الله تعالى حيث قال: «دعوى أنه يصير مجازًا كلام لا معنى له، فإنّ الحقيقة ما يكون مستعمَلًا في موضوعه، والمجاز ما يكون معدولًا به عن موضوعه. وإذا كان صيغة العموم يتناول الثلاثةَ حقيقةً كما يتناول المائةَ ٥ والألفَ وأكثرَ من ذلك، فإذا خُصّ البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازًا فيما وراءه وهو حقيقةٌ فيه». ثم قال: «**فإن قيل**: البعض غير الكل من هذه الصيغة. وإذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل، فإذا أريد به البعض كان مجازًا؛ **قلنا**: ما وراء المخصوص يتناوله موجَبُ الكلام على أنه كل، لا أنه بعضٌ بمنزلة الاستثناء، فإنّ الكلام يصير عبارةً عمّا وراء المستثنى بطريق أنه كلٌّ، لا بعضٌ».[1]

١٠ وأمّا ما اختاره صاحب **التنقيح** من «أنه حقيقةٌ من حيث التناول، مجازٌ من حيث الاقتصار؛ لأنّ اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد يكون حقيقةً ومجازًا باعتبار حيثيتين»[2] فضعيفٌ؛ لأنّ ذلك إنما هو باعتبار وضعيْن. وأمّا بحسب وضع واحد فذلك المعنى إمّا نفسُ الموضوع له فيكون اللفظ حقيقةً فيه، أو غيرُه فيكون مجازًا.

[المبحث السادس: ألفاظ العموم]

١٥ (ألفاظ العموم). **اعلم** أنّ ألفاظ العموم قسمان:

الأوّل: العامّ بصيغته ومعناه، وهو مجموع اللفظ ومستغرَق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كـ«الرجال» أو لا كـ«النساء».

---

١ أصول السرخسي، ١/١٤٥-١٤٦.
٢ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ١/٧٩.

İkincisi, sadece anlamı itibariyle âm olan lafızlardır. Bunlar da istiğrak anlamına sahip müfred lafızlardır. Bunun dışında âmmın sadece sîgası ile âm olması düşünülemez. Çünkü bir lafzın âm olabilmesi için anlamın birden çok olması gerekir.

Bu ikinci kısım ya fertlerin -her birini ayrı ayrı olmaksızın- toplamını kapsar ya da her birini ayrı ayrı kapsar. Fertlerin toplamını kapsaması durumunda hükmün, fertlerin her biri için sabit olması bu toplama dâhil olmaları sebebiyledir. Örneğin *er-raht*, *el-kavm*, *el-cin*, *el-ins* ve *el-cemî‘* lafızları böyledir. Fertlerin her birini ayrı ayrı kapsaması ise ya şümul yoluyladır ya da bedel yoluyladır. Şümul yoluyla kapsaması, hükmün ister başkasıyla birlikte olsun ister başkasından ayrı olsun fertlerin her biriyle ayrı ayrı ilgili olmasıdır. Mesela komutanın askerlere söylediği من دخل هذا الحصن فله درهم "Kim bu kaleye girerse ona bir dirhem vardır." sözü böyledir. Bedel yoluyla kapsaması ise hükmün, tek başına olmak ve başka biri ile ilgili olmamak şartıyla fertlerden her biri ile ilgili olmasıdır. Örneğin komutanın askerlere söylediği من دخل هذا الحصن أوّلاً فله كذا "Kim bu kaleye ilk olarak girerse ona şu vardır." sözü böyledir. *Tenkîh* sahibinin tercih ettiği görüş budur.[1]

Şemsüleimme ve Fahrulislâm Pezdevî ise *evvelen* kaydının bulunduğu sözün hâs olduğu görüşündedir. İleride geleceği üzere burada tercih edilen görüş de budur.

Umûm ifade eden lafızlar şunlardır:

2.6.1. Marife Çoğul ve Bu Anlamda Olan Lafızlar

Ahd anlamında olmayan lâm-ı tarif veya izafetle *marife* olan *çoğul isimler* ve bu anlamda olan lafızlardır. Çünkü izafet de umum ifade eder. Ahd anlamında derken kastedilen ahd-i hâricîdir. Çünkü mutlak olarak söylendiğinde anlaşılan ahd, bu olup ne ahd-i zihnîdir ne de bu ikisinden daha genel olandır.

Bil ki, usul âlimlerine göre lâm-ı tarifle marife olanda asıl olan yani ağır basan anlam, ahd-i hâricîdir. Çünkü bu, hakikî belirleme ve tam ayırmanın söz konusu olduğu anlamdır. Bundan sonra istiğrak anlamı gelir. Çünkü fertler dikkate alınmaksızın hakikatin kendisine hükmetme gerçekten çok az kullanılır. Ahd-i zihnî ise ba‘ziyet karinesinin bulunmasına bağlıdır. Buna göre ahd-i hâricinin bulunmadığı yerde özellikle de çoğul lafızlar söz konusu olduğunda söylenenden anlaşılan anlam, istiğrak anlamıdır. Zira lafzın çoğul olması, bizzat hakikat olması açısından hakikatin kendisinin değil, fertlerin kastedildiğinin karinesidir.

1 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 112.

والثاني: العامّ بمعناه فقط، وهو مفرد اللفظ ومستغرَق المعنى، ولا يُتصوّر أن يكون العامّ عامًّا بصيغته فقط؛ إذ لا بدّ من تعدّد المعنى.

وهذا القسم **إمّا أن يتناول** المجموع لا كل واحد، وحيث يثبت الحكم لها إنما يثبت لدخولها في المجموع كـ«الرهط» و«القوم» و«الجنّ» و«الإنس» و«الجميع»[١] **أو يتناول** كل واحد **إمّا على سبيل الشمول** بأن يتعلّق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعًا مع غيره أو منفردًا عنه مثل «من دخل هذا الحصن فله درهم»، **وإمّا على سبيل البدل** بأن يتعلّق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدمِ التعلّق بواحد آخر مثل «من دخل هذا الحصن أوّلًا فله كذا»، هذا ما اختاره صاحب **التنقيح**.[٢]

وذهب شمس الأئمة وفخر الإسلام إلى أنّ ما لحقه «أوّلًا» يكون خاصًّا، وهو المختار ههنا، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

[الأوّل: الجمع المعرف وما في معناه]

(الجمع المعرّف) باللام أو الإضافة، فإنّ الإضافة أيضًا يفيد العموم (حيث لا عهدَ) خارجيًّا، فإنه المفهوم من الإطلاق، لا العهدَ الذهني، ولا الأعمَّ.

اعلم أنّ الأصل -أي: الراجح عند علماء الأصول- هو العهد الخارجي؛ لأنه حقيقةُ التعيين وكمالُ التمييز، ثم الاستغراقُ؛ لأنّ الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال جدًّا. والعهد الذهني موقوفٌ على وجود قرينة البعضية، فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث لا عهدَ في الخارج خصوصًا في الجمع، فإنّ الجمعية قرينة القصد إلى الأفراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي.

---

١ ف: والجمع.

٢ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ١/١١٢.

Nitekim Ebû Bekir, Hz. Peygamber'den sonra hilafet konusunda ihtilaf edilip Ensar "*Bir emir bizden, bir emir sizden.*" dediğinde, Hz. Peygamber'in "*İmamlar Kureyş'tendir.*" sözüne tutunmuş ve hiç kimse de ona karşı çıkmamıştır. Dolayısıyla bu, lâm-ı tarifli çoğul lafızların umum ifade ettiği konusunda icmâ konumundadır.

Aynı şekilde sahâbe, lâm-ı tarifli çoğul lafızdan istisna yapılmasının doğruluğu konusunda ittifak etmiştir ki, istisna yapılmasının doğru olması, lâm-ı tarifli çoğul lafızların umum ifade ettiğinin delilidir.

Bu gerekçeye şu şekilde bir itiraz yöneltilmiştir: Kendisinden istisnanın yapıldığı müstesna minh عندي عشرةٌ إلّا واحدًا "Yanımda bir hariç on dirhem vardır." sözünde olduğu gibi bazen sayı ismi, كسوتُ زيدًا إلّا رأسَه "Başı hariç Zeydi giydirdim." sözünde olduğu gibi bazen özel isim, صمتُ هذا الشهر إلّا يوم كذا "Şu gün hariç bu ayı oruçlu geçirdim." ve أكرمتُ هؤلاء الرجال إلّا زيدًا "Zeyd hariç şu insanlara ikramda bulundum." sözlerinde olduğu gibi bazen de müşarun ileyh olur. Umum ifade etmediği halde bu müstesna minhlerden istisna yapılabildiğine göre istisnanın yapılmasının sahih olması, müstesna minhin umum ifade ettiğinin delili olamaz.

Bu itiraza şu şekillerde cevap verilmiştir:

Birincisi, bu tür örneklerde müstesna minh, âm olmasa da zımnen umum sîgasını içermekte olup istisna bu açıdan doğru olmaktadır. Zımnen umum sîgasını içermesi ise marifeye muzaf olan mahzûf çoğul olmasıdır. Yani örneklerdeki müstesna minh *on dirhemin tüm parçaları*, *Zeyd'in bütün uzuvları*, *bu ayın bütün günleri* ve *bu topluluğun bütün fertleri* anlamındadır.

İkincisi, "İstisna, müstesna minhin umum ifade ettiğinin delilidir." sözümüzle kastedilen, sınırlı olmayan birden fazla şeyden oluşan müstesna minhten yapılan istisnanın umumun delili olduğudur. Çünkü istisnanın, istisna edilen şeyin müstesna minhe dâhil olmasına engel olması, şayet bu engel olmasaydı, istisna edilen şeyin müstesna minhe dâhil olmasını gerektirir ki, sözün başındakinde (müstesna minh) şümul anlamının bulunması gerekir. Müstesna minhte bir sınırlama söz konusu olmadığına göre -sınırlama söz konusu olduğunda müstesna minhin şümulü mesela on sayısının bir sayısına şümulü vb. gibi olur- müstesna minhin müstesna ve diğerlerini kapsaması için istiğrak anlamına sahip olması gerekir ki, müstesna minhten müstesnanın çıkarılması doğru olsun!

وقد تمسّك أبو بكر رضي الله عنه حين اختلف بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في الخلافة وقال الأنصار «منّا أمير ومنكم أمير» بقوله عليه السلام {الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ}، ولم ينكره أحد، فحلّ محلّ الإجماع.

وأيضًا اتفقوا على صحّة الاستثناء منه، وهو دليل العموم.

٥ **وأُورِد**: أنّ المستثنى منه قد يكون اسمَ عددٍ نحو «عندي عشرةٌ إلّا واحدًا» أو اسمَ علَمٍ نحو «كسوتُ زيدًا إلّا رأسَه» أو مشارًا إليه نحو «صمتُ هذا الشهر إلّا يوم كذا» و«أكرمتُ هؤلاء الرجال إلّا زيدًا»، فلا يكون الاستثناء دليلَ العموم.

وأجيب أوّلًا: بأنّ المستثنى منه في مثل هذه الصور وإن لم يكن عامًّا، ١٠ لكنّه يتضمّن صيغة عموم باعتبارها يصحّ الاستثناء، وهو جمع مضاف إلى المعرفة أي: «جميع أجزاء العشرة» و«أعضاءِ زيد» و«أيامِ الشهر» و«آحادِ هذا الجمع».

وثانيًا: بأنّ المراد بقولنا «وهو دليل العموم» أنّ الاستثناء من متعدِّد غير محصور دليلُ العموم، فإنّ المنع عن الدخول يقتضي الدخول لولا المنعُ، فلا بدّ ١٥ في الصدر من الشمول؛ وإذ ليس فيه حصرٌ ليكون شموله كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيرَه، فيصحّ الإخراج.

Üçüncüsü, müstesna minhin umum ifade ettiğinin delili olan istisna ile kastedilen, verilen örneklerde olduğu gibi lafzın cüzlerinden yapılan istisna değil, lafzın kendisinin ya da aslının medlulü olan fertlerden yapılan istisnadır. Dolayısıyla bu açıklamayla "جاءني الرجال إلاّ زيدًا örneğinde olduğu gibi istisna edilen *Zeyd*, müstesna minh olan *er-ricâl* çoğulunun fertlerinden değildir, çünkü çoğulun fertleri çoğuldur, tekil değildir." şeklinde ileri sürülen itiraz giderilmiş olur.

Bu anlamda olan âm lafızlarla kastedilen ise marife çoğul anlamında olan lafızlardır. Bu da hükmün tek tek her biri ile değil, fertlerinin toplamı ile ilgili olduğu lafızlardır. Hükmün, fertlerden her biri için sabit olması, bu fertlerden her birinin toplama dâhil olması yönüyledir. Mesela *er-raht* kelimesi, içlerinde kadının bulunmadığı sayısı ondan aşağı olan topluluk için kullanılan bir isimdir. *el-kavm* kelimesi de özellikle erkek topluluğu için kullanılan bir isimdir. Bu lafızlar, lafız olmaları açısından müfreddir. Bunun delili ise bunların tesniye ve çoğul yapılabilmeleri ve cümlede bunlara gönderilen âid zamirinin müfred olmasıdır. Fakat müfred olmalarına rağmen fertlerin tamamını kapsamaktadır. Ancak bu kapsayış, her birini, bir fert olması açısından bir kapsayış değildir. Öyle ki, komutan الرهطُ أو القومُ الذي يدخل هذا الحصنَ فله كذا "Bu kaleye giren grup ya da topluluğa şu ödül vardır." dese ve kaleye bir topluluk girmiş olsa ödül, her birine ayrı ayrı değil, tamamına ait olur. Şayet kaleye bir kişi girmiş olsa hiçbir şey hak etmez.

جاءني القومُ إلاّ زيدًا "Zeyd hariç kavim geldi." denilmesi örneğinde olduğu üzere istisna muttasıl olmak üzere *raht* veya *kavm*den bir ferdin istisna edilmesinin doğru olması ise tek tek her birinin gelmesi olmadan toplamının gelmesinin düşünülememesindendir. Öyle ki, şayet hüküm, tek tek her biri için sabit olmaksızın bizzat toplamın kendisiyle ilgili olsa bu durumda istisna doğru olmaz. Mesela يطيق رفعَ هذا الحجر القومُ إلاّ زيدًا "Zeyd hariç bu taşı kaldırmaya kavmin gücü yeter." sözü böyledir. Bu, عندي عشرةٌ إلاّ واحدًا Yanımda bir hariç on dirhem vardır." sözünün doğru olup العشرةُ زوجٌ إلاّ واحدًا "Bir hariç on çift sayıdır." sözünün yanlış olması gibidir.

Marife çoğul ve bu anlamda olan lafızların her biri üçe kadar tahsis edilebilir.

Usulcüler, çoğul lafızlarda tahsisin sınırı konusunda ihtilaf etmiştir. Kimileri tahsiste âm lafzın medlulüne yakın bir çoğulluğun kalması gerektiği, kimileri üçe kadar, kimileri ikiye kadar ve kimileri de bire kadar tahsisin câiz olduğu görüşündedir.

وثالثًا: بأنّ المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناءُ ما هو من أفراد مدلول اللفظ نفسِه أو أصلِه، لا ما هو من أجزائه كما في الصور المذكورة، فاندفع ما قيل: «إنّ المستثنى في مثل «جاءني الرجال[1] إلّا زيدًا» ليس من الأفراد؛ لأنّ أفراد[2] الجمع جموعٌ لا آحادٌ[3]».[4]

٥ (وما في معناه) أي: معنى الجمع المعرّف، وهو الذي يتعلّق الحكم بمجموع آحاده، لا بكل واحد على سبيل الانفراد، وحيث يثبت للآحاد إنما يثبت لأنه داخلٌ في المجموع كـ«الرهط» اسمٌ لِمَا دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة، و«القوم» اسمٌ لجماعة الرجال خاصّةً، فاللفظ مفرد بدليل أنه يُثَنَّى ويُجمَع، ويُوَحَّدُ الضمير العائد إليه، لكنّه متناوِل لجميع الآحاد، لا لكل واحد من حيث إنه واحدٌ

١٠ حتى لو قال «الرهط» أو «القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا»، فدخل جماعةٌ كان النفل لمجموعهم، لا لكل واحد، ولو دخل واحدٌ لم يستحقّ شيئًا.

وأمّا صحّة استثناء الواحد منه على الاتصال إذا قيل «جاءني القوم إلّا زيدًا» فمن جهة أنّ مجيء المجموع لا يتصوّر بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلّقًا بالمجموع من حيث هو هو من غير أن يثبت لكل واحد حكمٌ

١٥ لم يصحّ الاستثناء مثل «يطيق رفعَ هذا الحجر القومُ إلّا زيدًا»، وهذا كما يصحّ «عندي عشرةٌ إلّا واحدًا» ولا يصحّ «العشرةُ زوجٌ إلّا واحدًا».

(ويخصّص)[5] كل واحد من الجمع وما في معناه (إلى الثلاثة).

اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع:

فقيل: لا بدّ من بقاء جمع يقرُب من مدلول العامّ.

٢٠ **وقيل**: يجوز إلى ثلاثة.

وقيل: إلى اثنين.

وقيل: إلى واحد.

---

١ ف: الرجل.
٢ ف: الأفراد.
٣ د: جموع الآحاد.
٤ انظر: التلويح للتفتازاني، ٩٨/١.
٥ وفي المرقاة: يخصّ.

Şemsüleimme Serahsî, bize göre asıl olanın istisnada olduğu gibi bire kadar tahsisin câiz olduğu görüşü olduğunu açıkça belirtmiştir.

Fahrulislâm ve ona tâbi olan muhakkik usulcülerin tercihi ise ashabımızın görüşünün, âm lafzın çoğul ve çoğul anlamında olması durumunda üçe kadar tahsis edilebileceği şeklinde olduğudur. Çünkü üç sayısı, çoğulun alt sınırıdır. Tahsisin bundan daha aşağıya inmesi, lafzı çoğula delâlet etmekten çıkarır ve bu artık tahsis olmaktan çıkar, neshe dönüşür.

"Çoğulun alt sınırı, üçtür." dedik, çünkü:

1) Çoğul sîgasından akla ilk gelen, ikinin üzerindeki sayıdır.

2) Aynı şekilde ما في الدار رجال بل رجلان "Evde adamlar yok aksine iki adam var." örneğinde olduğu gibi çoğulluğun ikiden nefyedilmesi doğrudur.

3) Yine رجال ثلاثة ve رجال أربعة denilmesi doğru olduğu halde رجال اثنان denilmesi doğru değildir.

4) Yine جاءني زيد وعمرو العالمان denilmesi doğru olup جاءني زيد وعمرو العالمون denilmesi doğru değildir.

Bazı Şâfiîler ise çoğulun alt sınırının iki olduğu görüşündedirler. Onlar bu konuda şu gerekçelere tutunmuşlardır:

Birincisi, Allah Teâlâ'nın ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ (Nisâ, 4/11) sözüdür. Burada *ihvetün* ile kastedilen iki erkek kardeş ve daha fazlasıdır. Çünkü üç ve dört kardeşte olduğu gibi iki erkek kardeş de annenin mirastaki hissesini üçte birden altıda bire düşürür. Miras ve vasiyetle ilgili konularda her çoğul böyledir.

İkincisi, Allah Teâlâ'nın ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ (Tahrîm, 66/4) sözüdür. Burada *kulûbükümâ* ile kastedilen *kalbâkümâ* anlamıdır. Çünkü Allah Teâlâ, bir kimse için iki kalp yaratmamıştır.

Üçüncüsü, Hz. Peygamber'in "*İki ve ikiden yukarısı cemaattir.*" sözüdür. Böyle bir söz, dilcinin söylemesi halinde hüccet olurken Hz. Peygamber'in söylemesi halinde nasıl hüccet olmaz!

Birincinin cevabı: Hak sahibi olma ve hacbetme açısından miras konusunda ve vasiyetle ilgili konularda çoğulun alt sınırının iki olduğu konusunda bir tartışma yoktur. Fakat bu, çoğul sîgasının iki veya daha fazlası için konulması açısından değil, aksine iki için çoğulun hükmünün geçerli olduğunun delille sabit olması açısındandır.

İkincinin cevabı: İki için çoğul kullanılması, bütünün parça için kullanılması yoluyla mecazdır.

وقد صرّح شمس الأئمة أنّ هذا هو الأصل عندنا كما في الاستثناء.

واختار الإمام فخر الإسلام ومَنْ تبعه من المحقّقين أنّ مذهب أصحابنا هو أنّ العامّ إن كان جمعًا أو ما في معناه يجوز تخصيصه إلى الثلاثة (لأنها أدناه)، فالتخصيص إلى ما دونها يُخرِج اللفظَ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخًا.

٥ وإنما قلنا «إنّ أدنى الجمع هو الثلاثة»؛

لأنّ ما فوق الاثنين هو المتبادر إلى الفهم من صيغة الجمع.

وأيضًا يصحّ نفي الجمع عن الاثنين مثل «ما في الدار رجال؛ بل رجلان».

وأيضًا يصحّ «رجال ثلاثة» و«أربعة»، ولا يصحّ «رجال اثنان».

وأيضًا يصحّ «جاءني زيد وعمرو العالمان»، ولا يصحّ «العالمون».

١٠ وذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أنه اثنان، وتمسّكوا بوجوه:

الأوّل: قوله تعالى ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ [النساء، ٤/١١] والمراد اثنان فصاعدًا؛ لأنّ الأخويْن يحجبان الأمَّ إلى السدس كالثلاثة والأربعة، وكذا كل جمع في المواريث والوصايا.

الثاني: قوله تعالى ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم، ٦٦/٤] أي: قلباكما؛ إذ ما ١٥ جعل الله لرجل قلبيْن.

الثالث: قوله عليه السلام {الاثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ}، ومثله حجّة من اللغوي، فكيف من النبي.

والجواب عن الأوّل: أنه لا نزاع في أنّ أقلّ الجمع اثنان في باب الإرث استحقاقًا وحجبًا والوصيةِ، لكن لا باعتبار أنّ صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدًا؛ بل ٢٠ باعتبار أنه ثبت بالدليل أنّ للاثنين حكمَ الجمع.

وعن الثاني: أنّ إطلاق الجمع على الاثنين مجازٌ بطريق إطلاق اسم الكل على الجزء.

Üçüncünün cevabı: Tartışma, c-m-a lafzında ve ondan türeyenlerde değildir. Çünkü bu lafız, sözlükte bir şeyi, bir şeye ekleme anlamına gelir ki, bu anlam ittifakla ikide de mevcuttur. Asıl tartışma, İbnü'l-Hâcib ve diğer usulcülerin açıkça belirttikleri üzere çoğul sîgalarda ve çoğul zamirlerdedir.

Tartışmanın c-m-a lafzında olduğu kabul edilse bile icmâ, çoğulun alt sınırının üç olduğuna delâlet ettiğine göre hadisin te'vil edimesi gerekir. Hadisi şu anlamlara hamletmek suretiyle te'vil etmek mümkündür:

* Hak sahibi olma ve hacbetme açısından miras konusunda iki kişi için cemaat hükmü vardır.

* İmamın arkasında saf tutma ve imamın iki kişinin önüne geçmesi konusunda iki kişi için cemaat hükmü vardır.

* İki kişinin yolculuğa çıkmasının mübahlığı ve kâfirlerin çoğunluk olması sebebiyle İslamiyetin başlangıcında var olan bir kişinin tek başına ya da iki kişinin yolculuğa çıkmasının yasaklanması hükmünün kalktığı konusunda iki kişi için cemaat hükmü vardır.

* Cemaatle namazın iki kişi ile yerine geldiği ve cemaatin faziletini kazandıkları konusunda iki kişi için cemaat hükmü vardır.

Hadisin bu anlamlardan birine hamledilerek te'vil edilmesinin nedeni, Hz. Peygamber'in çoğunlukla dile ilişkin değil, hükümlere ilişkin açıklamalar yapmasıdır.

Burada bir problem söz konusudur ki, bu da şudur: Arap dili âlimleri ikisi arasında ayırım yaptıkları halde meşâyıh, *cem'-i kıllet* ile *cem'-i kesret* arasında ayırım yapmamıştır. Şöyle ki, onlar, mutlak olarak marife çoğulun sınırsız sayıdaki müsemmayı kapsadığına ve en azının da üç olduğuna hükmetmişlerdir. Usulün, Arapça'dan yardım aldığında ise hiç şüphe yoktur. Böyle iken Arapça'da kabul edilmiş olan bir farka muhalefet etmek nasıl doğru olabilir?[1]

Bu problemin çözümü konusunda şunu söylemek mümkündür: Usulcüler ikisi arasındaki bu farkı inkâr etmemişlerdir ki, muhalefet ettikleri sonucu çıksın! Aksine onlar, bu konuda söylediklerini örf ve kullanım gereğince karinelerden anlaşılan şeylere dayandırmışlardır ki, Arap dili âlimleri de bu hususu kabul etmektedirler.

1 **Minhuvât:** Bir soru ya da hadiseden sonra varid olan lafız bahsinde bu sözü destekleyecek bir açıklama gelecektir.

وعن الثالث: بأنّ النزاع ليس في «ج م ع» وما يشتقّ منه؛ لأنه في اللغة ضمّ شيء إلى شيء، وهو حاصل في الاثنين بالاتّفاق، وإنما الخلاف في صيغ الجمع وضمائره، صرّح به ابن الحاجب وغيره.

ولو سلّم فلمّا دل الإجماع على أنّ أقلّ الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث، وذلك ٥ بأن يُحمَل على:

* أنّ للاثنين حكمَ الجمع في المواريث استحقاقًا وحجبًا،

* **أو** في الاصطفاف خلف الإمام وتقدّمِ الإمام عليهما،

* **أو** في إباحة السفر بهما وارتفاعِ ما كان منهيًّا في أوّل الإسلام من مسافرة واحد أو اثنين بناءً على غلبة الكفار،

١٠ * **أو** في انعقاد صلاة الجماعة[1] بهما وإدراكِ فضيلة الجماعة،

وذلك لأنّ الغالب من حال النبي عليه الصلاة والسلام تعريف الأحكام دون اللغات.

وههنا إشكال، وهو أنّ المشايخ لم يفرّقوا بين جمع القلّة والكثرة حيث حكموا على الإطلاق بأنّ الجمع المعرّف يتناول مسمّيات غير متناهية، وأنّ أقلّه ثلاثة، وقد ١٥ فرّق بينهما أهل العربية، ولا شكّ أنّ استمداد الأصول من العربية، فكيف يستقيم المخالفة لِمَا تقرّر فيها.[2]

ويمكن أن يقال: إنهم لم ينكروا الفرق حتى يلزم المخالفة؛ بل بَنَوْا كلامهم على ما يستفاد من القرائن بحسب العرف والاستعمال، وأهلُ العربية أيضًا معترفون به.

---

١ جميع النسخ: الجنازة. والمثبت من التلويح، انظر: ٩٤/١.

٢ وفي هامش م: وسيجيئ في بحث اللفظ الوارد بعد سؤال أو حادثة ما يقوّي هذا الكلام، «منه».

Usulcülerin verdikleri hükmü, örf ve kullanıma dayandırmaları şu şekildedir: Onların incelemelerindeki asıl amaç, kendileri ile hükümlerin sabit olması açısından delillerin hallerinin araştırılmasıdır. Şüphe yok ki, hükümlerin ekserisinin dayanağı, örf ve kullanım olup mücerret dile ait konuluşlar değildir. Öyle ki, dile ait konuluşlar, kimi zaman terk edilerek mecaza dâhil edilmiştir. Bu açıklamayla *er-raht* lafzında "Bu lafız, ondan aşağı sayıda olanlar için konulduğuna göre sınırsız sayıdaki fertleri kapsamaması gerekir." şeklinde söz konusu olan problem de çözülmüş olur.

Meşâyıhımızın "Lâm-ı tarifli çoğul, cins anlamından mecazdır." sözleri, mutlak anlamda değildir. Meşâyıh, lâm-ı tarifli çoğulun cins anlamından mecaz olduğu konusunda Allah Teâlâ'nın "*Bundan sonra kadınlar ile evlenmen sana helal değildir.*" (Ahzâb, 33/52) sözünde olduğu gibi bunun kelamda vaki olmasına tutunmuşlardır. Burada lâm-ı tarifli çoğul olan *en-nisâ* kelimesi bir ve daha fazla kadını kapsamaktadır. Bu tıpkı Arapların فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البِيض "Falanca ata biner ve beyaz elbise giyer." sözünde olduğu gibi ki, kastedilenin ahd ve istiğrak olmadığının kesin olarak bilinmesi sebebiyle burada kastedilen cins anlamıdır. Buna göre bir kimse, *kadınlar* (en-nisâ) ile evlenmeyeceğine veya *köleler* (el-abîd) satın almayacağına ya da *insanlar* (en-nâs) ile konuşmayacağına yemin etse umuma niyet etmesi hariç bir kadınla evlenmesi veya bir köle satın alması ya da bir kişi ile konuşması ile yeminini bozmuş olur. Umuma niyet etmesi halinde ise asla yeminini bozmuş olmaz. Umuma niyet ettiğini söyleyen bu kişinin diyâneten ve kazâen doğru söylediği kabul edilir. Zira bu kişi, söylediği sözün hakikat anlamına niyet etmiş olup ettiği yemin geçerlidir. Çünkü kadınların tamamı ile evlenmemesi, düşünülebilir bir şeydir. Âlimlerden bazılarına göre ise umuma niyet ederek bu şekilde yemin eden kimsenin kazâen doğru söylediği kabul edilmez. Çünkü bu kimse, ancak niyet ile sabit olan bir hakikate niyet etmiştir, dolayısıyla mecaz anlama niyet etmiş gibi olur. Mecazda ise kazâen doğru söylediği kabul edilmez. *Mutlak anlamda değildir* ifadesi, *sözleri* kelimesinin haberidir.

Aksine cinsten mecaz olması, *ahd* ve *istiğrak* anlamının söz konusu olmadığı durumlardadır. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere lâm-ı tarifli çoğulda asıl olan, bunun *ahd* anlamında olması olup sonra *istiğrak* anlamı, bundan sonra da *cins* anlamı gelir. *Cins* anlamı halef olup halef de ancak aslın imkânsız olması durumunda mümkündür.

ووجه البناء: أنّ مطمح نظرهم البحثُ عن أحوال الأدلة من حيث يثبت بها الأحكام، ولا شكّ أنّ مبنى أكثر الأحكام العرف والاستعمال، لا مجرّد الأوضاع اللغوية حتى إنها ربّما تكون مهجورةً ملحقةً بالمجاز، وبهذا ينحلّ الإشكال الوارد في «الرهط» بأنه لـمّا كان موضوعًا لِمَا دون العشرة ينبغي أن لا يكون مستغرِقًا للأفراد الغير المتناهية. ٥

(وقولهم) أي: قول مشايخنا («محلّاه باللام) يعني الجمع المحلّى باللام (مجازٌ عن الجنس») تمسّكًا بوقوعه في الكلام كقوله تعالى ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ [الأحزاب، ٥٢/٣٣] وهي تشمل الواحدَ فصاعدًا، وكقولهم «فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البِيض»، والمراد الجنسُ للقطع بأن ليس القصد إلى عهد واستغراق، فلو حلف «لا يتزوّج النساء» أو «لا يشتري العبيد» أو «لا يتكلّم الناس» يحنث بالواحد إلّا أن ينوي العمومَ، فحينئذ لا يحنث قطّ ويُصدَّق ديانةً وقضاءً؛ لأنه نوى حقيقة كلامه، واليمينُ ينعقد؛ لأنّ عدم تزوّج جميع النساء متصوّر. وعن بعضهم أنه لا يُصدَّق قضاءً؛ لأنه نوى حقيقةً لا يثبت إلّا بالنية، فصار كأنّه نوى المجاز (ليس على الإطلاق) خبر «قولهم». ١٠

(بل) كونُه مجازًا عن الجنس (في صُوَرٍ ليس فيها العهدُ والاستغراقُ)؛ لأنك قد عرفتَ أنّ الأصل هو العهدُ ثم الاستغراقُ ثم الجنسُ، ولا مساغ للخَلَف إلّا عند تعذّر الأصل، ١٥

Bu yüzden âlimler, "*Gözler O'nu idrak edemez.*" (En'âm, 6/103) âyetinde *el-ebsâr* çoğulundaki lâm-ı tarifin *cins* anlamında değil, *istiğrak* anlamında olduğunu söylemişlerdir. Buna göre âyetin anlamı, "*Her göz O'nu idrak edemez.*" şeklinde olur ki, bu umumun olumsuzlanması (selbü'l-umûm) demektir.[1] Yoksa âyetin anlamı, "*Hiçbir göz O'nu idrak edemez.*" şeklinde değildir. Çünkü bu takdirde olumsuzluğun umumu (umûmü's-selb) söz konusu olur.[2]

2.6.2. Marife Müfred ve Bu Anlamda Olan Lafızlar

Ahd anlamında olmayan lâm-ı tarif veya izafetle *marife müfred isimler* ve bu anlamda olan lafızlar. *Marife müfred isimler* ifadesi, *marife çoğul lafızlar* ifadesine atıftır. *Ahd anlamında olmayan* denilmesi, daha önce geçtiği üzere lâm-ı tarifte *ahd* anlamının asıl olması sebebiyledir. Eğer bilinen bir şey yoksa bu durumda *istiğrak* anlamına başvurulur. Ancak istiğrak anlamına başvurabilmek için الإنسان حيوان ناطق "İnsan, konuşan canlıdır." örneğinde olduğu gibi mahiyetin kendisinin kastedildiğine ya da أكلتُ الخبز وشربتُ الماء "Ekmeği yedim, suyu içtim." örneğinde olduğu gibi zihnen bilinen bir şeye delâlet ettiğine ilişkin bir karinenin bulunmaması gerekir. Marife tekil isim anlamında olan lafzın örneği ise kendisiyle tekil kastedilen marife çoğul lafızdır. Örneğin bir kimse لا أتزوّج النساء "Kadınlar ile evlenmeyeceğim." dese, bir kadınla evlenmekle yeminini bozmuş olur.

Lâm-ı tarif ile marife olan müfred isim ve bu anlamda olan lafızlardan her biri, bire kadar tahsis edilir. Çünkü bunların alt sınırı, yani ikisinden her birinin kullanılmasının doğru olduğu asgari miktarı "bir"dir.

2.6.3. Olumsuz Nekire İsim

İster hakikaten ister hükmen olsun olumsuz yani olumsuzluğun söz konusu olduğu yerde kullanılan nekire isim. Şöyle ki, olumsuzluğun hükmü, nekire ismin kendisine sirayet eder ve bunun sonucunda umum anlamı gerekli olur. Olumsuz nekire isim için bu umum anlamının gerekli olması, cinsin ya da cins içerisinden belirsiz bir ferdin yokluğunun ancak bütün fertlerin yokluğu ile olmasının zorunluluğundan kaynaklanır.

Denirse ki, bu durumda olumsuz nekirenin umumu, vaz'î değil, aklî olur.

---

1 Âyete *selbü'l-umûm* şeklinde verilen bu anlam ehl-i sünnetin anlayışını yansıtır. Selbü'l-umûm, şumülün nefyi olduğu için cüz'î bir olumsuzluk olup her gözün değil, bazı gözlerin O'nu idrak edemeyeceği anlamına gelir.

2 Âyete *umûmü's-selb* şeklinde verilen bu anlam da Mu'tezilenin anlayışını yansıtır. Umûmü's-selb her bir fert açısından nefyin şümulü olduğu için küllî bir olumsuzluk olup hiçbir gözün O'nu idrak edemeyeceği anlamına gelir.

ولهذا قالوا في قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام، ٦/١٠٣]: إنه للاستغراق لا للجنس، وأنّ المعنى «لا يدركه كل بصر» وهو سلب العموم،[1] لا «لا يدركه شيء من الأبصار» ليكون عمومَ السلب.[2]

[الثاني: المفرد المعرف وما في معناه]

٥ (والمفرد المعرّف) باللام أو الإضافة -وهو عطف على «الجمع المعرّف»- (حيث لا عهدَ)، فإنه أصل كما سبق، فإذا لم يُوجد معهودٌ يصار إلى الاستغراق إلّا أن تدل القرينة على أنه لنفس الماهية كما في قولنا «الإنسان حيوان ناطق» أو للمعهود الذهني كما في «أكلتُ الخبز وشربتُ الماء» (وما في معناه) كالجمع الذي يراد به الواحدُ مثل «لا أتزوّج النساء» حيث يحنث بالواحدة.

١٠ (ويخصّص)[3] كل من المفرد وما في معناه (إلى الواحد؛ لأنه أدناه) أي: أدنى ما يصدق عليه كل منهما.

[الثالث: النكرة المنفية]

(والنكرة المنفية) أي: الواقعة في موضعٍ وَرَدَ فيه النفيُ بأن ينسحب عليها حكمُ النفي، فيلزمها العمومُ ضرورة أنّ انتفاء الجنس أو فردٍ مبهمٍ منه لا يكون إلّا بانتفاء

١٥ جميع الأفراد.

فإن قيل: فحينئذ يكون عمومها عقليًّا، لا وضعيًّا؛

---

١ هذا المعنى يوافق رأي أهل السنة، فعلى هذا بعض الأبصار لا يدركه، لا كل الأبصار.
٢ هذا المعنى يوافق رأي المعتزلة، فعلى هذا لا يدركه كل الأبصار.
٣ وفي المرقاة: يخصّ.

Deriz ki, vaz', şahsî ve nev'î olandan daha geneldir. Nitekim Arapların olumsuz nekireye ilişkin kullanımlarından sabit olan şudur: Olumsuz nekire ile ilgili hüküm, sınırsız sayıdaki çoktan nefyedilmiştir ve lafız da olumsuzluk hükmü konusunda bütün fertleri kapsamaktadır. Bu, müfred isimlerde tek tek fertlerden, çoğul isimlerde ise toplamdan olumsuzluğun umumu anlamındadır. İşte fertlerden hükmün nefyedilmesi açısından nev'î vaz'ın anlamı budur. Dolayısıyla cinsin ya da cinsten belirsiz bir ferdin yokluğunun ancak her bir ferdin yokluğuyla mümkün olması anlamında olumsuz nekirenin umum ifade etmesinin zorunlu olarak aklî olması, buna aykırı değildir.[1]

Denirse ki, dilciler, olumsuz nekirenin, ancak şahsî vaz' ile kendisi için konulduğu anlamda -bu da ya cins ya da fert anlamıdır- kullanıldığını açıklamışlardır.

Deriz ki, bunun bir sakıncası yoktur. Çünkü kullanıldığı anlam, nekirenin kendi anlamıdır, umum ise bu nekirenin nefyin siyakında gelmesinden anlaşılmaktadır.

Denirse ki, nekire, umum anlamını nev'î vaz' ile ifade ediyorsa bu durumda nekire, olumsuzluğun umumu anlamında mecaz olsa ya! Çünkü mecaz da aynı şekilde nev'î vaz' ile konulmuştur.

Deriz ki, hayır! Nekirenin, nev'î vaz' ile olumsuzluğun umumu anlamında kullanılması mecaz olmaz! Çünkü nev'î vaz', iki kısımdır:

Birincisi, nev'î vaz'ın, "Şu şekilde olan her lafız, lafzın anlam için tayin edilmesi vasıtasıyla lafzın kendisinden anlaşılan özel bir anlama bizatihi delâleti için belirgin hale gelir." şeklinde bir kaidenin sabit olmasıyla olmasıdır. Mesela dili koyanın, şu tür kaideleri koyması böyledir. "مسلمان gibi sonu elif ve meksur nûn harfi ile biten her isim, sonuna bu alametlerin ilhak edildiği lafzın medlulünden iki ferd için konulmuştur." "رجال, مسلمون, مسلمات kalıbına dökülen her isim, bu ismin müsemmalarından bir topluluk için konulmuştur." "Lâm-ı tarif ya da izafetle marife olan her çoğul, bu müsemmaların tamamı için konulmuştur." "Nefyin siyakında gelen her nekire isim, bütün fertlerin nefyi için konulmuştur." Bu tür nev'î vaz', hakikat kapsamına dâhil olup bizatihi şahsî konuluşlar konumundadır. Hatta tesniye, çoğul, türemiş sıfatlar ve terkiplerde olduğu gibi hakikatlerin ekserisi, bu türdendir.

---

1 **Minhuvât:** Birincisi "Nekire, cins için konulmuştur." diyenin görüşüne, ikincisi de "Nekire, *ferd-i münteşir* için konulmuştur." diyenin görüşüne dayanmaktadır.

قلنا: الوضع أعمّ من الشخصي والنوعي، وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية أنّ الحكمَ منفي عن الكثير الغير المحصور، واللفظَ مستغرِقٌ لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن الجموع في الجمع، وهذا معنى الوضع النوعي لذلك، فكون عمومها عقليًا ضروريًا -بمعنى أنّ انتفاء الجنس أو فرد مبهم منه ٥ لا يمكن إلّا بانتفاء كل فرد- لا ينافي ذلك.[١]

فإن قيل: قد صرّحوا بأنها لم تستعمل إلّا فيما وُضِعت له بالوضع الشخصي، وهو الجنس أو الفرد؛

قلنا: لا ضير؛ لأنّ المستعمل فيه نفس النكرة، والعموم إنما استفيد من وقوعها في سياق النفي.

١٠ **فإن قيل**: إذا أفادت العمومَ بالوضع النوعي هلّا يكون مجازًا، فإنه أيضًا موضوع بالوضع النوعي؛

قلنا: لا؛ لأنّ الوضع النوعي قسمان:

أحدهما: أن يكون بثبوت قاعدة دالة على أنّ كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعيّنٌ للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يُفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بأنّ **كلّ** ١٥ اسمٍ آخرُه ألفٌ ونونٌ مكسورةٌ فهو لفردين من مدلول ما أُلحِق بآخره هذه العلامة، **وكلّ** اسمٍ غُيِّرَ إلى نحو «رجال» و«مسلِمين» و«مسلمات» فهو لجمع من مسمّيات ذلك الاسم، **وكلّ** جمعٍ عُرِّفَ باللام أو الإضافة فهو لجميع تلك المسمّيات، **وكلّ** نكرةٍ وقعت في سياق النفي فهي لنفي جميع الأفراد إلى غير ذلك. ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية بأعيانها؛ بل أكثرُ الحقائق من هذا القبيل ٢٠ كالمثنّى والمجموع والمشتقّات والمركّبات.

---

١ وفي هامش م: الأوّل مبني على مذهب من يقول إنّ النكرة موضوعة للجنس، والثاني على مذهب من يقول إنها موضوعة للفرد المنتشر، «منه».

İkincisi, bir anlama bizatihi delâlet etmesi için belirlenmiş her lafız, bu anlamı kastetmeye engel bir karinenin bulunması durumunda, bu anlam ile özel bir biçimde ilgili olan anlam için belirginleşir ve bu anlam ile özel bir biçimde ilgili olan anlama delâlet eder. Ancak bu anlama delâlet etmesi, bu anlamın söz konusu tayin vasıtasıyla lafızdan anlaşılması anlamında olmayıp aksine lafzın tayin edildiği anlamın anlaşılmasına engel olan karine vasıtasıyla anlaşılması anlamındadır. Öyle ki, dili koyan tarafından lafzın söz konusu mecazî anlamda kullanılmasının cevazı sabit olmasaydı, hakikat anlamını kastetmeye engel karinenin bulunması halinde lafzın bu mecazî anlama delâleti ve lafızdan bu mecazî anlamın anlaşılması, ilk hali üzere olurdu. Bu tür bir vaz' ile konulan anlam ise aslî anlamının dışına çıkılması sebebiyle mecazdır. Buna göre, örneğin رأيتُ الأسود "Aslanları gördüm." sözündeki *el-üsûd* lafzı, bu lafız ile *cesur kişilerin* kastedilmesi açısından konulduğu anlamın dışında kullanılmakta; umum anlamının kastedilmesi açısından ise konulduğu anlamda kullanılmaktadır.

Olumsuz nekire ister لا أضربُ رجلاً "Hiçbir adamı dövmeyeceğim." sözünde olduğu gibi *hakikaten* olsun, isterse nehiy, istifham-ı inkarî ve olumlu şartın siyakında kullanılmasında olduğu gibi *hükmen* olsun umum ifade eder. Zira إن ضربتُ رجلاً فكذا "Bir adam döversem şöyle olsun." örneğinde olduğu gibi olumlu şart, mutlak olarak şekli itibariyle hâs olsa da şartın yerine getirilmemesi kastedilirse anlamı itibariyle âmdır. Çünkü bu sözün anlamı, لا أضرب رجلاً "Hiçbir adamı dövmeyeceğim." şeklindedir. Eğer إن قتلت حربيًّا فلك كذا "Bir harbîyi öldürürsen sana şu vardır." örneğinde olduğu gibi olumlu şart ile şartın yerine getirilmesi kastedilirse bu durumda kastedilen anlam hâstır. Olumsuz şart ise إن لم أضرب فاسقًا "Fâsıkı dövmezsem şöyle olsun." sözünde olduğu gibi şartın yerine getirilmesinin kastedilmesi halinde ve إن لم تقتل مسلمًا نجوت من القصاص "Bir müslümanı öldürmezsen kısastan kurtulursun." sözünde olduğu gibi şartın yerine getirilmemesinin kastedilmesi halinde ise durum bunun tersidir.[1]

Bil ki, genel bir sıfat ile nitelenen nekire ismi, ben umum lafızlarından saymadım. Çünkü bu tür nekirelerin umumunu kabul edenler,

1 **Minhuvât:** *Tersi* ile kastedilen daha önceki açıklamadan sarfınazar etmek suretiyle burada nefyedilenin şekli itibariyle âm, mânası itibariyle hâs olmasıdır. Zira birinci de şart hamletmek, ikincide menetmek olsa da *fâsık* ve *müslümandan* her biri şekli itibariyle âm, mânası itibariyle hâstır. Buna göre hamletmek için olan birinci örneğin anlamı "Bir fâsıkı muhakkak döv!", menetmek için olan ikinci örneğin anlamı da "Bir müslümanı öldürürsen ona karşılık kısas edilirsin." olur.

وثانيهما: أن يكون بثبوت قاعدة دالة على أنّ كل لفظ معيّن للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى **متعيّنٌ** لِمَا يتعلّق بذلك المعنى تعلّقًا مخصوصًا، **ودالٌّ** عليه لا بمعنى أنه يُفهم منه بواسطة هذا التعيين؛ بل بمعنى أنه يُفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جوازُ استعمال اللفظ في المعنى المجازي كانت دلالتُه عليه وفهمُه منه عند قيام القرينة بحالها. ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الأصلي، فلفظ «الأسود» مثلًا في قولنا «رأيتُ الأسودَ» من حيث قُصد به الشجعانُ مستعملٌ في غير ما وضع له، ومن حيث قُصِد به العمومُ مستعمل فيما وضع له.

(حقيقةً) نحو «لا أضرب رجلًا» (أو حكمًا) كما إذا وقع في سياق النهي والاستفهام الإنكاري والشرط المثبَت، فإنه وإن كان خاصًّا بصورته مطلقًا، لكنّه عامٌّ بمعناه إن قُصِد المنعُ نحو «إن ضربتُ رجلًا فكذا»؛ إذ معناه «لا أضربُ رجلًا». أمّا إن قُصِد الحملُ نحو «إن قتلتَ حربيًّا فلك كذا» فخاصٌّ، والمنفي بالعكس[1] نحو «إن لم أضربْ فاسقًا» و«إن لم تقتلْ مسلمًا نجوتَ من القصاص».

اعلم أنّي لم أَعُدَّ النكرة الموصوفة بصفة عامّة من ألفاظ العموم؛ لأنّ القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراقَ،

---

[1] وفي هامش م: المراد بـ«العكس» مجرّد أن يكون المنفي ههنا عامًّا بصورته خاصًّا بمعناه مع قطع النظر عن التفصيل السابق، فإنّ كلًّا من الفاسق والمسلم عامّ بصورته خاصّ بمعناه وإن كان الشرط في الأوّل للحمل وفي الثاني للمنع، فإنّ معنى الأوّل «اضرب فاسقًا ألبتة»، ومعني الثاني «إن قتلتَ مسلمًا اقتصّ منك»، «منه».

Telvîh sahibinin[1] istisna konularında açıkladığı üzere[2] umumda istiğrak anlamını şart koşmamışlardır.

Bir engel bulunmadıkça nekirenin ya da marifenin, -ister lâm-ı tarifle marife olsun ister izafetle marife olsun- marife ile yapılan tekrarı, birinci ile ikincinin medlulleri arasında ittihadı (aynı şey olmayı) gerektirir. Çünkü tekrarı halinde açık olan, zihne hemen geliveren ahd-i haricîdir. Nekire ile yapılan tekrar ise iki medlûl arasında farklılığı gerektirir. Çünkü asıl olan, iki medlulün birbirinden farklı olmasıdır ve ahdi ve ittihadı gerektirecek bir şey de bulunmamaktadır. Buna göre:

a) marifenin marife olarak,
b) nekirenin marife olarak,
c) nekirenin nekire olarak ve
d) marifenin nekire olarak tekrarı olmak üzere dört şekil ortaya çıkar.

Bir engel bulunmadıkça asıl olan, ilk ikisinde iki medlulün aynı şey, son ikisinde ise iki medlulün birbirinden farklı şeyler olmasıdır. Mesela ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾ (Mâide, 5/48) âyetinde iki marife (*el-kitâb*) ve ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾ (En'âm, 6/155) ﴿إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا﴾ (En'âm, 6/156) âyetinde ise nekire (*kitâb*) ve marife (*el-kitâb*) birbirinden farklıdır. ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ (Zuhruf, 43/84) âyetinde iki nekirenin (*ilâhun*) medlülleri birbirinin aynıdır. ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (Kehf, 18/110, Enbiyâ, 21/108) âyetinde ise marife olan *ilâhuküm* ile nekire olan *ilâhun* birbirinin aynıdır.

2.6.4. Men

Umum lafızlarından bir diğeri مَنْ edatıdır. من akıl sahibi varlıklar için konulmuştur. من edatının umumiliğinde ne كل kelimesinde olduğu gibi her ferdin tek başına olması ne de جميع kelimesinde olduğu gibi bütün fertlerin birlikte bulunması nazar-ı dikkate alınmaz. من şart ve soru için olması halinde akıl sahiplerini kesin olarak kapsar.

1 ***Telvîh* Sahibi:** Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillah el-Herevî el-Horasânî et-Teftâzânî (ö. 792/1390). Hicr3i 722 yılında Horasan'ın Nesâ vilâyetinin Teftâzân kasabasında doğmuştur. *Allâme*, *Sa'dü'l-Mille ve'd-Dîn* gibi lakaplarla anılan Teftâzânî, çok yönlü bir âlim olup birçok alanda önemli eserler kaleme almış, müteahhirûn âlimlerinin önde gelen isimlerindendir. Kelama dair *el-Makâsıd*, *Şerhu'l-Makâsıd* ve Nesefî'nin akâid metni üzerine *Şerhu'l-Akâid*'i, tefsire dair *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, fıkıh usûlüne dair *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, mantığa dair *Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Arap dili ve belağatına dair *Şerhu Tasrîfi'z-Zencânî*, *el-Mutavvel fi'l-Meânî ve'l-Beyân* (*Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*), *Muhtasaru'l-Meânî* önemli eserlerinden bazılarıdır. Fıkıh usûlüne dair yazdığı *Telvîh* haşiyesi çok tutulmuş olup aralarında Molla Hüsrev'in de bulunduğu birçok âlim tarafından üzerine çok sayıda haşiye yazılmıştır. Bk. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, VI, 112; Özen, Şükrü, "Teftâzânî", *DİA*, 40/299-308.

2 Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 48.

صرّح به صاحب **التلويح**[1] في مباحث الاستثناء.[2]

(والإعادةُ) أي: إعادة النكرة أو المعرفة (بالمعرفة) سواء عُرّفت باللام أو الإضافة (تقتضي الاتحادَ) بين مدلول الأوّل والثاني؛ لأنّ الظاهر المتبادر حينئذ هو العهد، (و) الإعادةُ (بالنكرة) تقتضي (التغايرَ) بين المدلولين؛ لأنه الأصل، ولا ٥ موجِبَ للعهد والاتحاد، فحصل أربع صور:

* إعادةُ المعرفةِ معرفةً

* والنكرةِ معرفةً

* والنكرةِ نكرةً

* والمعرفةِ نكرةً.

١٠ والأصل في الأُوليَيْن الاتحاد، والأُخريَيْن التغاير (إلّا لمانع) كما تغايرت المعرفتان في قوله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ[3] الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [المائدة، ٤٨/٥]، والنكرةُ والمعرفةُ في قوله تعالى ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾ إلى قوله تعالى ﴿إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا﴾ [الأنعام، ١٥٥/٦-١٥٦]، واتحدت النكرتان في قوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ ١٥ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف، ٨٤/٤٣]، واتحدت المعرفةُ والنكرةُ في قوله تعالى ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [الكهف، ١١٠/١٨].

[الرابع: من]

(و«مَنْ») فإنها موضوعة (لذوات من يعقل) و(عامّةٌ) لهم غير معتبر في عمومها الانفرادُ كما في «كل» ولا الاجتماعُ كما في «جميع» (قطعًا إن كانت شرطيةً أو استفهاميةً)،

١ صاحب التلويح: هو سعد الدين مسعود بن فخر الدين عمر بن برهان الدين عبد الله الهروي الخرساني التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م)، العلامة الكبير، وكان من أعلام المتأخرين، أخذ العلم عن عضد الدين الإيجي وقطب الدين الرازي، وله تصانيف جليلة في علوم شتى، ومن أهمها «حاشية على الكشاف» في التفسير، و«المقاصد» و«شرح المقاصد» و«شرح العقائد» في الكلام، و«التلويح إلى كشف حقائق التنقيح» وعليه شروح وحواش وتعليقات كثيرة و«حاشية على شرح المختصر» في الأصول، و«تهذيب المنطق والكلام» في المنطق والكلام، و«شرح تصريف الزنجاني» و«المطوّل في المعاني والبيان/شرح تلخيص المفتاح» و«مختصر المعاني» وغيره في العلوم العربية والبلاغة. انظر: الدرر الكامنة لابن حجر، ١١٢/٦.

٢ التلويح للتفتازاني، ٤٨/٢.

٣ جميع النسخ: عليك.

Buna göre من جاءني فله درهم "Bana her kim gelirse ona bir dirhem vardır." sözünün anlamı, bütün fertlere varıncaya kadar "Zeyd gelirse ona bir dirhem vardır, Amr gelirse ona bir dirhem vardır." şeklinde bütün fertlere varıncaya kadar hepsini kapsamasıdır. Yine من في الدار "Evde kim vardır?" sözünün anlamı, "Zeyd mi evdedir? yoksa Amr mı evdedir?" diye bütün fertlere varıncaya kadar hepsini kapsamasıdır. Bu iki şekilde de uzun uzadıya saymak zor olduğu ve ayrıntıya girmek imkânsız olduğu için bunu ortadan kaldırmak amacıyla من edatına başvurulmuştur.

Mevsul ve mevsuf olması halinde ise âm değildir. Çünkü bu takdirde من kesinlikle âm değildir. *Mevsuf* olması durumunda من anlam olarak nekiredir. *Mevsul* olması durumunda ise من bazen husus anlamı ve fertlerin bir kısmının kastedilmesi için kullanılır. Mesela ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾ "*Onlardan bir kısmı seni işitir, onlardan bir kısmı sana bakar.*" (Yûnus, 10/42-43) âyetlerinde iki yerde de من ile kastedilen münafıkların özel bir kısmıdır. Şu var ki, sıla cümlesinde من ism-i mevsulüne râci olan zamir, anlam olarak من edatının kapsamına giren fertlerin çokluğu dikkate alınarak bazen çoğul getirilir, lafzı dikkate alınarak bazen de tekil getirilir. Zamirin çoğul olması, umum anlamında lafzın müsemmalardan bir topluluğu kapsamasını yeterli görenlerin görüşleri hariç umuma delâlet etmez.

Bu yüzden yani şart için olan من edatının kesin olarak âm olması sebebiyle İmâmeyn yani Ebû Yûsuf ve Muhammed مَنْ شاء مِنْ عبيدي عتقَه فهو حرّ "Kölelerimden kim azat olmayı isterse o hürdür." sözüyle مَنْ شئتَ مِنْ عبيدي عتقَه فأَعتِقْه "Kölelerimden kimin azat olmasını istersen onu azat et!" sözünü, umum ifade etmesi konusunda eşit olarak değerlendirmiştir. İmâmeyn şöyle demiştir: Birinci şekilde köleler azat edilmeyi isterlerse azat edilmiş olurlar. İkinci şekilde ise azat işinin kendisine tevdi edildiği muhatap, hepsini azat etmeyi isterse من edatının umumu ile amel edilerek azat edilmiş olurlar. Onlar, ikinci şekilde مِنْ edatını *tebîz* anlamında almamışlardır.

Yine bu yüzden o yani Ebû Hanîfe ise umum mümkün olduğunca iki şekilde de umumu gözetmiştir. Birinci şekil söz konusu olduğunda şöyle demiştir: Azat olmayı isteyen her köle azat olur. İkinci şekil söz konusu olduğunda ise şöyle demiştir: Azat etme işi kendisine tevdi edilen muhatap, biri hariç onların hepsini azat eder. Bu biri de eğer azat etme, sırasıyla gerçekleşmiş ise sonuncusudur, aksi takdirde efendinin tercihine kalmıştır.

فإنّ معنى «من جاءني فله درهم» «إن جاءني زيد وإن جاءني عمرو» وهكذا إلى جميع الأفراد، ومعنى «من في الدار» «أزيدٌ في الدار أم عمرو» إلى غير ذلك، فعدل في الصورتين إلى لفظ «مَنْ» قطعًا للتطويل المتعسّر والتفصيل المتعذّر.

(لا) إن كانت (موصولةً أو موصوفةً)، فإنها حينئذ لا تكون عامّة قطعًا. أمّا إذا كانت **موصوفةً** فلأنها في المعنى نكرة. وأمّا إذا كانت **موصولة** فلأنها قد تكون للخصوص وإرادةِ البعض كما في قوله تعالى ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾ [يونس، ١٠/٤٢-٤٣]، فإنّ المراد بعض مخصوص من المنافقين؛ إلّا أنّ الضمير جُمِعَ تارةً نظرًا إلى تعدّدهم معنًى وأُفْرِدَ أُخرى نظرًا إلى اللفظ، فجَمْعُ الضمير لا يدل على العموم إلّا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسمّيات.

(ولذا) أي: ولكون «مَنْ» الشرطية عامّة قطعًا (سوّيا) أي: أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى (بين «مَنْ شاء مِنْ عبيدي عتقَه فهو حرّ» و«مَنْ شئتَ مِنْ عبيدي عتقَه فأَعتِقْه» في العموم) حيث قالا: إذا شاء العبيدُ في الصورة الأولى عتقَهم عتقوا. وإذا شاء المخاطبُ في الصورة الثانية عِتْقَ الكل عتقوا عملًا بعموم «مَنْ»، ولم يجعلا كلمة «مِنْ» في الصورة الثانية للتبعيض.

(و) لذا أيضًا (راعاه) أي: رَاعَى أبو حنيفة رحمه الله العمومَ في الصورتين (ما) دام (أمكن) العموم. أمّا في الأولى فلأنه قال: يعتق كل عبد شاء، وأمّا في الثانية فلأنه قال: يُعْتِقُهم إلّا واحدًا هو آخرُهم إن وقع الإعتاقُ على الترتيب؛ وإلّا فالخيار إلى المولى؛

Çünkü şart için olan مَنْ kesin olarak umum için konulmuş olsa da مِنْ harf-i cerri yerinde açıklandığı üzere tebîz için konulmuştur ve bu anlamda hakikattir. Dolayısıyla müşterekliği ortadan kaldırmak için tebîz dışında başka bir anlamda hakikat olmaz. Arap dili bilginlerinin "مِنْ harfinin asıl anlamı, gâyenin başlangıcıdır" yani "mesafenin başlangıcına girmedir" şeklindeki sözleri buna aykırı değildir. Çünkü gerçekte başlangıç, مِنْ harfinden sonra belirtilen şeyin bir kısmıdır, dolayısıyla tebîz anlamından uzak değildir.

*İsteme*nin (*meşîet*) âm lafza yani مَنْ edatına izafe edilmesi durumunda -ki, bu birinci şekildir- umum anlamı ağır basar ve مِنْ harfi, teb'îz anlamından alınarak beyân anlamına hamledilir. Dolayısıyla isteyen herkes zorunlu olarak azat olur.

*İsteme*nin (meşîet), "Kimi istersen" şeklinde azat işi kendisine tevdi edilen muhatapta olduğu gibi hâs olana izafe edilmesi durumunda ise umumla beraber husus anlamı da dikkate alınır. Dolayısıyla مَنْ lafzı, âm olan bir kısmı kapsar. Bu ise مَنْ edatının biri hariç kölelerin tamamını kapsaması şeklinde olur.

Her ne kadar *isteme* hâs olana izafe edilse de ﴿فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ *Onlardan istediğine izin ver!*" (Nûr, 24/62) ve ﴿تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ﴾ *Onlardan, istediğini geriye bırakırsın.*" (Ahzâb, 33/51) âyetlerindeki مَنْ lafzının umûm anlamına hamledilmesi ise bu âyetlerin devamındaki "*Onlar için Allah'tan bağışlanma dile!*", "*Bu onların mutlu olmaları için daha uygundur.*" şeklindeki karine sebebiyledir. Zira bu iki karine öncesindeki مَنْ lafzının umûm anlamında ve مِنْ harfinin de beyân için olması konusunda ağır basmasını sağlar.

Kendisine *ilk olarak* (*evvelen*) lafzı bitiştiğinde مَنْ hususileşir. Yani bu durumda مَنْ hâs olur, umum ifade eden lafızlarından sayılmaz. Muhammed *es-Siyeru'l-Kebîr*'de şöyle demiştir: "Komutan, مَنْ دخل هذا الحصنَ أوّلاً فله كذا 'Bu kaleye ilk olarak kim girerse ona şu vardır.' dediğinde, iki kişi birlikte girmiş olsa hiçbiri bir şey hak etmez." Çünkü *ilk* (*evvelen*), önce giren bir fert için kullanılan bir isimdir. Bunu مَنْ kelimesine bitiştirdiğinde -ki, bu bitiştirme مَنْ lafzının hâs oluşunu açıkça belirtmedir- مَنْ lafzında husus anlamının ağır basmasını sağlar. Bu durumda ancak topluluktan önce giren bir kişi nefle hak kazanır.[1]

1 Serahsî, *Usûl*, I, 156.

(لأنّ) «مَنْ» الشرطية وإن كانت للعموم قطعًا؛ إلّا أنّ («مِنْ») موضوعةٌ (للتبعيض) وحقيقةٌ فيه لِمَا تقرّر في موضعه، فلا تكون حقيقةً في غيره دفعًا للاشتراك، ولا ينافي هذا قول أئمة العربية «إنّ أصلها ابتداء الغاية» أي: الدخول على مبدأ المسافة؛ لأنّ المبدأ في الحقيقة بعض المذكور، فلا يخلو عن التبعيض.

(ففي) صورة (إضافة المشيئة إلى العامّ) يعني: «مَنْ» وهي الصورة الأولى (ترجّح العمومُ) فصُرِفت كلمة «مِنْ» عن معنى[1] التبعيض (وحُملت على البيان)، فيعتق كل من شاء بالضرورة.

(وفي) صورة إضافة المشيئة إلى (الخاصّ) كالمخاطَب في «مَنْ شِئْتَ» (يُعتبر الخصوصُ معه) أي: مع العموم، فيتناول بعضًا عامًّا، وذلك في أن يتناولهم إلّا واحدًا.

وأمّا حمل قوله تعالى ﴿فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور، ٢٤/٦٢] وقولِه تعالى ﴿تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ﴾ [الأحزاب، ٣٣/٥١] على العموم وإن أُضيفت إلى الخاصّ فلقرينة قوله تعالى ﴿وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهَ﴾ [النور، ٢٤/٦٢] وقولِه تعالى ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ﴾ [الأحزاب، ٣٣/٥١]، فإنّ كلًّا منهما تُرجِّح العمومَ وكونَ «مِنْ» للبيان.

(ويخصّ) أي: يكون «مَنْ» خاصًّا غير معدود من ألفاظ العموم (إذا لحقه) لفظ («أوّلًا»).

قال في **السير الكبير**: «إذا قال «مَنْ دخل هذا الحصنَ أوّلًا فله كذا» فدخل رجلان معًا لم يستحقّ واحدٌ منهما شيئًا»؛ لأنّ «الأوّل» اسم لفرد سابق، فإذا وصله بكلمة «مَنْ» وهو تصريح بالخصوص ترجّح معنى الخصوص فيه، فلا يستحقّ النفل إلّا واحدٌ دخل سابقًا على الجماعة.[2]

---

[1] ر - معنى.
[2] أصول السرخسي، ١/١٥٦.

2.6.5. Mâ

Mevsul ya da mevsuf olması durumunda değil, şart ya da soru için olması halinde kesin olarak âm olması ve *evvelen* lafzının kendisine bitişmesi halinde hâs olması konusunda ما da مَنْ gibidir. Fakat ما akıl sahibi varlıkların sıfatları ve akıl sahibi olmayan varlıkların zatları için kullanılır. Şemsüleimme Serahsî, Fahrulislam Pezdevî ve diğerlerinin usûl eserlerindeki ifade bu şekildedir.[1]

Telvîh'te ise şöyle denilmiştir: "Bu görüş, bazı dil bilginlerine aittir. Çoğunluk ise ما harfinin akıl sahibi varlıkları ve diğerlerini kapsadığı görüşündedir. *Denirse ki*, efendinin cariyesine söylediği إن كان ما في بطنك غلامًا فأنت حرّة "Karnındaki erkek olursa hürsün." sözünde olduğu gibi ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ "*Kur'ân'dan kolay olanı okuyun.*" (Müzzemmil, 73/20) âyetinde de ما harfinin umumu ile amel edilerek kolay olanın tamamının okunması vâcip olur. *Deriz ki*, âyette emrin kolaylığa dayandırılması, kastedilenin, birden fazla âyetin birlikte olması değil, tek başına olma şeklinde sabit olan bir âyetin okunması şeklindeki bir kolaylık olduğuna delâlet eder. Zira birden fazla âyetin okunması halinde kolaylık, zorluğa dönüşür."[2]

Bu ikisi yani ما ve مَنْ her ne kadar lafzın zâhirinin dikkate alınması sebebiyle sıla cümlelerindeki âid zamirleri müzekker olsa da hem erkeği hem de dişiyi kapsar. Çünkü من دخل داري فهو حرّ "Kim evime girerse hürdür." sözünde eve giren cariyelerin de azat olacağı konusunda icmâ bulunmaktadır.

Bu ikisinden her biri, istiâre yoluyla diğeri için kullanılabilir. مَنْ edatının ما için istiâre yoluyla kullanılmasının örneği ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِه﴾ "*Onlardan kimi karnı üzerinde sürünür.*" (Nur, 24/45) âyetidir. Bunun tersinin yani ما harfinin مَنْ için istiâre yoluyla kullanılmasının örneği ise ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ "*Gökyüzüne ve onu bina edene yemin olsun ki!*" (Şems, 91/5) âyetidir.

2.6.6. Ellezî

الذي ikisini de yani hem akıl sahiplerini hem de akıl sahibi olmayanları kapsar.

2.6.7. Eyne ve Haysü

أين ve حيث mekânların umumileştirilmesi için konulmuştur. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*Nerede olursanız olun ölüm size ulaşır.*" (Nisâ, 4/78). Ve yine Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*Müşrikleri nerede bulursanız öldürün.*" (Tevbe, 9/5).

---

1 Serahsî, *Usûl*, I, 156; Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* ile), II, 11.

2 Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 111.

[الخامس: ما]

(و«ما» كـ«مَنْ») **في** أنها إذا كانت شرطية أو استفهامية عامٌّ قطعًا، لا إن كانت موصولة أو موصوفة، **وفي** أنها تكون خاصًّا إذا لحقها «أوّلًا» (لكنّه) أي: «ما» (لصفات من يعقل وذواتِ غيرهم)، كذا في أصول شمس الأئمة وفخر الإسلام وغيرهما.[١]

٥ وفي **التلويح**: «هذا قول بعض أئمة اللغة، والأكثرون على أنه يعمّ العقلاء وغيرهم. **فإن قيل**: ففي[٢] قوله تعالى ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل، ٢٠/٧٣] يجب أن يقرأ جميع ما تيسّر عملًا بالعموم كما في قوله «إن كان ما في بطنك غلامًا فأنت حرّة»؛ **قلنا**: بناء الأمر على التيسّر[٣] دل على أنّ المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع؛ لأنه عند الاجتماع ينقلب متعسّرًا».[٤]

١٠ (ويتناولان) أي: «مَنْ» و«مَا» (المذكّرَ والمؤنّثَ وإن عاد إليهما ضميرُه) أي: ضمير المذكّر؛ لأنّ ذلك بالنظر إلى ظاهر اللفظ للإجماع في «من دخل داري فهو حرّ» على عتق الجواري الداخلات.

(ويستعار أحدهما للآخَر). أمّا استعارة «مَنْ» لـ«مَا» فكقوله تعالى ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾ [النور، ٤٥/٢٤]، وأمّا العكس فكقوله تعالى ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ ١٥ [الشمس، ٥/٩١].

[السادس: الذي]

(و«الذي» يعمّهما) أي: العقلاء وغيرهم.

[السابع: أين وحيث]

(و«أين» و«حيث» لتعميم الأمكنة) قال تعالى ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ﴾ ٢٠ [النساء، ٧٨/٤]، وقال تعالى ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة ٥/٩]،

---

١ أصول السرخسي، ١٥٦/١؛ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ١١/٢.
٢ د – ففي.
٣ ف د: التيسير.
٤ التلويح للتفتازاني، ١١١/١.

Bu yüzden bir kimse hanımına أنت طالق حيث شئت veya أنت طالق أين شئت "İstediğin yerde boşsun." dese, kadının boşanmayı istemesi bulunduğu o meclise münhasır olur. Çünkü *eyne* ve *haysü* lafızlarında vaktin umumileştirilmesini gerektirecek bir şey bulunmamaktadır.

5

2.6.8. Metâ

متى vakitler yani vakitlerin umumileştirilmesi için konulmuştur. Bu yüzden bir kimse hanımına أنت طالق متى شئت "Ne zaman istersen boşsun." dese bu sözü, o meclisteki süre ile kayıtlanmaz.

2.6.9. Küll

10 كل kelimesi, fertleri kapsaması için yani كل kelimesinin kendisine izafe edildiği fertler için hükmün umumî olmasına delâlet etmesi için ya da bir şeyin parçalarını kapsaması için konulmuştur. İbn Hişâm[1] *Muğni'l-Lebîb*'de şöyle demiştir: "كل kelimesi ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ "*Her nefis ölümü tadacaktır.*" (Âl-i İmrân, 3/185) âyetinde olduğu üzere nekire ismin, ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ﴾
15 "*Onların her biri, kıyamet gününde onun huzuruna tek başlarına gelecekler dir.*" (Meryem, 19/95) âyetinde olduğu üzere marife çoğul ismin tüm fertlerini ve كل زيد حسن "Zeyd'in tamamı güzeldir." örneğinde olduğu üzere marife müfred ismin tüm cüzlerini kapsaması için konulmuştur. أكلت كل رغيف لزيد "Zeyd'in tüm ekmeklerini yedim." dediğinde nekireye muzaf ol-
20 duğu için fertlerin umûmuna yani Zeyd'in tüm ekmeklerine delâlet eder. Ekmek Zeyd'e muzaf kılındığında ise müfred marifeye muzaf olduğu için tek bir ferdin cüzlerinin umumuna delâlet eder. Buradan hareketle ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (Mü'min/Ğâfir, 40/35) âyetinde Ebû Amr[2] ve İbn Zekvân'ın[3] kırâatleri dışındaki *kalb* kelimesinin tenvininin terki ile olan
25 kırâatlerde kalbin tüm cüzlerini kapsadığı gibi tüm kalpleri de kapsaması için *kalb* kelimesinden sonra كل kelimesinin takdir edilmesi[4] gerekir."[5]

1 ***Muğni'l-Lebîb*:** İbn Hişâm'ın Arap gramerine dair eseri olup tam adı, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârîb*'dir. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî (ö. 761/1360). Meşhur nahivci ve dilci. Önemli bazı eserleri şunlardır: *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârîb*, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, *Şüzûrü'z-Zeheb* ve şerhi, *Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ* ve şerhi. Bk. Suyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, II, 69; Özbalıkçı, Mehmet Reşit, "İbn Hişâm en-Nahvî", *DİA*, 20/74-77.

2 **Ebû Amr:** Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ' b. Ammâr el-Mâzinî el-Basrî (ö. 154/771). Yedi kırâat imamından biri, Arap dili ve edebiyatı âlimi. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 3/466; Altıkulaç, Tayyar, "Ebû Amr b. Alâ", *DİA*, 10/94-96.

3 **İbn Zekvân:** Ebû Amr Abdullâh b. Ahmed b. Beşîr b. Zekvân ed-Dımaşkî (ö. 242/857). Hicrî 173 yılında doğmuştur. Zamanının önde gelen kırâat âlimlerinden olup yedi kırâat imamından İbn Âmir'in meşhur iki râvisinden biridir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/140; Altıkulaç, Tayyar, "İbn Zekvân, Ebû Amr", *DİA*, 20/462.

4 Bu takdire göre âyetin anlamı şöyle olur: "*Allah her zorba ve büyüklük taslayanın tüm kalbini işte böyle mühürler.*"

5 İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 255-256.

ولهذا لو قال لامرأته «أنت طالق أين شئتِ» أو «حيث شئتِ» يقتصر على المجلس؛ لأنه ليس في لفظه ما يوجب تعميمَ الأوقات.

[الثامن: متى]

(و«**متى**» للأوقات) أي: لتعميمها، ولهذا لو قال «أنت طالق متى شئتِ» لم

٥ يتوقّت[١] ذلك بالمجلس.

[التاسع: كل]

(و«**كل**» لشمول الأفراد) أي: للدلالة على شمول الحكم لأفراد ما أضيف[٢] إليه (أو) لشمول (الأجزاء). قال في **مغني اللبيب**:[٣] «"كل" اسمٌ موضوع لاستغراق [أفراد][٤] المنكّر نحو ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران، ٣/١٨٥] والمعرَّفِ المجموعِ نحو

١٠ ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ﴾ [مريم، ١٩/٩٥] وأجزاءِ المفردِ المعرَّفِ نحو «كُلُّ زَيْدٍ حَسَنٌ»، فإذا قلت «أكلتُ كلَّ رغيفٍ لزيدٍ» كانت لعموم الأفراد، وإذا أضفتَ «الرغيف» إلى «زيد» صارت لعموم أجزاء فرد واحد، ومن ههنا وجب في قراءة غير أبي عَمْرٍو[٥] وابن ذَكْوَانَ[٦] ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر، ٤٠/٣٥] بترك تنوين «قلب» تقديرُ[٧] «كل» بعد «قلب» ليعمّ أفرادَ القلوب كما عمّ كلَّ[٨] أجزاء القلب».[٩]

---

١ ر: لم يتوقّف.
٢ ف: أضيفت.
٣ مغني اللبيب: هو أحد كتب ابن هشام، اسمه مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، وهو أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري المصري (ت. ٧٦١هـ/١٣٦٠م)، العلامة المشهور النحوي اللغوي، وله تصانيف أهمها «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» و«أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك» و«شذور الذهب» وشرحه و«قطر الندى وبل الصدى» وشرحه وغيرها. انظر: بغية الوعاة للسيوطي، ٢/٦٩.
٤ جميع النسخ — أفراد، والمثبت من مغني اللبيب.
٥ أبو عمرو: هو أبو عمرو زبّان بن العلاء بن عمّار المازني البصري (ت. ١٥٤هـ/٧٧١م)، أحد أئمة القراءة. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٣/٤٦٦.
٦ ابن ذكوان: هو أبو عمرو عبد الله بن أحمد بن بشير بن ذكوان الدمشقي (ت. ٢٤٢هـ/٨٥٧م)، أقرأ أهل زمانه، وهو أحد راويي ابن عامر من القراء السبعة. انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر، ٥/١٤٠.
٧ فاعل «وجب».
٨ قوله «كل» ليس بموجود في مغني اللبيب.
٩ مغني اللبيب لابن هشام، ١/٢٥٥-٢٥٦.

كل fiillerin değil, isimlerin başına gelir. Şöyle ki كلّ رجل denilir, fakat كُلُّ يَضْرِبُ denilmez. Ve isimleri açık olarak umumileştirir, fiilleri ise zımnen yani isimleri umumileştirmesinin kapsamında umumileştirir. Buna göre bir kimse كل امرأة أتزوّجها كذا "Evleneceğim her kadın boş olsun." dese, evleneceği her kadın umuma bağlı olarak boş olur. Şayet bir kimse bir kadınla birden fazla evlense bu söz gereğince kadın ilk evlenmede boş olur, ikincide boş olmaz. Çünkü كل kelimesi, başına dâhil olduğu fertlerinin umumiliğini gerektirir ki, bu da fiil (*evleneceğim* fiili) değil, isimdir (kadın).

كلّما ise bunun tersidir. Çünkü كلّما fiillerin başına gelir. Başına geldiği fiilleri açık olarak, isimleri ise zımnen umumileştirir. Buna göre bir kimse كلّما تزوّجتُ امرأةً فكذا "Her ne zaman bir kadın ile evlensem o boştur." dese ve bir kadınla defalarca evlense kadın her seferinde boş olur.

كل kelimesi, anlaşmazlığın söz konusu olacağı sonu bilinmeyen fertlerde "bir"e hamledilir. Mesela bir kimse لفلان عليَّ كلُّ درهم dese bir dirhem borçlu olur. Nitekim Hâkim eş-Şehîd *el-Kâfî*'de şöyle demiştir: "Bir kimse, her ayı bir dirhem olmak üzere bir evi kiralasa, bu durumda akit bir ay için sahihtir, kalan aylar açısından fâsid olur. Çünkü bilinmemesi sebebiyle ayların tamamı konusunda ve birbirine önceliğinin bulunmaması sebebiyle asgari olan bir ay ile tamamı arasında bir süre konusunda akdi sahih hale getirmek mümkün değildir. Dolayısıyla asgari olan bir ay belirgin hale gelir." İşte usulcülerin "كل kelimesi sonu bilinmeyen bir şeyin başına dâhil olduğunda bununla asgari olan kastedilir." sözlerinin anlamı budur.

Musannifin metinde alım-satım, icâre, ikrar ve benzeri *anlaşmazlığın söz konusu olacağı* konularda demesinin nedeni, şu tür durumlardan kaçınmak içindir. Mesela كل امرأة أتزوّجها فهي كذا "Evleneceğim her kadın boştur." denilmesi durumunda evleneceği kadınlardan bir tanesi kastedilmiş olmaz. Aksine hüküm, evleneceği her bir kadını kapsar ki, bu mesele yine *el-Kâfî*'de buyû konusunun başlarında açıklanmıştır.

كل kelimesi, kendisine *evvelen* lafzı bitiştiğinde hususilik ifade eder. Buna göre komutan, كل من دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النفل كذا "Bu kaleye ilk olarak giren herkese şu kadar ödül vardır." dese ve on kişi peşpeşe girse ödül, sadece ilk girenindir. Çünkü ilk girenden sonra giren, daha önce başkası girdiği için ilk giren değildir. *İlk* kelimesinin anlamı, önce olan, kendisinden önce başkası bulunmayandır.

(وهي تلى الأسماءَ)، لا الأفعالَ حيث يقال «كلّ رجلٍ» ونحوه، ولا يقال «كُلُّ يَضْرِبُ»، (وتعمّمها صريحًا و) تعمّم (الأفعالَ ضمنًا) أي: في ضمن تعميم الأسماء، حتى لو قال «كل امرأةٍ أتزوّجها كذا» تطلق كلُّ امرأةٍ يتزوّجها على العموم. ولو تزوّج امرأةً [مرتين][1] تطلق في المرّة الأولى دون الثانية؛ لأنها ٥ توجب العموم فيما دخلت عليه، وهو الاسم لا الفعل.

(و«**كلّما**» بالعكس)، فإنها تلي الأفعالَ وتعمّمها صريحًا والأسماءَ ضمنًا، حتى لو قال «كلّما تزوّجتُ امرأةً فكذا» فتزوّج امرأةً مرارًا تطلق في كل مرّة.

(وتُصرف) أي: كلمة «كل» (إلى الواحد فيما لا يُعلم منتهاه) كقوله «لفلان عليَّ كلُّ درهمٍ» يلزمه درهم. قال في **الكافي**: «من استأجر دارًا كل شهر بدرهم، ١٠ فالعقد صحيحٌ في شهر واحد، فاسدٌ في بقية الشهور؛ لأنه لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها، ولا على ما بين الأدنى والكل لعدم أولوية بعضها، فتعيّن الأدنى»، وهذا معنى قولهم «إنّ كلمة «كل» إذا دخلت على ما لا يُعرف منتهاه يراد به أدناه».

وإنما قال (ممّا يجري فيه النزاعُ) كالبيع والإجارة والإقرار ونحو ذلك احترازًا ١٥ عن نحو أن يقال «كل امرأة أتزوّجها فهي كذا» حيث لا يراد واحدة منهنّ؛ بل يشمل الحكمُ كلَّ واحدة، صرّح به في **الكافي** أيضًا في أوائل البيوع.

(وتخصّ) أي: كلمة «كل» (إذا لحقها) لفظ («أوّلًا») حتى إذا قال «كل من دخل هذا الحصن أوّلًا فله من النفل كذا» فدخل عشرة على التعاقب، فالنفل للأوّل خاصّةً؛ لأنّ من دخل بعده ليس داخلًا أوّلًا لكونه مسبوقًا بالغير، ومعنى ٢٠ «الأوّل» السابق الغير المسبوق.

---

[1] قوله «مرتين» زيادة من أصول السرخسي، انظر: ١/١٥٧-١٥٨.

Komutanın كل من دخل هذا الحصن أوّلاً فله كذا "Bu kaleye ilk olarak giren herkese şu vardır." demesi ve on kişinin birlikte girmesi halinde on kişiden her biri tam ödüle hak kazanır. Çünkü bu durumda giren on kişiden her biri, diğerlerinden ayrı olarak düşünülemez, dolayısıyla hepsi, kale fethedil-
5 dikten sonra girdiği farz edilen arkada kalanlara kıyasla ilk giren olur. Bu durum, komutanın من دخل أوّلاً "Kim ilk olarak girerse" demesi ve on kişinin birlikte girmesi durumundan farklıdır. Şöyle ki, bu durumda daha önce geçtiği üzere ne hepsine ne de içlerinden birine bir şey verilir.

2.6.10. Cemî

10 جميع kelimesi, fertlerin tek başına değil, toplu olarak şümul ifade etmesi için konulmuştur. Mesela komutan, جميع من دخل هذا الحصن أوّلاً فله كذا "Bu kaleye ilk olarak girenlerin hepsine şu vardır." dese ve on kişi birlikte girse bunların tamamına bir nefil verilir. Çünkü جميع lafzı, toplu olmak üzere ihata için konulmuş bir lafızdır. Dolayısıyla birlikte giren on kişi, diğer
15 insanlardan önce giren bir kişi gibi değerlendirilir.

Burada şöyle bir problem söz konusudur: جميع kelimesi, şayet toplu olmak üzere şümul için konulmuş olsaydı, bu durumda bu anlamda hakikat, bir kişi hakkında da mecaz olmuş olurdu. Dolayısıyla da bir kasıtta ikisini birleştirmek doğru olmazdı. Hâlbuki fakihler, belirtilen şekilde on kişi ayrı
20 ayrı girdiğinde ödüle ilk girenin hak kazanacağını açıkça belirtmişlerdir. İşte musannif, bu probleme şu sözüyle cevap vermiştir: جميع من دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النفل كذا "Bu kaleye ilk girenin hepsine nefilden şu vardır." sözümüzde ise جميع kelimesi, istiâre yoluyla ilk giren için kullanılmıştır. Bu sözdeki جميع lafzı, hakikat anlamında, yani toplu olarak şümul ifade
25 etmesi anlamında kullanılmamıştır ki, tek başına ilk giren kimsenin nefle hak kazanmasından hakikat ve mecazın arasını birleştirmek gibi bir sonuç çıksın! Çünkü buna engel olan bir karine mevcut olup bu karine de onları ilk olarak girmeye yüreklendirmek ve teşvik etmektir. Aksine burada جميع lafzı, *ilk giren* anlamında kullanılmış olup *ilk giren herkes* anlamında kulla-
30 nılmamıştır ki, birlikte girmeleri halinde her biri tam nefle hak kazansın! Çünkü bu anlamın kastedildiğine ilişkin bir karine yoktur. Aksine bu söz, istiâre yoluyla ister bir kişi olsun ister bir topluluk olsun *ilk giren* anlamında kullanılmış olup mecazın umumuyla amel edilmek suretiyle tıpkı bir kişi için olduğu gibi topluluk için de bir nefil söz konusu olur.

وأمّا استحقاق كل واحد منهم النفلَ الكاملَ فيما إذا قال «كل من دخل هذا الحصن أوّلًا فله كذا» ودخل عشرة معًا فلأنه قطع النظر في كل منهم عن الآخر، فصار كلٌّ «أوّل» بالقياس إلى المتخلِّف الذي يُقدَّر دخولُه بعد فتح الحصن بخلاف ما إذا قال «من دخل أوّلًا» فدخل عشرة معًا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم ٥ شيءٌ كما سبق.

[العاشر: جميع]

(و«جميع» للشمول على) سبيل (الاجتماع) دون الانفراد حتى لو قال «جميع من دخل هذا الحصن أوّلًا فله كذا» فدخل عشرة معًا فلهم نفل واحد؛ لأنّ لفظ «جميع» للإحاطة على سبيل الاجتماع، فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول ١٠ على سائر الناس.

ولـمّا ورد ههنا إشكال، وهو أنّ «جميعًا» لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقةً فيه ومجازًا في المنفرد، فلا يصحّ جمعُهما في إرادة واحدة والحالُ أنهم صرّحوا بأنهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فُرَادَى يستحقّ الأوّلُ: **أجاب عنه** بقوله: (وهو) أي: لفظ «جميع» (في) قولنا («جميع من دخل) هذا الحصن (أوّلًا») ١٥ فله من النفل كذا» ليس بمُجْرًى على حقيقته أعني: الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد الأوّل في الدخول فُرَادَى الجمعُ بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة عن ذلك، وهو أنّ الكلام للتشجيع على الدخول أوّلًا؛ بل هو (مستعارٌ) لا لمعنى «كل من دخل أوّلًا» حتى يستحقّ كل واحد كمالَ النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك؛ بل هو مستعارٌ (للسابق) في الدخول واحدًا كان ٢٠ أو جماعةً، فيكون للجماعة نفلٌ واحدٌ كما للواحد عملًا بعموم المجاز.

Denildi ki, bu sözü, hakikat anlamına hamletseler ve ilk olarak giren bir kişinin ödülün tamamına hak kazanmasının da nassın delâleti yoluyla olduğunu söyleseler bu problemin çözümü için yeterliydi.

Bu çözüm, şu gerekçeyle reddedilmiştir:[1] Nassın delâleti ile anlaşılan anlamın, mantukun hakikatini iptal etmemesi gerekir. Burada ise tek başına olmak, toplu olmanın hakikatini iptal etmektedir.

2.7. Bir Soru ya da Hadiseden Sonra Söylenen Lafzın Umumu

Bir soru ya da hadiseden sonra söylenen lafız, şayet müstakil değilse veya müstakil, fakat kesin olarak ya da ağırlıklı olarak cevap ise cevap olarak değerlendirilir. Müstakil olmayan söz, "Evet" gibi soru ya da hadise dikkate alınmaksızın anlamlı olmayan sözdür. Çünkü "Evet" cevabı, soru ya da haber olsun daha önce geçen olumlu ya da olumsuz bir sözü pekiştirir. بَلَى cevabı ise soru ya da haber olarak daha önce geçen bir olumsuzluğu, olumlu hale getirmeye mahsustur. Bu yüzden أكان لي عليك كذا "Benim sende şu kadar alacağım var mı?" sorusunun cevabında بَلَى demek ve أليس لي عليك كذا "Benim sende şu kadar alacağım yok mu?" sorusunun cevabında da borcu ikrar için نعم demek doğru değildir. Şu var ki, kural bu olmakla birlikte şer'î hükümlerde dikkate alınan, alışılagelmiş olan, örftür. Öyle ki, bu ikisinden her biri diğerinin yerine kullanılır ve dolayısıyla her biri soru olsun haber olsun olumlu ve olumsuzun cevabında ikrar için kullanılır.

Müstakil olup da kesin olarak cevap olan ise سهى فسجد "Hz. Peygamber namazda yanıldı ve secde etti." ve زنى ماعز فرجم "Mâiz zina etti ve recmedildi." sözü gibidir. Çünkü secdenin yanılmadan, recmin de zinâdan dolayı olduğu kesin olarak bilinmektedir.

Başlangıç (ibtidâ) olma ihtimali bulunmakla birlikte söylenen sözün cevap olma ihtimalinin ağır basmasının örneği ise تعال تغدّ معي "Gel, benimle yemek ye!" sözünün cevabında إن تغدّيتُ فكذا "Yemek yersem şöyle olsun!" ve تغتسل الليلة عن الجنابة "Cünüplükten gece temizlenirsin." denildikten sonra إن اغتسلتُ فكذا "Eğer temizlenirsem şöyle olsun!" demek gibidir. Buna göre, Züfer'in görüşü hariç, birinci örnekte cevap veren kişi, başkası ile yemek yemekle, ikinci örnekte ise o gece temizlenmemekle veya o gece temizlenip fakat cünüplükten temizlenmemekle yeminini bozmuş olmaz. Züfer'e göre ise yeminini bozmuş olur. Çünkü o, lafzın umumu ile amel etmek suretiyle sözü umumileştirmiştir.

1 İtiraz Teftâzânî'ye, red Molla Fenârî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, I, 115; *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 70.

قيل:[١] لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمالَ النفل [ثابتًا][٢] بدلالة النصّ لكفى.

ورُدّ:[٣] بأنّ المفهوم بدلالة النصّ ينبغي أن لا يُبطِل حقيقةَ المنطوق، وههنا يُبطِل الانفرادُ حقيقةَ الجمع.

[المبحث السابع: عموم اللفظ الوارد بعد سؤال أو حادثة]

(اللفظ الوارد بعد سؤال أو حادثةٍ إن لم يكن مستقلًّا)، وهو ما لا يكون كلامًا مفيدًا بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل «نَعَمْ»، فإنها مقرّرةٌ لِمَا سبق من كلام موجَب أو منفِي استفهامًا أو خبرًا، و«بَلَى»، فإنها مختصّة بإيجاب النفي السابق استفهامًا أو خبرًا، فعلى هذا لا يصحّ «بلى» في جواب «أكان[٤] لي عليك كذا»، ولا يكون «نعم»[٥] في جواب «أليس لي عليك كذا» إقرارًا؛ إلّا أنّ المعتبر في أحكام الشرع هو العرف[٦] حتى يقام كل منهما مقام الآخر، فيكون إقرارًا في جواب الإيجاب والنفي استفهامًا أو خبرًا.[٧]

(أو كان) مستقلًّا، لكن كان (جوابًا قطعًا) نحو {سَهَى فَسَجَدَ} و{زَنَا مَاعِزٌ فَرُجِمَ}، فإنّ السجدة إنما هي للسهو، والرجم إنما هو للزنا قطعًا.

(أو) كان جوابًا (ظاهرًا فجوابٌ) نحو «إن تغدّيتُ فكذا» في جواب «تَعَالَ تَغَدَّ مَعِيَ» ونحو «إن اغتسلتُ فكذا» بعد ما قيل «تغتسل الليلة عن الجنابة» فلا يحنث في الأوّل بالتغدّي لا معه، ولا في الثاني بالاغتسال لا فيها، أو فيها، لا عنها إلّا عند زفر رحمه الله تعالى، فإنه عمّمه عملًا بعموم اللفظ.

١ المعترض هو التفتازاني، انظر: التلويح، ١/١١٥؛
٢ قوله «ثابتًا» زيادة من التلويح، انظر: ١/١١٥.
٣ الرادّ هو الفناري، انظر: فصول البدائع، ٢/٧٠.
٤ م ف د: «كان» بدون حرف الاستفهام.
٥ م – نعم.
٦ م د: الحكم.
٧ جميع النسخ: وخبرًا. والمثبت من التلويح. انظر: ١/١١٧.

Deriz ki, tıpkı dirhem ile bir şey satın almada bu dirhemin beldede kullanılan nakit para olarak anlaşılmasında olduğu gibi halin delâleti örf yoluyla lafzın umumiliğini tahsis etmiştir.

Sözün, cevap olma ihtimali bulunmakla birlikte başlangıç olması ağır basıyorsa bu söz cevap değil, başlangıçtır. Başlangıç olmasının ağır basması ise söylenen sözün cevaptan fazlasını içermesi sebebiyledir. Mesela Hz. Peygamber'e Budâʿa kuyusunun durumu sorulduğunda, "*Su, temiz ve temizleyici olarak yaratılmıştır. Tadı, rengi ve kokusu değişmedikçe hiçbir şey onu pis hale getirmez.*" demiştir. Yine Hz. Peygamber, Meymûne'nin[1] ölü koyununu görünce, "*Tabaklanan her deri temiz olur.*" demiştir. Yine تعال تغدّ معي "Gel! Benimle yemek ye!" sözüne cevap olarak söylenen إن تغدّيتُ اليوم فكذا "Bugün yemek yersem şöyle olsun!" sözü de böyledir. Bu söz, cevap olarak değil, başlangıç olarak değerlendirilir ve bu sözü söyleyen kişi o gün mutlak olarak yemek yemekle yeminini bozmuş olur. Bu söz, telaffuz edilen açık fazlalık dikkate alınarak, telaffuz edilmeyen gizli hal ilga edilerek başlangıca hamledilmiştir. Bu sözün cevaba hamledilmesinde ise durum tersinedir. Hal ile amel etmenin, söz ile amel etmekten aşağı bir derecede bulunduğu ise açıktır.

İşte meşâyıhımızın "Sebebin hususiliği değil, lafzın umumiliği dikkate alınır." şeklinde ifade ettikleri sözlerinin anlamı budur. Çünkü burada amel konusunda tutunulan şey, lafız olup -bu lafız da âmdır- sebebin hususi olması, lafzın umumî olmasına aykırı olmayıp lafzın sebebine hasredilmesini gerektirmez. Diğer yandan birtakım hadiseler ve özel sebepler üzerine varid olan umum ifadelere, bu sebeplere hasredilmeksizin tutunma, sahabe ve onlardan sonra gelenler arasında şöhret bulmuştur. Dolayısıyla sebebin hususiliğinin değil, lafzın umumiliğinin dikkate alındığı konusunda icmâ oluşmuştur.

Zâhiri başlangıç olan bir sözde, konuşan kişi, "Ben cevabı kastettim." derse, kazâen değil fakat diyâneten doğru söylediği kabul edilir. Diyâneten doğru söylediği kabul edilir, çünkü lafzın ihtimali bulunan bir şeye niyet etmiştir. Kazâen ise doğru söylediği kabul edilmez, çünkü cevap olduğu konusunda doğru söylediğinin kabul edilmesi zâhirin hilafınadır ve bununla birlikte kendisi açısından bir hafifletme söz konusudur.

---

1 **Meymûne:** Meymûne binti Hâris b. Hazn el-Hilâliyye (ö. 51/671). Hz. Peygamber'in son olarak evlendiği hanımıdır. Önceki ismi Berre olup Hz. Peygamber, Meymûne diye isimlendirmiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, VII, 262; Kandemir, M. Yaşar, "Meymûne", *DİA*, 29/506-507.

قلنا: خصّصه دلالة الحال عرفًا كما ينصرف الشراء بالدراهم إلى نقد البلد.

(وإن كان الظاهر الابتداءَ فابتداءٌ) لا جوابٌ، وذلك بأن يشتمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه الصلاة والسلام لـمّا سُئِل عن بئر بُضَاعَةَ {خُلِقَ الْمَاءُ طَهُورًا لَا يُنَجِّسُهُ إِلَّا مَا غَيَّرَ طَعْمَهُ أَوْ لَوْنَهُ أَوْ رِيحَهُ} وقولِه عليه الصلاة والسلام حين رأى شاة ميمونة[1] {أَيُّمَا إِهَابٍ دُبغَ فَقَدْ طَهُرَ} وقولِه «إن تغدّيتُ اليومَ فكذا» في جواب «تعال تَغَدَّ مَعِيَ»، فإنه يُجعل مبتدأ حتى يحنث بالتغدّي في ذلك اليوم مطلقًا. وإنما حُمِل على الابتداء اعتبارًا للزيادة الملفوظة الظاهرة وإلغاءً للحال الْمُبَطَّنَة الخفيّة. وفي حمله على الجواب الأمرُ بالعكس. ولا يخفى أنّ العمل بالحال دون العمل بالمقال.

وهذا معنى ما قال مشايخنا رحمهم الله تعالى «إنّ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب»، فإنّ التمسّك إنما هو باللفظ وهو عامّ، وخصوص السبب لا ينافي عمومَ اللفظ ولا يقتضي اقتصارَه عليه؛ ولأنه قد اشتهر[2] من الصحابة ومَنْ بعدهم التمسّك بالعمومات الواردة في حوادثَ وأسبابٍ خاصّةٍ من غير قصرٍ لها على تلك الأسباب، فيكون إجماعًا على أنّ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب.

(وإن قال) المتكلّمُ فيما يكون الظاهر الابتداءَ («عنيتُ الجوابَ» صُدّق ديانةً)؛ لأنه نوى ما يحتمله اللفظ، لا قضاءً؛ لأنه خلاف الظاهر، مع أنّ فيه تخفيفًا عليه.

---

١ ميمونة: هي أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث بن حزن الهلالية (ت. ٥١هـ/٦٧١م)، وكان اسمها بَرَّة فسمّاها رسول الله صلى الله عليه وسلم «منمونة». انظر: الاستيعاب لابن عبد البر، ١٩١٤/٤؛ أسد الغابة لابن الأثير، ٢٦٢/٧.

٢ م د: إذ قد اشتهر.

2.8. Yapılan Bir Fiilin Hikâye Edilmesi

Hz. Peygamber tarafından yapılan bir fiilin sahabe tarafından hikâye edilmesi, umum ifade etmez. Yapmadığı bir fiil hikâye edildiğinde bunun, umum ifade ettiği konusunda bir ihtilaf yoktur. Çünkü bu, nefyin siyakında gelmiş bir nekiredir. Yaptığı fiile gelince, bu konuda doğru olan görüş, bunun hikâye edilmesinin zamanlar ve hükmün kısımları açısından umum ifade etmediğidir. Mesela "*Hz. Peygamber, Kâbe'de namaz kıldı.*" rivayeti, farzı ve nâfileyi kapsamaz. Yine yaptığı bir fiilin hikâye edilmesi lafzın konulduğu farklı anlamlar açısından umum ifade etmez. Mesela "*Hz. Peygamber, şafağın kaybolmasından sonra namaz kıldı.*" rivayetindeki *şafak* kelimesi, müşterekin umumunu kabul edenler hariç, kızıl ve beyaz olan şafağı kapsamaz. Yine bunun hikâye edilmesi, fiilin gerçekleşme vakitleri açısından da umum ifade etmez. Mesela "*Hz. Peygamber, öğle ile ikindiyi birleştirirdi.*" rivayeti, iki namazı ne birincinin ne de ikincinin vaktinde birleştirdiğine delâlet eder. Çünkü bu, yani yaptığı hikâye edilen fiil, ispatta yani ispatın siyakında kullanılan nekiredir, dolayısıyla umum ifade etmez. Aksine Hz. Peygamber'den sadır olduğu hikâye edilen bu fiil, belirli bir sıfat üzere gerçekleşmiştir, dolayısıyla müşterek lafız anlamında olur ki, bunun hangi şekilde gerçekleştiği konusunda teemmül edilir. Şayet bu şekillerden biri ağır basarsa, kastedilen budur. Aksi takdirde, eğer bu şekillerden biri ağır basmaz aksine aralarında eşitlik söz konusu olursa, bu durumda, bu şekillerden biri Hz. Peygamber'in fiili ile sabit olur, kalan da fiiliyle sabit olana kıyasla sabit olur. Bunun örneği, "*Hz. Peygamber Kâbe'de namaz kıldı.*" rivayetidir.

Şâfiî, bu rivayet konusunda şöyle demiştir: Bu rivayet farz ve nâfile namaz hakkında umum ifade etmez. Dolayısıyla ihtiyat gereği farza değil, nâfileye hamledilir. Çünkü (farz namazda) Kâbe'ye yönelmek şarttır, içinde kılındığı takdirde bu, Kâbe'nin bir kısmına arkanın dönülmesini gerektirir.

Deriz ki, Kâbe'ye ön ve arkanın dönülmesi konusunda farz namaz, nâfileyle ortak ve ona eşittir. Dolayısıyla nâfilede Kâbe'nin bir kısmına arkanın dönülmesi câiz ise aynı şekilde buna kıyasla farzda da câiz olur.

Fiilin, zâhiri umum ifade eden bir lafızla hikâye edilmesinde ise durum farklıdır. Musannifin bu ifadesi, yukarıdaki "Hz. Peygamber tarafından yapılan bir fiilin sahabe tarafından hikâye edilmesi, umûm ifade etmez." sözü ile bağlantılıdır. Yani Hz. Peygamber tarafından yapılan bir fiilin hikâye edilmesi, zâhiri umum ifade eden bir lafızla hikâye edilmesinden farklı olarak umum ifade etmez.

[المبحث الثامن: حكاية الفعل المثبت لا تعم]

(حكاية الفعل المثبَت لا تعمّ). لا خلاف في أنّ الفعل المنفي إذا حُكي يعمّ؛ لأنه نكرة في سياق النفي. وأمّا الفعل المثبَتُ فالصحيح أنّ حكايته لا تعمّ الأزمانَ والأقسامَ كـ{صَلَّى النَّبِيُّ فِي الْكَعْبَةِ} للفرض والنفل، ولا جهاتِ وضع اللفظ ٥ كـ{صَلَّى بَعْدَ غَيْبُوبَةِ الشَّفَقِ} للأحمر والأبيض إلّا عند من يقول بعموم المشترك، ولا جهاتِ وقوع الفعل نحو {كَانَ يَجْمَعُ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ} لجمعهما في وقت الأولى والثانية، (لأنه) أي: الفعل (نكرة في) سياق (الإثبات) فلا يعمّ؛ (بل) يقع ذلك الفعل على صفة معيّنة، فيكون (في معنى) اللفظ (المشترك) فيُتأمّلُ في وجوهه، (فإن ترجّح البعضُ) من تلك الوجوه فذاك؛ (وإلّا) أي: وإن لم يترجّح؛ ١٠ بل ثبت التساوي بينهما (فالبعضُ) من تلك الوجوه ثابتٌ (بفعله، و) البعضُ (الباقي) ثابتٌ (بالقياس عليه) أي: على البعض الثابت بفعله، نظيره {صَلَّى النَّبِيُّ صلّى الله عليه وسلّم فِي الْكَعْبَةِ}.

فقال الشافعي: لا يعمّ، فيحمل على النفل لا الفرض احتياطًا؛ إذ يلزم استدبار بعض الكعبة.

١٥ **قلنا**: الفرض يشارك النفل ويساويه في أمر الاستقبال والاستدبار، فإذا جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض أيضًا قياسًا عليه.

قوله (بخلاف الحكاية) -مرتبط بقوله «حكاية الفعل المثبت لا تعمّ»- يعني: أنّ تلك الحكاية لا تعمّ بخلاف حكاية الفعل (بلفظٍ ظاهرُه العمومُ)

Zâhiri umum ifade edenin örneği "*Hz. Peygamber, garar içeren alım-satımı yasakladı.*", "*Hz. Peygamber, komşu için şüf'aya hükmetti.*" gibi rivayetlerdir. Bu rivayetler, birçoğunun benimsediği görüşün aksine her garar ve komşuya hamledilir. Çünkü sahâbî olması sebebiyle yalan söylemesi düşünülmeyen âdil ve lafzın konuluşunu ve kastedilen anlama delâlet yönünü bilen bir kimse, bunu yani Hz. Peygamber'den sadır olan bu fiili, ancak fiilin umuma delâlet ettiğini bildikten sonra âm olarak yani zâhiri umum ifade eden bir lafızla nakleder.

Denirse ki, fiilin hâs olması ve râvinin de umum ifade ettiğini zannedip bunu âm olarak hikâye etmesi ihtimal dâhilindedir.

Deriz ki, zâhir, sırf aksine ihtimali bulunmakla terk edilmez. Aksi takdirde zâhir ile istidlâlde bulunmak doğru olmaz. Çünkü zâhir, hiçbir zaman ihtimalden uzak değildir.

Bil ki, bu meseleyle birinci mesele arasında açık bir fark vardır. Bu fark da bu meselenin aksine, birinci meselede lafzın zâhirinde *istiğrak lâmı* ve benzeri umuma delâlet eden bir delilin bulunmamasıdır.

2.9. Müzekkerlik ve Müenneslik Alameti Olan Çoğul Lafzın Umumu

el-Müslimûn (المسلمون) ve *fealû* (فعلوا) gibi müzekkerlik alameti ile zikredilen çoğul, dişiler ile karışık olmaları dışında onlara yani erkeklere hastır. Zira erkekler, dişilerle karışık olduğunda erillik alameti bitişmiş olan çoğul lafız, erkekleri asaleten, kadınları da örfî hakikat yoluyla erkeklere tâbi olarak kapsar.

Birinci gerekçe: Bu şekilde kullanımı yaygındır. Mesela ﴿ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ (*Kapıdan secde ederek girin)*" (Nisâ, 4/154) âyetindeki emrin kapsamına İsrâiloğulları'nın kadınları da girer. ﴿اهْبِطُوا﴾ (Bakara, 2/36, 38) âyetindeki emrin kapsamına Âdem ve İblîs'le beraber Havvâ da girer.

Denirse ki, karışık olmaları halinde müzekker sîganın erkeklerle beraber kadınlar için de kullanımının doğru olması, bu kullanımın hakikat olmasını gerektirmez.

Deriz ki, kullanımda asıl olan hakikat olmasıdır.

Bu durumda "Bu sîganın, özellikle erkekler hakkında kullanımının hakikat olduğu konusunda icmâ vardır. Şayet bu sîganın, aynı zamanda erkeklerle birlikte kadınlar için de hakikat olarak kullanıldığı kabul edilirse müşterek olması gerekir. Bu durumda da mecaz olduğunu kabul etmek müşterek olduğunu kabul etmekten evlâdır." denilemez.

نحو {نَـهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ} و{قَضَى بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ}، فإنه يُحمل على كل غررٍ وكلِّ جارٍ خلافًا للأكثرين؛ (لأنّ العدل) الذي لا يُظَنّ به الكذب لكونه صحابيًّا (العارفَ) بوضع اللفظ وجهةِ دلالته على المعنى المراد (لا ينقله) أي: الفعل (عامًّا) أي: بلفظٍ ظاهرُه العموم (إلّا بعد علمه بعمومه).

٥ **فإن قيل**: يحتمل أنه كان خاصًّا، وظَنَّ الراوي العمومَ، فحكاه كذلك؛

قلنا: الظاهر لا يُترك بمجرّد احتمال خلافه؛ وإلّا فلا يصحّ الاستدلال به؛[١] لأنه لا يخلو عن الاحتمال.

واعلم أنّ بين هذه المسألة والمسألة الأولى فرقًا ظاهرًا، وهو أنها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليلُ العموم كـ«لام الاستغراق» ونحوه بخلاف هذه المسألة.

١٠ **[المبحث التاسع: حكم الجمع المذكور بعلامة الذكور والإناث]**

(الجمع المذكور بعلامة الذكور) نحو «المسلمين» و«فعلوا» (يختصّ بهم) أي: بالذكور (إلّا عند الاختلاط) بالإناث، فإنهم إذا اختلطوا بالإناث يتناول لفظُ الجمع المقارن بعلامة الذكورِ الذكورَ أصالةً، والإناثَ تبعًا بطريق الحقيقة عرفًا.

أمّا أوّلًا: فلغلبة الاستعمال كما دخلت[٢] في ﴿ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ [النساء، ١٥ ١٥٤/٤] نساءُ بني إسرائيل، وفي ﴿اهْبِطُوا﴾ [البقرة، ٣٦/٢] حوّاءُ مع آدمَ وإبليسَ.

فإن قيل: صحّة الإطلاق لا يستدعي كونَه حقيقةً؛

قلنا: الأصل في الاستعمال هو الحقيقة.

لا يقال: حقيقةٌ في الرجال خاصّةً إجماعًا، والمجازُ أولى من الاشتراك؛

---

١ ف ر: فلا يصحّ به الاستدلال.
٢ ف: دخل.

Çünkü biz *diyoruz* ki, bu çoğul sîganın, erkeklerin kadınlardan ayrı olması halindeki kullanımının, lugavî ya da örfî hakikat olduğu kastediliyorsa bu tamamdır, fakat üzerinde durulan konu bu değildir. Şayet bu çoğul sîganın, karışık olmaları halinde sadece erkekler için kullanımının örfî hakikat olduğu kastediliyorsa bunu kabul etmiyoruz.

İkinci gerekçe: Her ne kadar hakkında tartışma bulunan sîgalar ile gelmiş olsa da oruç, namaz ve bunların dışındaki konularla ilgili pek çok hükümde kadınlar, erkeklerle ortaktır.

Denirse ki, erkeklerle beraber kadınların da bu tür hükümlere dâhil olmaları, bu sîganın onları da kapsamasından kaynaklanmayıp aksine ayrı bir delilden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden cihad, Cuma namazı ve benzeri emirlere kadınlar dâhil değildir.

Deriz ki, asıl olan delilin bulunmaması olup ortak oldukları hükümlerde değil, aksine erkeklerle ortak olmadıkları hükümlerde istisna edilmeleri konusunda ayrı bir delile ihtiyaç duyulur. Bu ise şayet çıkarıldıklarına ilişkin ayrı bir delil olmasa, çoğul müzekker sîganın kadınları da kapsadığına en kuvvetli delildir.

el-Müslimât (المسلمات) ve *fealne* (فعلن) gibi müenneslik alametiyle zikredilen çoğul ise sadece dişilere hastır. Kesinlikle erkekleri kapsamaz. Çünkü burada erkeklerin kadınlara tâbi olmasının lugavî veya örfî hakikat olarak hiçbir yolu bulunmamaktadır. Bu yüzden iki gruptan yani kız ve erkek çocukları olan gayr-i müslim kimsenin eman talebinde bulunurken söylediği آمِنُونِي عَلَى بَنِيَّ "Çocuklarım konusunda bana eman veriniz." sözünde çoğul müzekker lafız olan *benî* kelimesinin ikisini birlikte kapsaması sebebiyle verilen eman, ikisini de yani iki grubu da kapsar. "Kızlarım konusunda" sözünde yani آمِنُونِي عَلَى بَنَاتِي "Kızlarım konusunda bana eman veriniz." sözünde ise verilen eman, ikisini kapsamaz. Çünkü az önce geçtiği üzere erkeklerin kadınlara tâbi olmasının hiçbir yolu bulunmamaktadır.

3. Müşterek Lafız ve Sonucu

Musannif, âm ile ilgili konuları bitirdikten sonra şöyle diyerek müşterekle ilgili konulara başladı: **Müşterek**, nakil olmaksızın birden fazla vaz' ile iki veya daha fazla anlam için konulan lafızdır. *Müşterek* kelimesi, *müşterekün fîh* anlamındadır. Çünkü *müşterek* olan mefhûmlardır, lafız ise kendisinde ortaklığın söz konusu olduğu şeydir (müşterekün fîh). Çok kullanılmasından dolayı *müşterekün fîh*deki *fîhi* hazfedilmiştir.

لأنا نقول: إن أريد كونه حقيقةً لغةً أو عرفًا عند الانفراد فمسلّم، ولكنّ الكلام ليس فيه. وإن أريد عرفًا عند الاختلاط فممنوع.

وأمّا ثانيًا: فلمشاركتهنّ إيّاهم في نحو أحكام الصوم والصلاة وغيرهما وإن وردت بالصيغ المتنازَع فيها.

٥ **فإن قيل**: يدخلن بدليل خارجي، ولذا لم يدخلن في الجهاد والجمعة ونحوهما؛

قلنا: الأصل عدمه؛ بل الاستثناء فيما لا يشاركنهم يحتاج إليه، وذا أدلّ دليل على التناول لولاه.

(و) الجمع المذكور (بعلامة الإناث) نحو «المسلمات» و«فَعَلْنَ» (يختصّ

١٠ بهنّ) ولا يتناول الذكور أصلًا إذ لا وجه للتبعية ههنا، (ففي) قول المستأمن («آمِنُونِي على بَنِيَّ» وله الفريقان) أي: البنون والبنات (يتناولهما) أي: الفريقين (الأمانُ) لتناول اللفظ إيّاهما معًا، (لا في «بناتي») أي: لا يتناولهما الأمانُ في قوله «آمِنُونِي عَلَى بَنَاتِي»؛ إذ لا وجه للتبعية كما مرّ.

[القسم الثالث: المشترك وحكمه]

١٥ لمّا فرغ عن مباحث العامّ شرع في مباحث المشترك فقال: (وأمّا المشترك) أي: «المشترَك فيه»؛ لأنّ المفهومات «مشترِكة»، واللفظ «مشترَك فيه»، حُذِف «فيه» لكثرة الاستعمال.

Bununla birlikte *müşterek* kelimesinin kendisinde anlamların ortak olmasından dolayı terim olarak konulmuş bir isim olması da mümkündür. *Konulan* kaydıyla bir karine söz konusu olmaksızın lafzın, bizatihi bir anlama delâlet etmesi için tayin edilmesi kastedilmektedir. *Birden fazla vaz' ile* kaydıyla kastedilen ise *bir*in mukabili olan çokluktur. Dolayısıyla iki vaz'ı da kapsar. *İki veya daha fazla anlam için* kaydıyla tek olan yani âm olsun hâs olsun anlamları tek olan lafızlar tanım dışında kalır. Bu kayıtla bunların tanım dışında kaldığı açıktır. Bu kayıtla mecaz da tanım dışında kalır. Çünkü mecazda lafzın kullanıldığı mecazî anlam açısından bir vaz' söz konusu değildir. *Nakil olmaksızın* kaydı ile kastedilen ise aralarında bir ilişki bulunsun ya da bulunmasın bir anlamdan diğer bir anlama naklin bulunmamasıdır. Dolayısıyla bu kayıt ile *menkul isimler* tanım dışında kalır ve böylece tanım, tanımlanana uygun düşer.

Müşterekin sonucu, kullanıldığı diğer anlamlar arasından kastedilen anlamın ağır basmasını düşünmek için beklemektir. Öyle ki, bu anlamlardan biri, tercih kapısı kapanmak suretiyle diğerlerine ağır basmaz ise müşterek, mücmel hale gelir ve bununla kastedilen anlama, ancak söz sahibinden (mücmil) bir açıklama ile ulaşılır. Bu konu ileride ele alınacaktır.

Burada "Niçin ikisinden birinin diğerine ağır basmasını sağlayacak bekleme ve teemmül olmaksızın müşterekin iki veya daha fazla anlamdan her birine hamledilmesi câiz olmasın!" denilmesi mümkün olunca musannif, müşterekin sonucunun tevakkuf olduğu meselesinin ardından müşterekin iki veya daha fazla anlamda aynı anda kullanılmasının mümkün olmadığı meselesini şöyle diyerek ele aldı: Bazı Şâfiîlerin aksine, müşterekin umumu yoktur.

Tartışma konusunun açıklaması şöyledir: Bir kullanımda müşterek lafızla iki veya daha fazla anlamdan her birinin, bu anlamların أَنْعِمْ عَلَى مَوْلَاكَ "Mevlâna ihsanda bulun." örneğinde olduğu gibi birbirine zıt olmasa ve bu iki anlam, رَأَيْتُ الْجَوْنَ "Siyahı ve beyazı gördüm." ve أَقْرَأَتْ هِنْدٌ "Hind, temizlendi ve hayız gördü." örneklerinde olduğu gibi birbirine zıt olsa da bir araya gelmeleri mümkün olduğunda nispet, bizatihi bu anlamların toplamıyla değil de her biri ile ilgili olacak şekilde kastedilmesi mümkün müdür? İşte müşterekin umumu konusunda tartışılan nokta budur. *Selâsete kurû'* ifadesinde ve emir, tehdit, nebd ve ibaha anlamında kullanılan *if'al* sîgasında ise durum bundan farklıdır. Tartışılan noktada kimilerince bu mümkün görülmüştür, kimilerince de mümkün görülmemiştir.

ويجوز أن يكون موضوعًا اصطلاحيًّا[1] لِمَا اشترك[2] فيه المعاني (فما) أي: لفظٌ (وُضع) أي: عُيِّن للدلالة على معنًى بنفسه (وضعًا كثيرًا) المراد به مقابل الواحد، فيشمل الوضعَيْنِ أيضًا (لمعنيين فصاعدًا) فخرج المنفردُ عامًّا كان أو خاصًّا -وهو ظاهر- والمجازُ؛ إذ لا وضع فيه بهذا المعنى (بلا نقلٍ) من ٥ معنًى إلى آخر سواء كان بينهما مناسبةٌ أو لا، فخرج المنقولُ، فانطبق الحدّ على المحدود.

(وحكمه: التَّوقّف) للتأمّل (ليترجّح) المعنى (المرادُ) من بين المعاني حتى لو لم يترجّح بأن انسدّ بابُ ترجيحه يكون المشترك مجمَلًا لا يُنَال المراد به إلّا ببيانٍ من المجمِل، كما سيأتي.

١٠ **ولمّا كان** ههنا مظِنّة أن يقال «لِمَ لا يجوز أن يُحمَل على كل واحد من المعنيين أو المعاني من غير توقّف وتأمّل فيما يحصل به ترجّحُ أحدِهما»: **أَوْرَدَ** عقيبَ ذلك مسألةَ امتناع استعمال المشترك في معنييه فصاعدًا فقال: (ولا عمومَ له) خلافًا لبعض الشافعية.

وتحرير محلّ النزاع: أنه هل يجوز أن يراد بالمشترك في استعمال واحد كلُّ ١٥ واحد من معنييه أو معانيه بأن تتعلّق النسبةُ بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع إذا أمكن اجتماعها كـ«أَنْعِمْ على مولاك» وإن كانا متضادَّيْن نحو «رأيتُ الجَوْنَ» أي: الأسود والأبيض و«أَقْرَأَتْ هِنْدٌ» أي: طهُرتْ وحاضتْ بخلاف ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة، ٢/٢٢٧] و«افْعَلْ» في الأمر والتهديد والندب والإباحة، **فقيل**: يجوز، **وقيل**: لا يجوز.

---

١ م: اصطلاحًا.
٢ د: اشتمل.

Mümkün görenler de kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bunlardan bazılarına göre bir kullanımda müşterek lafızla iki veya daha fazla anlamdan her birinin kastedilmesi hakikattir, bazılarına göre de mecazdır.

Şâfiî'den ise müşterekin iki anlamda da zâhir olduğu, karine bulunmaması halinde ikisine birden hamledilmesi gerektiği ve ikisinden özellikle birine ancak karine ile hamledileceği nakledilmiştir. İşte müşterekin umumunun anlamı budur. Dolayısıyla ona göre âm iki kısımdır. Biri, hakikatleri bir olan âmdır, diğeri hakikatleri farklı olan âmdır.

Müşterekin umumunun mümkün olmadığını kabul edenler de kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Kimilerince müşterekin umumu, imkânsızlığına delâlet eden bir delil bulunduğu için mümkün değildir; kimilerince de bu aklen mümkün fakat dilin kullanımı açısından doğru değildir.

Diğer yandan usulcüler, العيون örneğinde olduğu gibi müşterek lafzın çoğul olması durumunda umumunun olup olmadığı konusunda da ihtilaf etmişlerdir.

Usulcülerin çoğunluğu, çoğuldaki ihtilafın müfreddeki ihtilafa bağlı olduğu görüşündedir. Dolayısıyla müfredde mümkün ise çoğulda da mümkündür, müfredde mümkün değilse çoğulda da mümkün değildir. Kimilerine göre ise müfredde mümkün olmasa da çoğulda mümkündür.

Bize göre tercihe şayan olan görüş şudur: Müşterek lafız ne hakikat ne de mecaz olarak ve ne müfredde ne de çoğulda bir anlamdan fazlasında kullanılır.

Hakikat olarak kullanılmayacağını ele alırsak, iki anlamdan her biri için ayrı ayrı konulması, konulduğu her bir anlamın tek başına olmasını ve diğeriyle bir arada olmamasını gerektirir. Şayet vaz' açısından ikisinin birlikte kastedilmesi mümkün olsaydı bu durumda iki anlamdan her birinin hem kastedilmiş hem de kastedilmemiş olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır.

Mecaz olarak kullanılmayacağını ele alırsak, müşterekin iki anlamdan her birinde mecaz yoluyla kullanılması, iki şekilde olur: **1)** Ya iki anlam arasında bir ilgi olup bunlardan biri, konulan anlamın kendisi olmak üzere, diğeri de aralarındaki bir alaka sebebiyle konulan anlama uygun olmak üzere kastedilir. Bu ise hakikat ve mecazın arasını birleştirmek olur. **2)** Ya da müşterek lafız, iki anlamdan her birinde tek başına mecazî anlam olmak üzere kullanılır ki, bir lafzın iki mecazî anlamda kullanılması ittifakla bâtıldır. Bu konu ileride gelecektir.

ثم اختلف القائلون بالجواز: **فقيل**: حقيقةٌ، **وقيل**: مجازٌ.

وعن الشافعي رحمه الله تعالى أنه ظاهر في المعنيين يجب الحملُ عليهما عند التجرّد عن القرائن، ولا يُحمل على أحدهما خاصّةً إلّا بقرينة، وهذا معنى عموم المشترك، فالعامّ عنده قسمان: قسمٌ متّفق الحقيقة، وقسمٌ مختلفها.

٥ واختلف القائلون بعدم الجواز: **فقيل**: لا يمكن للدليل القائم على امتناعه، **وقيل**: يصحّ، لكنه ليس من اللغة.

ثم اختلفوا في الجمع مثل «العيون»:

فذهب الأكثرون إلى أنّ الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد، فإن جاز جاز؛ وإلّا فلا.

١٠ **وقيل**: يجوز فيه وإن لم يجز في المفرد.

والمختار: أنه لا يُستعمل في أكثر من معنى واحد، لا في المفرد ولا في الجمع، لا حقيقةً ولا مجازًا.

أمّا حقيقةً: فلأنّ الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضي انفرادَ المعنى وعدمَ اجتماعه مع غيره، فلو جاز إرادتهما معًا وضعًا يلزم أن يكون كل منهما مرادًا وغيرَ

١٥ مرادٍ، وهو محال.

وأمّا مجازًا: فلأنّ استعماله في كل من المعنيين بطريق المجاز **إمّا** بأن يكون بين المعنيين علاقةٌ فيراد أحدُهما على أنه نفس الموضوع له، والآخرُ على أنه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما، وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز، **وإمّا** باستعماله في كل منهما على أنه معنى مجازي بالاستقلال، وسيجيئ أنّ استعمال اللفظ في معنيين

٢٠ مجازيّين باطل بالاتفاق.

4. Cem'-i Münekker ve Sonucu

Cem'-i münekker, tek vaz' ile şümul anlamı olmaksızın sınırlı olmayan sayıdaki çok için konulmuş olan lafızdır. *Bir vaz'* kaydı ile müşterek, *sınırlı olmayan sayıdaki çok* kaydı ile hâs ve *şümul anlamı olmaksızın* kaydı ile de 5 âm, tanım dışında kalır.

Cem'-i münekkerin sonucu ise ister azlık ifade eden çoğul ister çokluk ifade eden çoğul olsun üç ve daha fazlasını kapsamasıdır, daha aşağısını değil. Çünkü üçten aşağısı değil, üç örfî açıdan mutlak olarak çoğulun alt sınırıdır ki, bunun açıklaması daha önce geçmişti. Üçten aşağısını kapsamaz, 10 çünkü üçten aşağısı, kesinlikle çoğulun konulduğunun dışındadır. Öyle ki, bir kimse *kadınlar* ile evlenmeyeceğine yemin etse bir ve iki kadın ile evlenmesi halinde yeminini bozmuş sayılmaz. Çünkü çoğul lafız olan *nisâ*, bir ve ikiyi kapsamaz.

[القسم الرابع: الجمع المنكر وحكمه]

(وأمّا الجمع المنكّر فما وُضع وضعًا واحدًا) خرج به المشترك (لكثير غيرِ محصور) خرج به الخاصّ (بلا شمول) خرج به العامّ.

(وحكمه: أنه يتناول الثلاثةَ والأكثرَ)[1] سواء كان جمع القلّة أو الكثرة؛ لأنها أقلّ الجمع مطلقًا عرفًا كما سبق تحقيقه، (لا الأدنى) من الثلاثة؛ لأنه غير ما وضع له أصلًا (حتى لو حلف «لا يتزوّج نساءً» لا يحنث بواحدة وثنتين)؛ إذ لا يشملهما لفظُ الجمع.

---

١ م ر د: وأكثر.

İkinci Taksim: Lafzın Açıklık ve Kapalılık Açısından Taksimi

1. Lafzın Açıklık Açısından Taksimi

1.1. Zâhir ve Sonucu

Musannif, birinci taksimin kısımlarını bitirdikten sonra şöyle diyerek ikinci taksimin kısımlarına başladı: **Zâhir**, sîgasının işitilmesiyle kendisiyle kastedilenin anlaşıldığı lafızdır. Tarifteki *zâhir* kelimesiyle kastedilen sözlük anlamı olsa da musannif, bir şeyin kendisi ile tarif edildiği vehmedilmesin diye tarifte *zahera* ifadesini kullanmadı. Aynı şekilde tarifte *mâ vadaha* ifadesini de kullanmadı, çünkü *vuzuh*, *zuhur*un üstündedir. *Sîgasının işitilmesiyle* kaydıyla anlaşılan anlam için sevkedilmiş olsun olmasın sırf sîganın işitilmesiyle anlaşılması kastedilmektedir. Nitekim *nas*ta tahsis veya te'vil ihtimali olsun olmasın kastedilen anlam için sevkedilmiş olması; *müfesser*de neshe ihtimali olsun olmasın tahsis ve te'vil ihtimalinin bulunmaması; *muhkem*de de bunlardan hiçbirinin ihtimal dâhilinde bulunmaması dikkate alınır.

Bu açıklamaya göre söz konusu kısımlar, varlık açısından mütedâhil olup mefhûm ve haysiyet açısından birbirinden ayrılır. Bu açıklama, mütekaddimûnun görüşüne göredir.

Müteahhirûna gelince, onlar arasında meşhur olan görüş, bunların varlık açısından da birbirinden ayrı kısımlar olduğudur. Buna göre *zâhir*de zâhir sayıldığı anlam için sevkedilmiş olmaması; *nas*ta te'vil veya tahsis ihtimali bulunmakla birlikte kastedilen anlam için sevkedilmiş olması; *müfesser*de nesih ihtimali bulunmakla birlikte te'vil ve tahsis ihtimalinin bulunmaması; *muhkem*de nesih ihtimalinin de bulunmaması şarttır.

Zâhirin sonucu te'vil, tahsis ve nesih ihtimali bulunmakla birlikte kesin olarak anlaşılan anlam ile amelin vâcip olmasıdır. Zâhir ile amelin vâcip olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, zâhirin aynı zamanda kesin bilgiyi gerektirip gerektirmediği konusundadır.

Kimilerine göre, Allah Teâlâ'nın bundan kastettiğinin hak olduğuna inanmak vâcip olmakla birlikte zâhir kesin bilgi gerektirmez. Çünkü zâhirde mevcut olan tahsis ve te'vil ihtimali, uzak bir ihtimal olsa da kesinliği ortadan kaldırır.

[التقسيم الثاني: من حيث الوضوح والخفاء]

[الأول: من حيث الظهور]

[القسم الأول: الظاهر وحكمه]

لـمّا فرغ عن أقسام التقسيم الأوّل شرع في أقسام التقسيم الثاني فقال: (وأمّا الظاهر فما عُرف مرادُه) لم يقل «ظهر» لئلّا يُتوهّم تعريفُ الشيء بنفسه وإن كان المقصود به المعنى اللغوي، ولم يقل «ما وضح»؛ لأنّ «الوضوح» فوق «الظهور» (بسماع صيغته) أي: بمجرّد سماعها سواء كان مسوقًا له أو لا، كما أنّ المعتبر في النصّ كونه مسوقًا للمراد سواء احتمل التخصيص أو التأويل أو لا، وفي المفسّر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ أو لا، وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك.

فعلى هذا يكون الأقسام متداخِلةً بحسب الوجود متمايِزةً بحسب المفهوم واعتبارِ[1] الحيثية، هذا على رأي المتقدمين.

وأمّا المتأخرون فالمشهور بينهم أنها أقسام متباينة، وأنه يشترط في الظاهر عدمُ كونه مسوقًا للمعنى الذي يُجعل ظاهرًا فيه، وفي النصّ السوقُ مع احتمال التأويل أو التخصيص، وفي المفسّر عدمُ احتمالهما مع وجود احتمال النسخ، وفي المحكم عدمُه أيضًا.

(وحكمه: وجوب العمل بما عُرف) ولا خلاف فيه، وإنما الخلاف في إيجابه العلمَ أيضًا.

فعند البعض لا يوجبه مع وجوب اعتقاد أنّ مراد الله تعالى منه حقّ؛ لأنّ الاحتمال وإن كان بعيدًا قاطعٌ لليقين.

---

[1] د: باعتبار.

Deriz ki, sıradan bilgilerde olduğu gibi delilden kaynaklanmayan ihtimal dikkate alınmaz. Bu yüzden tanımda *kesin olarak (yakînen)* dedik.

Denildi ki, doğru olan şudur: Zâhir ve nastan her biri, bazen kesinlik ifade eder -asıl olan budur- bazen de zan ifade eder ki, bu da kastedilenin dışında delilin desteklediği bir ihtimal bulunması durumunda söz konusu olur.[1]

Derim ki, eğer bu kişi, doğru olanın meseleyi ayrıntılı olarak ele almak olduğunu ifade etmekle iki grubun da görüşünü reddetmeyi kastediyorsa -*doğru olan* ifadesinden ilk anda anlaşılan şey budur- doğru dediği şey, doğru değildir. Çünkü kesinlik ifade ettiğini kabul edenler, bunu mutlak olarak değil, tıpkı hâs ve âmda olduğu gibi ancak zâhir ve nas olmaları açısından ifade ettiğini kabul etmektedirler. Kesinlik ifade etmediğini kabul edenlerin durumu da aynıdır. Eğer bu kişi, vâki olanı açıklamayı kastetmiş ise bunda bir sakınca yoktur, fakat açıkça görüldüğü üzere bu da uzak bir ihtimaldir.

Kesin olarak anlaşılan anlam ile amelin vâcip olmasıyla birlikte hâs olması halinde zâhirin te'vile, âm olması halinde de tahsise ihtimali vardır. Aksi takdirde hiçbir hâs, zâhir olmaz. Yine zâhirin ister hâs olsun ister âm olsun neshe de ihtimali vardır.

1.2. Nas ve Sonucu

Nas, konuşan tarafından kaynaklanan bir anlam sebebiyle açıklığı yani kendisi ile kastedilenin açıklığı zâhirden daha fazla olan lafızdır. Metindeki *alâ* harf-i cerri, *izdâde* fiiline bağlıdır.

Denildi ki, nassın zâhirden daha açık olmasına sebep olan konuşandan kaynaklanan bu anlam, sözün, nas ile kastedilen anlamın kendisi için sevkedilmiş olmasıdır. Çünkü sözün kendisi için sevkedildiği anlam, başkasından daha açıktır. Bu yüzdendir ki, ibarenin delâleti işaretin delâletine tercih edilir.

Keşfü'l-Esrâr'da ise şöyle denilmiştir: "Bu, dikkate değer bir açıklama değildir. Çünkü açıklık bakımından "*İçinizden bekâr olanları evlendirin.*" (Nûr, 24/32) âyetiyle "*Hoşunuza giden kadınlardan nikâhlayın.*" (Nisâ, 4/3) âyeti arasında bir fark yoktur. Evet, sözün sevkedilmiş olması, sevkedildiği anlama, çatışma halinde tercih edilmesinin illeti konumunda olan bir kuvvet kazandırır. Aksine konuşan tarafından kaynaklanan ve açıklığın artmasına sebep olan bu anlam, zâhirin anlamı üzerine sözün sevkedilmesinden gözetilen aslî maksat olan artı bir anlama delâlet eden lafzî bir karinenin eklenmesidir.

---

1 Bu görüş, Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, I, 241.

قلنا: لا عبرة باحتمالٍ لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية، ولذا قلنا (يقينًا).

قيل:[1] والحقّ أنّ كلًّا من الظاهر والنصّ قد يفيد القطع وهو الأصل، وقد يفيد الظنّ وهو ما إذا كان احتمال غير المراد ممّا يعضده دليل.

أقول: إن أراد الردّ على الفريقين بأنّ الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله «والحقّ» فليس بحقّ؛ لأنّ من يقول بإفادة القطع إنما يقول بأنهما من حيث هما هما يفيدانه كما في الخاصّ والعامّ لا مطلقًا، وكذا من يقول بعدمها. وإن أراد بيان الواقع فلا مشاحّة، لكنّها بعيدة[2] كما لا يخفى.

(مع احتمال التأويل) إن كان خاصًّا (والتخصيص) إن كان عامًّا؛ وإلّا فلا يكون شيء من الخاصّ ظاهرًا (و) مع احتمال (النسخ) أيضًا سواء كان خاصًّا أو عامًّا.

[القسم الثاني: النصّ وحكمه]

(وأمّا النصّ فما ازداد ظهورًا) أي: ظهوره، والمراد ظهور المراد به (على) ظهور (الظاهر) -متعلّق بقوله «ازداد»- (بمعنًى) أي: ازدياده بسبب أمر (من) جهة (المتكلّم).

قيل: هو سوق الكلام له؛ لأنّ المسوق له أجلى من غيره، ولهذا رُجّحت العبارة على الإشارة.

وفي **الكشف**:[3] أنه ليس بشيء لعدم الفرق في الظهور بين ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى﴾ [النور، ٣٢/٢٤] و﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾ [النساء، ٣/٤]. نعم، يفيد قوّةً للمسوق له هي علة الترجيح عند التعارض؛ بل هو ضمُّ قرينة نطقية **سياقيةٍ**

---

١ القائل هو التفتازاني، انظر: التلويح، ٢٤١/١.
٢ ف: يفيده
٣ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ٤٧/١.

Bu karine de ya "*ikişer, üçer, dörder*" (Nisâ, 4/3) gibi siyakta yer alan veya "*Alım-satım da tıpkı ribâ gibidir.*" (Bakara, 2/275) gibi sibakda yer alan bir karinedir. Bu aslî maksat olan anlam da birinci örnekte evlenilebilecek kadınların sayısının açıklanmasıdır. Çünkü sözün sağlayacağı asıl fayda *ikişer, üçer, dörder* şeklindeki bu artı kayıttır. İkinci örnekte ise alım-satım ile riba arasında fark bulunduğunun açıklanmasıdır. Çünkü "*Allah alım-satımı helal, ribayı ise haram kılmıştır.*" (Bakara, 2/275) sözü, kâfirlerin "*Alım-satım da tıpkı riba gibidir.*" (Bakara, 2/275) şeklindeki sözlerine cevap olarak söylenmiştir."[1]

Keşfü'l-Esrâr'daki bu açıklama, şu şekilde reddedilmiştir:[2] *İlk olarak* sevk karinesi, sevkedildiği anlamın dışındaki ihtimale engel olur, dolayısıyla sevk ile sevkedildiği anlamın açıklığı artar. *İkinci olarak* karine, sözlü karineye has olmayıp bu karinenin, hal karinesi olması da muhtemeldir.

Nas, hâs olduğu gibi sebebine özel olmaksızın âm da olur. Şemsüleimme Serahsî şöyle demiştir: "Bazı fakihler, *nas* isminin sadece hassı içine aldığını ileri sürmüşlerdir ki, durum böyle değildir. Çünkü bu kelime, senden kaynaklanan bir sebep ile hayvanı alışılmış yürüyüşünün üzerinde bir şekilde yürüttüğünde söylediğin *nasastü'd-dâbbete* sözünden türemiştir. Dolayısıyla nassın, konuşandan kaynaklanan bir anlam sebebiyle açıklığı daha fazla olan olduğunu anlarız. Bu ister âm olsun ister hâs olsun zâhir ile karşı karşıya geldiğinde açığa çıkar."[3]

Âm olması durumunda nassın sebebine özel olmaması konusunda da Şemsüleimme şöyle demiştir: "Bazıları nassın, sevkedildiği sebebe özel olduğunu, dolayısıyla nas ile zâhirin gereğinin sabit olmayacağını söylemiştir. Bize göre durum böyle değildir. Çünkü amel konusunda dikkate alınan, sebeplerin hususî olması değil, hitabın umumî olmasıdır. Dolayısıyla söz, hitabın sîgası açısından zâhir, kendisi için sevkedildiği karine itibariyle de nas olur. Mesela Allah Teâlâ'nın "*Allah alım-satımı helal, ribâyı haram kıldı.*" (Bakara, 2/275) sözü böyledir. Bu hem zâhire ve hem de nassa örnektir. Çünkü bu söz, alım-satımın helalliği konusunda zâhir; birinin helalliği ve diğerinin haramlığı sebebiyle alım-satım ve riba arasında farkın bulunduğu konusunda nastır. Çünkü bu âyet, ikisi arasında fark bulunduğunu belirtmek için sevkedilmiştir. Zira bu âyet, Allah Teâlâ'nın "*Bu, onların alım-satım da tıpkı ribâ gibidir demeleri yüzündendir.*" (Bakara, 2/275) şeklinde bildirdiği üzere kâfirlerin, alım-satım ile riba arasında eşitlik bulunduğu iddialarını reddetmek için inmiştir."[4]

1 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 47.
2 Reddeden Molla Fenârî'dir. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, I, 84.
3 Serahsî, *Usûl*, I, 164.
4 Serahsî, *Usûl*, I, 164.

نحو ﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء، ٣/٤] **أو سباقيةٍ** نحو ﴿قَالُوا إنما الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة، ٢٧٥/٢] يدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو المقصود الأصلي بالسوق **كبيان العدد** في الأوّل؛ لأنّ محطّ الفائدة هو القيد الزائد، **والتفرقةِ** في الثاني لكونه جوابَ قول الكفار ﴿إنما الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾.

٥ **ورُدّ**[١] **أوّلًا**: بأنّ قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له، فيزداد به المسوق له[٢] وضوحًا. **وثانيًا**: أنّ القرينة لا تختصّ بالنطقية ولعلّها حالية.

(خاصًّا كان) ذلك النصّ (أو عامًّا). قال شمس الأئمة رحمه الله: «زعم بعض الفقهاء أنّ اسم «النصّ» لا يتناول إلّا الخاصّ، وليس كذلك، فإنّ اشتقاق هذه الكلمة من قولك «نصصتُ الدابّة» إذا حملتَها على سيرٍ فوق السير المعتاد منها بسبب باشرتَه،
١٠ فعرفنا أنّ النصّ ما يزداد وضوحًا لمعنًى من المتكلّم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عامًّا كان أو خاصًّا».[٣]

(غيرَ مختصّ بالسبب). قال شمس الأئمة: «قال بعضهم: النصّ يكون مختصًّا بالسبب الذي كان السياق له، فلا يثبت به ما هو موجَب الظاهر، وليس كذلك عندنا، فإنّ العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص الأسباب، فيكون النصّ ظاهرًا بصيغة
١٥ الخطاب، نصًّا باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها (كقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾) [البقرة، ٢٧٥/٢]. هذا مثال للظاهر والنصّ، فإنه ظاهرٌ في الإطلاق، ونصٌّ في الفرق بين البيع والربا بالحِلّ والحرمة؛ لأنّ السوق كان لأجله، فإنها نزلت ردًّا على الكفرة في دعواهم المساواةَ بين البيع والربا كما قال تعالى ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إنما الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة، ٢٧٥/٢]».[٤]

---

١ الرادّ هو الفناري، انظر: فصول البدائع للفناري، ٨٤/١.
٢ ر – له.
٣ أصول السرخسي، ١٦٤/١.
٤ أصول السرخسي، ١٦٤/١.

Nassın sonucu, önceki ihtimal bulunmakla birlikte kesin olarak açığa çıkan anlam ile amel etmenin vâcip olmasıdır. Önceki ihtimal ile delilden kaynaklanmayan bir ihtimal olarak te'vil, tahsis ve nesih ihtimali kastedilmektedir. Daha önce zâhirde malum olduğu üzere delilden kaynaklanmayan bu ihtimal, kesinlik ve yakine aykırı değildir.

Nas kelimesi sözün, hale nispetle daha fazla açıklama içermesinden dolayı bazen mutlak olarak lafız için kullanılır. Yine nas kelimesi, bazen de Kur'an ve hadis lafzı için kullanılır. Çünkü Kur'an ve hadisin ekserisi sözdür. Kur'an ve hadis için nas lafzının kullanılmasının icmâ ve kıyas mukabilinde bir kullanım türünden olması da ihtimal dâhilindedir ki, bu ihtimal daha yakındır.

1.3. Müfesser ve Sonucu

Müfesser, beyân-ı tefsîr veya beyân-ı takrîr sebebiyle sadece neshe ihtimali olacak şekilde nastan daha açık olan lafızdır. Müfesserin, nastan daha açık olmasını sağlayan şey, bu şeyin ya sözdeki ya da konuşandaki bir anlamdan kaynaklanan bir şey olmasıdır.

Birincisi beyân-ı tefsîrdir. Şöyle ki, lafız mücmel olur ve bu lafza, delâleti ve sübutu kat'î olan bir beyân bitişir ve bu beyân sebebiyle te'vil kapısı kapanır. Bu beyânın delâleti ve sübutu kat'î olan bir beyân olması gerekir, çünkü bu beyânın delâleti ve sübutu kat'î olmayacak olsa te'vil kapısı açık kalır. Zira mücmel, kat'î olmayan bir beyân ile açıklanmadıkça te'vili kabul etmez.

İkincisi beyân-ı takrîrdir. Bu durumda lafız ya âm olur ve bu âm lafza tahsis kapısını kapatacak bir şey bitişir ya da hâs olur ve bu hâs lafza te'vil kapısını kapatacak bir şey bitişir. Bunun sebebi ise konuşanın iradesidir. Çünkü söz, anlamını ifade etmede zâhirdir, fakat söz ile bu zâhir anlamın dışında bir anlamın kastedilmesi ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla bu şekilde anlamı zâhir olan bir söze beyânın bitişmesi, bu ihtimali ortadan kaldırır. *Sadece neshe ihtimali olacak şekilde* ifadesi, *izdâde* fiili ile ilgilidir. Yani müfesserin te'vil ve tahsise değil, sadece neshe ihtimali vardır.

Birincinin (beyân-ı tefsîr) *örneği* ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ "*İnsan, helû olarak yaratılmıştır.*" (Meâric, 70/19) âyetidir. Çünkü âyetteki *helû* kelimesi, ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ "*Kendisine bir kötülük dokunduğunda sızlanır, bir iyilik dokunduğunda ise cimrileşir.*" sözü ile açıklanmıştır. *Namaz*, *zekât* ve benzeri kelimelerin açıklanması da yine beyân-ı tefsîre örnektir.

(وحكمه: وجوب العمل بما وضح يقينًا مع الاحتمال السابق) يعني: احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالًا غير ناشئ عن الدليل، وقد عرفتَ أنه لا ينافي القطع واليقين.

(وقد يطلق) النصّ (على مطلق اللفظ) لاشتمال المقال على زيادةِ إيضاحٍ بالنسبة إلى الحال، (و) يطلق على (لفظِ القرآن والحديث)؛ لأنّ أكثرهما نصوص، ويحتمل أن يكون من قبيل المطلق في مقابلة الإجماع والقياس، وهذا أقرب.

[القسم الثالث: المفسر وحكمه]

(وأمّا **المفسّر** فما ازداد وضوحًا على النصّ ببيان التفسير أو التقرير)، فإنّ ما به ازداد المفسّر وضوحًا على النصّ إمّا أن يكون مسبَّبًا عن معنًى في الكلام أو في المتكلِّم.

والأوّل: بيان التفسير بأن كان اللفظ مجملًا فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوتِ فانسدّ به باب التأويل؛ إذ لو لم يكن قطعي الدلالة والثبوت لانفتح باب التأويل، فإنّ المجمل لا يقبله ما لم يبيَّن بغير القاطع.

والثاني: بيان التقرير إمّا بأن يكون عامًّا فلحقه ما انسدّ به باب التخصيص، أو خاصًّا فلحقه ما انسدّ به باب التأويل، وسببه إرادة المتكلِّم؛ لأنّ الكلام ظاهر في معناه، لكن يحتمل أن يراد به غيرُ ظاهره، فلحوق البيان به يقطع ذلك الاحتمال (بحيث لا يحتمل) -متعلّق بقوله «ازداد»- (إلّا النسخَ) دون التأويل والتخصيص.

الأوّل: (نحو) قوله تعالى (﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾)[1] الآية [المعارج، ١٩/٧٠] حيث بيّن بقوله ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج، ٧٠/٢٠-٢١]، ونحوُ الصلاة والزكاة وأمثالهما.[2]

---

١ جميع النسخ: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ هَلُوعًا﴾.
٢ ر د: وأمثالها.

İkincinin birincisinin örneği ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ "*Meleklerin tamamı hep birlikte secde etti.*" (Hicr, 15/30; Sâd, 38/73) âyetidir. Çünkü *melekler* kelimesi, çoğul olan âm bir lafız olup tahsis edilmesi ihtimal dâhilindedir. *Küllühüm* kelimesinin getirilmesi ile tahsis kapısı kapanmıştır. Bununla birlikte *küllühüm* kelimesinin, meleklerin ayrı ayrı secde etmiş olmasına ihtimali vardır ve *ecme'ûn* kelimesinin getirilmesiyle bu ihtimal de ortadan kaldırılarak müfesser hale gelmiştir.

İkincinin ikincisinin örneği ise kişinin hanımına söylediği طلّقِي نفسكِ واحدةً "Kendini bir talak ile boşa." sözüdür. Zira *tallikî* sözü, hâs olup üç talak ile te'vil edilme ihtimali vardır. *Vâhideten* sözcüğünün getirilmesi ile bu te'vil kapısı kapanmış olmaktadır.

Müfesserin sonucu, neshe ihtimali bulunmakla birlikte kendisi ile amel edilmesinin ve gereğine inanılmasının vâcip olmasıdır.

1.4. Muhkem ve Sonucu

Muhkem, nesh ihtimalinin bulunmaması sebebiyle müfesserden daha kuvvetli olan lafızdır. *Muhkem* kelimesi, binanın sağlamlığını ifade eden إحكام البناء şeklindeki kullanımdan alınmıştır.

Denildi ki, muhkem, müfesserden daha açık olan lafızdır.

Tercihe şayan olan önceki tariftir. Çünkü tarifte neshin bulunmadığına yer verilmemesi, muhkemdeki açıklığı ifade etmez.

Muhkemin sonucu te'vil, tahsis ve nesihten hiçbirine ihtimali olmaksızın kendisiyle amel edilmesinin ve gereğine inanılmasının vâcip olmasıdır.

Nesih ihtimali, devama ve sürekliliğe delâlet eden bir şey ile ortadan kalkarsa ya da sözün, kendisinin aklen değişme ihtimaline kapalı olması sebebiyle konusu gereği ortadan kalkarsa *liaynihî* yani özünden dolayı muhkem olur. Birincinin örneği "*Kendisinden sonra Peygamber'in eşlerini nikâhlamanız da ebedî olarak söz konusu değildir.*" (Ahzâb, 33/53) âyeti ve Hz. Peygamber'in "*Cihad, kıyamet gününe kadar geçerlidir.*" sözüdür. İkincinin örneği ise yaratıcının sıfatlarına delâlet eden âyetlerdir. Şâri'den sadır olan mahza haberler de bu kısma dâhildir. Sözün neshe ihtimali, vahiy döneminin sona ermesiyle ortadan kalkarsa muhkem, *ligayrihî* yani başka bir şeyden dolayı muhkem olur. Buna göre zâhir, nas ve müfesserden her biri, Hz. Peygamber'den sonra muhkeme dönüşür.

(و) **الأوّل من الثاني**: نحو قوله تعالى (﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾) [الحجر، ١٥/٣٠؛ ص، ٧٣/٣٨]، فإنّ «الملائكة» جمع عامّ محتمل للتخصيص، فبذكر «الكل» انسدّ باب التخصيص. وذكر «الكل» يحتمل التفرّق، فقُطِع بقوله ﴿أَجْمَعُونَ﴾ فصار مفسّرًا.

٥ (و) **الثاني من الثاني**: نحو («طلّقِي نفسكِ واحدةً»)، فإنّ «طلّقي» خاصّ يحتمل التأويل بالثلاث، فبذكر «الواحدة» انسدّ باب التأويل.

(**وحكمه**: وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقادِ) بموجَبه (مع احتماله) يعني: النسخ.

[القسم الرابع: المحكم وحكمه]

١٠ (وأمّا **المحكم** فما ازداد قوّةً على المفسّر بخلوّه عن احتمال النسخ) مأخوذ من «إحكام البناء».

وقيل: ما ازداد وضوحًا عليه.

والمختار: هو الأوّل؛ لأنّ منع النسخ لا يفيد الوضوح.

(**وحكمه**: وجوب العمل به و) وجوب (الاعتقادِ) بموجَبه (بلا احتمال) لشيء من ١٥ التأويل والتخصيص والنسخ.

(وهو) أي: المحكم **إمّا** (لعينه إن انقطع احتمالُه) أي: احتمال النسخ (بما يدل على الدوام) والتأبيدِ كقوله تعالى ﴿وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ [الأحزاب، ٥٣/٣٣] وقوله عليه السلام {الجِهَادُ مَاضٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ} (أو بحسب محلّ الكلام) بأن يكون معنى الكلام في نفسه ممّا لا يحتمل التبديل عقلًا كالآيات الدالّة على ٢٠ صفات الصانع تعالى وتقدّس، ومنه الأخبار المحضة الصادرة من الشارع، (و) **إمّا** (لغيره إن انقطع) احتماله للنسخ (بمضي زمان الوحي)، فعلى هذا كل من الظاهر والنصّ والمفسّر محكمٌ بعد الرسول عليه السلام.

1.5. Açıklığın Kısımları Arasında Teâruz

Belirtilen bu dört açıklığın her birinin kesinliği, kastedilenin aksinin ihtimal dâhilinde olma derecesine göre farklı derecededir. Bu ihtimal uzaklaştıkça kesinlik daha kuvvetli olur. Bu yüzden rütbece eşit olduklarında teâruz halinde kesinlik bakımından daha aşağı derecede bulunan, kesinlik bakımından daha yukarı derecede bulunan ile düşer. Buna göre teâruz halinde zâhir nasla, nas müfesserle müfesser de muhkemle düşer.

Zâhirin, nas ile çatışmasının Kitap'tan örneği şudur: Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre "*Anneler, çocuklarını tam iki yıl emzirirler.*" (Bakara, 2/233) âyeti, emzirme süresinin iki yıl olduğu konusunda nastır. "*Çocuğun taşınması ve sütten kesilmesi otuz aydır.*" (Ahkâf, 46/15) âyeti ise emzirme müddetinin iki buçuk yıl olduğu konusunda zâhirdir. Çünkü Ahkâf suresindeki bu âyet, esasen emzirme müddetini değil, annenin çocuğa olan iyiliğini ifade etmek için sevk edilmiştir. Dolayısıyla emzirme müddetini belirtmek amacıyla söylenen ve bu konuda nas olan birinci âyet tercih edilir.

Zâhirin, nas ile çatışmasının Sünnet'ten örneği ise şudur: Hz. Peygamber'in Ureyneliler için söylediği "*Develerin idrar ve sütlerinden için!*" sözü, devenin idrarının içilmesinin helal olduğu konusunda zâhirdir. Çünkü bu söz, develerin idrarının helal olduğunu belirtmek için değil, onlar için şifa olduğunu açıklamak amacıyla söylenmiştir. Hz. Peygamber'in "*İdrardan sakının! Çünkü kabir azabının çoğu bu yüzdendir.*" sözü ise idrardan kaçınmanın vâcipliği konusunda nastır ve diğerine ağır basar. Bu yüzden İmam Ebû Hanîfe, tedavi için dahi olsa idrarın içilmesine cevaz vermemiştir.

Nassın, müfesser ile çatışmasının örneği şudur: Hz. Peygamber'in "*Özür kanı gören kadın, her namaz için abdest alır.*" sözü, *lam* harf-i cerrinin vakitten istiâre için kullanılmış olması sebebiyle te'vile ihtimali olan nastır. "*Özür kanı gören kadın, her namaz vakti için abdest alır.*" sözü ise bu konuda müfesser olup diğerine tercih edilir.

Müfesserin, muhkem ile çatışmasının örneği ise şudur: "*İçinizden iki âdil şahit tutun!*" (Talak, 65/2) âyetinde *iki âdil şahit* ifadesi, icmâ ile şehâdetin makbul olması -çünkü adâletin ifade ettiği anlam budur- ve şahitliklerinin kabulünün vücûbiyyeti için sevkedilmiştir. Bu âyet, şehâdetin makbul olması konusunda nastır, âdil olanların şehâdetinin kabulü dışında bir anlama ihtimali olmaması yönüyle müfesserdir.

[التعارض بين أقسام الظهور]

(وقطعية كلٍّ) من الأمور المذكورة (متفاوتةٌ) بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد، فكلّما كان الاحتمال أبعدَ كانت القطعية أقوى وأشدَّ، (فيسقط الأدنى) في القطعية (بالأعلى) فيها، فالظاهر يسقط بالنصّ والنصُّ بالمفسّر والمفسّرُ بالمحكم (عند التعارض) متعلّق بـ«يسقط».

مثال تعارض الظاهر مع النصّ **من الكتاب** ما قالا:[1] إنّ قوله تعالى ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة، ٢/٢٣٣] نصٌّ في أنّ مدّة الرضاع حولان، وقوله تعالى ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف ٤٦/١٥] ظاهرٌ في أنّ مدّته حولان ونصف؛ لأنها سيقت لـمنّة الوالدة على الولد، فترجّحت الأُولى.

ومن **السنة** قوله عليه السلام لِلْعُرَنِيِّينَ {اِشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا} ظاهرٌ في إحلال شرب أبوال الإبل؛ لأنّ سوقه لبيان الشفاء، وقولُه عليه السلام {اِسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ} نصٌّ في وجوب الاحتراز، فهذا راجحٌ، ولذا لم يجوّز الإمامُ[2] شربَه ولو للتداوي.

ومثال تعارض النصّ مع المفسّر قوله عليه السلام {الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ} نصٌّ يحتمل التأويل باستعارة «اللام» للتوقيت، وقولُه عليه السلام {الـمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَأُ لِوَقْتِ كُلِّ صَلَاةٍ} مفسّرٌ فيه، فرجّح عليه.

ومثال تعارض المفسّر مع المحكم قوله تعالى ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق ٦٥/٢]، فإنّ ﴿ذَوَيْ عَدْلٍ﴾ مسوق لمقبولية الشهادة -لأنها فائدةُ العدالة- ووجوبِ قبولها منهم بالإجماع، فهو نصٌّ فيها، ومفسّرٌ لا يحتمل غيرَ قبول شهادة العدول؛

[1] أي: أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى.
[2] أي: أبو حنيفة رحمه الله تعالى.

Çünkü şahit tutma, ancak edâ anında kabul edilmesi için söz konusu olur. Buna karşılık tevbe edip âdil olduğu kabul edilse de kaziften dolayı had vurulanların şahitliğinin kabul edilmemesini gerektiren "*Onların (kaziften dolayı had vurulanların) şahitliğini ebediyyen kabul etmeyin!*" (Nur, 24/4) âyeti, şahitliğin kabul edilmemesi konusunda muhkem bir sözdür. Çünkü bu âyetin, *ebediyyen* kaydından dolayı neshe ihtimali yoktur. Dolayısıyla "*İçinizden iki âdil şahit tutun!*" sözüne tercih edilmiştir.

Bu örneğe şu şekilde *itiraz edilmiştir*:[1] Biz öncekinin[2] müfesser olduğunu kabul etmiyoruz. Âyetteki *eşhidû* emrinin icap ve nedbe ihtimali varken ve bu sözden körler ve köle tahsis edilmişken bu söz, nasıl müfesser olabilir ki! Yine sizin belirttiğiniz gibi şahit tutmanın, sadece kabul için olduğunu da kabul etmiyoruz. Körler ve kaziften dolayı had vurulanların nikâh konusunda şahit olmaları gibi belki de burada şahit tutma ile sadece şahitliğin üstlenilmesi kastedilmiştir.

Bu itiraza şu şekilde *cevap verilmiştir*:[3] Âyette müfesser için istişhad olunan kısım, âyetin tamamı değil, sadece *zevey adlin* kısmıdır. Emirdeki mecaz ihtimali ve *minküm*deki mecrurun tahsis ihtimali, âyetin bu kısmının müfesser olmasına aykırı değildir. Diğer yandan şahitlikte adâlet, esas itibariyle şehâdeti üstlenmek için değil, şahitliğin kabulü için amaçlanır.

Âyetin sadece bu kısmı müfesserdir, zira bir sözün bütünüyle müfesser olması, özellikle de Şâri'in kelamı söz konusu olduğunda yok denecek kadar azdır. Çünkü Şâri'in sözü haber ise muhkemdir, inşâ ise inşânın her bir türünün mecazî birtakım anlamlara ihtimali vardır. وَلَا تَقْبَلُوا (Nûr, 24/4) yasağında olduğu gibi inşaî bir sözün muhkem olması da aynı şekilde son derece azdır.

İşin gerçeği, bunun müfesser ve muhkeme örnek olması, *zevey adlin* ve *ebeden* kaydıyla olup sözün tamamı açısından değildir. Mesela ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ (Tevbe, 9/36) âyetinde de olan budur. Aksi takdirde bu sözdeki *öldürme* ile mecazen *şiddetli dövme*nin kastedilmiş olma ihtimali ve *öldürün* emrinin birtakım mecazî anlamlara ihtimali bakidir. Durum bu iken bu söz nasıl müfesser olabilir ki!

1 Bu itiraz, Abdülazîz Buhârî'ye aittir. Bk. *Keşfü'l-Esrâr*, II, 34-35.
2 Yani "*İçinizden iki âdil şahit tutun!*" (Talak, 65/2) âyeti.
3 Bu cevap Molla Fenârî'ye aittir. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 102.

لأنّ الإشهاد إنما يكون للقبول عند الأداء. وقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور ٤/٢٤] المقتضِي لعدم القبول من المحدود في القذف وإن تاب وعَدَلَ محكمٌ في ردّه؛ إذ لا يحتمل النسخ للتأبيد، فرُجِّح.

واعترض:[١] بأنا لا نسلّم أنّ الأوّل[٢] مفسّرٌ. كيف، والأمر يحتمل الإيجاب والندب، وقد خُصّ منه الأعمى والعبدُ. ولا نسلّم أنّ الإشهاد إنما يكون للقبول، فلعلّه للتحمّل فقط كشهادة العميان والمحدودين في القذف في النكاح.

وأجيب:[٣] بأنّ المستشهَد به للمفسّر ﴿ذَوَيْ عَدْلٍ﴾ لا غيرُ، واحتمال المجاز الذي في الأمر والتخصيص الذي في مجرور ﴿مِنْكُمْ﴾ لا ينافيه، والعدالة تُقصَد للقبول لا للتحمّل.

وهذا، لأنّ كون الكلام مفسّرًا لا يكاد يُوجد لا سيّما في كلام الشارع؛ لأنه إن كان خبرًا فمحكمٌ، وإن كان إنشاءً فلكل نوع منه محتمَلات مجازية، وكذا كونه محكمًا كالنهي في ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾.

فالتحقيق يقتضي أن يكون التمثيل لهما بقيدٍ من الكلام لا بمجموعه كالمفعول في ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾[٤] [التوبة، ٣٦/٩]؛ وإلّا فاحتمال أن يراد بالقتل الضربُ الشديد مجازًا، واحتمالُ الأمر للمعاني المجازية باقٍ، فكيف يكون مفسّرًا.

---

١ المعترض هو عبد العزيز البخاري. أنظر: كشف الأسرار: ٣٤/٢-٣٥.
٢ أي: قوله تعالى ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق، ٢/٦٥].
٣ المجيب هو الفناري، انظر: فصول البدائع، ١٠٢/٢.
٤ جميع النسخ: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾.

Rütbece eşit olduklarında yani daha aşağı derecede bulunan ve daha yukarı derecede bulunanlar rütbece eşit olduklarında anlamındadır. Buradaki *izâ tesâveyâ* ifadesi daha önce geçen *yeskutu* fiili için bir kayıttır. Rütbece eşit olmalarından kasıt, ikisinin de mütevâtir veya meşhur ya da haber-i vahid olmasıdır. Buna göre anlamının açıklığı açısından nas olan haber-i vahid, Kitab'ın zâhirine tercih edilemez. Bunun örneği "*Kadın başka bir koca ile evleninceye kadar* ..." (Bakara, 2/230) âyetidir. Bu söz, kadının kendi başına evleneceği konusunda zâhir, hurmet-i galîzanın sabit olması konusunda ise nastır. Hz. Peygamber'in "*Velisiz nikâh yoktur.*" sözü ise velînin şart olması konusunda -bu, kadının kendi başına evlenmesine aykırıdır- nas olsa da Kitab'ın zâhir anlamı ile çatışacak güçte değildir. Diğer durumları da buna kıyas edebilirsin.

2. Lafzın Kapalılık Açısından Taksimi

Musannif, açıklığın kısımlarını bitirdikten sonra kapalılığın kısımlarını açıklamaya başladı. Kapalılığın bu kısımlarının birbirine aykırı olduğunda ihtilaf bulunmadığı için musannif, bunlardan her birini, diğerini içermeyecek şekilde şöyle diyerek tarif etmiştir:

2.1. Hafî ve Sonucu

Hafî, sîganın dışında geçici bir şeyden dolayı kendisi ile kastedilen anlamın gizli kaldığı lafızdır.

Denirse ki, zâhirin karşıtı olabilmesi için hafînin, sîganın kendisi sebebiyle kastedilenin gizli kaldığı lafız şeklinde tarif edilmesi gerekir. Çünkü zâhir, kastedilen anlamın sîgası sebebiyle açık olduğu lafız şeklinde tarif edilmişti.

Deriz ki, sîga sebebiyle kapalılık, geçici bir şey sebebiyle kapalılığın üstünde bir durumdur. Şayet hafîdeki kapalılık, lafzın kendisinden kaynaklanan bir şey olsaydı, kapalılığın ilk mertebesinde bulunmazdı ve zâhirin de karşıtı olmazdı.

Hafînin örneği, *hırsız* kelimesinin *yankesici* (*tarrâr*) ve *kefen soyguncusu* (*nebbâş*) için kullanılmasıdır. *Hırsız* kelimesi, bu ikisi hakkında kapalıdır, çünkü bunların kendilerine özel isimleri vardır.

(إذا تساويا) أي: الأدنى والأعلى -وهو قيد لقوله «فيسقط»- (رتبةً) بأن يكونا متواترين أو مشهورين أو خبرَيْ واحدٍ، فلا يُرجَّح نصُّ خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة، ٢/٢٣٠]، فإنه ظاهرٌ في أنها ناكحة، نصٌّ في ثبوت الحرمة الغليظة، وقوله عليه السلام {لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ} وإن كان نصًّا في اشتراط الولي المنافي لكونها ناكحةً لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر. وعلى هذا فقِسْ.

[الثاني: من حيث الخفاء]

[القسم الأول: الخفي وحكمه]

(وأمّا الخفي) فرغ[1] من أقسام الظهور فشرع في أقسام الخفاء. ولـمّا كانت[2] هذه الأقسام[3] متباينةً بلا خلاف عرّف كلًّا منها بحيث لا يتناول الآخر فقال: (فما خفي مراده بعارض غير الصيغة).

فإن قيل: ينبغي أن يكون الخفي ما خفي المرادُ منه بنفس الصيغة حتى يصحّ مقابلتُه للظاهر الذي ظهر المراد منه بنفسها؛

قلنا: الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض، فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في أوّل[4] مراتب الخفاء، فلم يكن مقابلًا للظاهر.

(كالسارق) فإنّ لفظ «السارق» خفيٌّ (في) حقّ (الطرّار والنبّاش) لاختصاصهما باسميْهما.

---

١ ف: لـمّا فرغ.
٢ جميع النسخ: كان.
٣ ر: في هذه الأقسام.
٤ ف: الأول.

Hafînin sonucu, hafî lafızdan kastedilenin hak olduğuna inanmak ve sonra lafzın, kapalı kaldığı anlam konusunda inceleme yapmaktır. Lafzın diğer anlam açısından söz konusu olan kapalılık ya bu anlamın, hükmün ilgili olduğu zâhir anlama ilave bir anlama sahip olmasından kaynaklanır veya hükmün ilgili olduğu zâhir anlamdan eksik bir anlama sahip olmasından kaynaklanır. Birinci durumda lafız, diğer anlamı kapsar ve lafzın zâhir anlamıyla ilgili hüküm bunu da kapsar. Yankesicide durum böyledir. Çünkü yankesici tam bir hırsız olup mal sahibinin yanında ve dikkatli olmasına rağmen malı çalmaktadır. Dolayısıyla gizlice almak anlamına gelen *hırsızlık* anlamı açısından bakıldığında yankesicinin, evden bir eşyayı çalan hırsıza göre artı bir mahareti vardır. Dolayısıyla hırsız gibi yankesicinin de eli kesilir. İkinci durumda ise lafız, diğer anlamı kapsamaz ve lafzın zâhir anlamıyla ilgili hüküm bunu kapsamaz. Kefen soyguncusunda durum böyledir. Çünkü hırsızlık anlamı açısından bakıldığında ölülerin korumasının söz konusu olmaması sebebiyle kefen soyguncusu, hırsıza göre eksik kalmaktadır. Dolayısıyla hırsızdan farklı olarak kefen soyguncusunun eli kesilmez.

2.2. Müşkil ve Sonucu

Müşkil, kastedilen anlamın, ancak iyice düşünmek (teemmül) suretiyle anlaşılacağı şekilde kapalı kaldığı lafızdır. Müşkilin *müşkil* diye isimlendirilmesi anlamının benzeri anlamlarla karışması sebebiyledir. Müşkil iki kısma ayrılır: Çünkü müşkildeki bu kapalılık **a)** ya kastedilen anlamda derin bir kapalılığın ve inceliğin bulunmasından kaynaklanır. Bu tür müşkilin örneği, "*Eğer cünüp iseniz iyice temizlenin.*" (Mâide, 5/6) âyetidir. Bedenin dışının yıkanması vâcip, iç kısmının yıkanması düşmüş olup ağzın yıkanmasında ise müşkil bir durum söz konusudur. Çünkü ağız bir açıdan bedenin iç kısmıdır. Bu yüzden tükürüğün yutulması sebebiyle oruç bozulmaz. Diğer açıdan ise bedenin dış kısmıdır. Bu yüzden de ağza bir şeyin girmesi ile oruç bozulmaz. Bu sebeple her iki açı da dikkate alındı. Buna göre gusülde bedenin dış kısmına dâhil edildiği için cünüplükte ağzın yıkanması vâciptir, abdestte ise bedenin iç kısmına dâhil edildiği için küçük hadeste (abdestsizlik halinde) yıkanması vâcip değildir. Bu şekilde olması tersinden daha uygundur. Çünkü "*Yüzlerinizi yıkayın.*" (Mâide, 5/6) âyetindeki emir değil, "*Eğer cünüp iseniz iyice temizlenin.*" (Mâide, 5/6) âyetindeki *fettahherû* emri mubalağaya delâlet eder.

(وحكمه: اعتقاد حقّية المراد) من اللفظ الخفي (ثمّ النظرُ في أنّ اختفاءه) أي: اختفاء اللفظ فيما خفي فيه (لمزيةٍ) لِمَا خفي فيه على ما هو ظاهرٌ فيه في المعنى الذي تعلّق به الحكمُ، (فيشمله) اللفظ ويثبت في حقّه الحكم كـ«الطَّرَّار»، فإنه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته، فله مزيّة على السارق من البيت في معنى السرقة، وهو الأخذ على سبيل الخُفْيَة، فيُقطع، (أو نقصانٍ) لِمَا خفي فيه عمّا هو ظاهر فيه في ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم في حقّه كـ«النَّبَّاش»، فإنه ناقص عن السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى، فلا يُقطع.

[القسم الثاني: المشكل وحكمه]

(وأمّا المشكل فما خفي مراده بحيث لا يُدرك) ذلك المرادُ (إلّا بالتأمّل) والنظر، سمّي به لدخوله في أشكاله وأمثاله، وهو قسمان؛ لأنّ ذلك الخفاء (إمّا لغموض في المعنى) المراد ودِقّةٍ فيه (نحو ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾) [المائدة، ٥/٦]، فإنّ غسلَ ظاهر البدن واجبٌ، وغسلَ باطنه ساقطٌ، فوقع الإشكال في الفم، فإنه باطنٌ من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الرِّيق، وظاهرٌ من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم، فاعتُبر بالوجهين، فأُلْحِقَ بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة، وبالباطن في الصغرى، فلا يجب غسله في الحدث الأصغر. وهذا أولى من العكس؛ لأنّ قوله ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ بالتشديد يدل على المبالغة، لا قوله ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة، ٥/٦].

Denirse ki, *temizlenme* (*tetahhur*) kelimesinin dil ve şer' açısından ifade ettiği anlam bilinmektedir. Fakat tıpkı hırsızlıkta olduğu gibi bu, ağzın ve burnun içi hakkında açık değildir. Bu yüzden müşkil değil, hafî olur.[1]

Deriz ki, *tetahhur* kelimesinin anlamının bilindiğini kabul etmiyoruz. Çünkü *tetahhur*, bedenin dışının tamamının yıkanmasından ibarettir. Bunda ise iyice inceleyip düşünmeden önce bedenin dışının tamamının, ağzın ve burnun içiyle birlikte mi yoksa bunlar olmaksızın mı deri ve saç olduğu bilinemeyen bir kapalılık söz konusudur.[2]

İtiraz ve itiraza verilen cevap budur. En iyisi bu müşkilliğin kaynağının *fettahherû* emrinden anlaşılan mubalağa olarak değerlendirilmesidir. Çünkü bu ifadeden anlaşılan temizlenmedeki mübalağanın, Mâlik'in kabul ettiği gibi yıkanan organların ovulmasının vâcip olması şeklinde *keyfiyet* açısından olması da bir açıdan vücudun dışı kabul edilen ağzın yıkanmasının vâcip olması şeklinde *kemmiyet* açısından olması da ihtimal dâhilindedir. İfadenin ihtimal dâhilinde olan bu anlamlarının iyice incelenip düşünülmesinden sonra kastedilenin ikinci ihtimal (kemmiyet) olduğu anlaşılır. Dolayısıyla benzerleri açığa çıktığında müşkillik de ortadan kalkar.

b) veya kastedilenin ancak dikkat edildikten sonra kavranabileceği bedî'î bir istiâreden kaynaklanır. Bu tür müşkilin örneği ise ﴿قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ﴾ "*Gümüşten cam kadehler*" (İnsân, 76/16) âyetidir. Yani "gümüşten yapılmış cam kadehler" demektir ki, bu kadehler gümüşün beyazlığı ve güzelliğiyle birlikte cam kadehlerin parlaklığı ve şeffaflığındadır. Tıpkı *aslan* kelimesinin istiâre yoluyla *cesur kişi* için kullanılmasında olduğu gibi *kavârîr* de parlaklık ve şeffaflıkta kendisine benzediği kadehler için istiâre yoluyla kullanılmıştır. Sonra da bu kadehlerin, gümüşten olduğu ifade edilmiştir. Hâlbuki kadeh ancak camdan olur. Sonuç olarak ortaya eşine az rastlanır bedî'î bir istiâre çıkmıştır.

Müşkilin sonucu, kastedilen anlamın hak olduğuna inanmak, sonra muhtemel anlamlarını incelemek, sonra da benzerleri ve emsalleri ile karışmış olan asıl kastedilen anlamın açığa çıkması için teemmül etmek yani iyice düşünmektir.

1 Bu itiraz, Abdülazîz Buhârî'ye aittir. Bk. *Keşfü'l-Esrâr*, I, 53.
2 Bu cevap, Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, I, 242.

فإن قيل:[١] معنى «التطهّر» معلوم لغةً وشرعًا، لكنّه مشتبه في حقّ داخل الفم والأنف كـ«السارق»، فيكون خفيًّا؛

قلنا: لا نسلّم أنه معلوم، فإنه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن، وفيه غموض لا يُعلم قبل الطلب والتأمّل أنه هو البَشَرَةُ والشعرُ مع داخل الفم والأنف أو ٥ بدونه.[٢]

هذا، والأحسن أن يُجعل منشأ الإشكال المبالغةَ المستفادةَ من «الاطّهّار»، فإنها تحتمل أن تكون من جهة الكيفية بأن يجب الدلْكُ كما ذهب إليه مالك رحمه الله تعالى، وأن تكون من جهة الكمية بأن يجب غسل ما هو ظاهر من وجه، فبعد ما نُظر في المحامل وتُؤُمِّلَ ظهر أنّ المراد هو الثاني، فإذا وضح الأَشكالُ ١٠ اندفع الإِشكالُ.

(أو) ذلك الخفاء (لاستعارةٍ بديعة) لا يُطّلع على مرادها إلّا بعد دِقَّة (نحو ﴿قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ﴾) [الإنسان، ١٦/٧٦] أي: تَكَوَّنَتْ منها، وهي مع بياض الفضّة وحُسْنها في صفاء القوارير وشفيفها، فاستُعير «القوارير» لِمَا يشبهها في الصفاء والشفيف استعارةَ «الأسد» للشجاع، ثم جُعلت من الفضّة مع أنها لا تكون إلّا ١٥ من الزجاج، فجاءت استعارة غريبة بديعة.

(وحكمه: اعتقاد حقّية المراد ثمّ الطلبُ) أي: النظر في محامله (ثمّ التأمّلُ) أي: التكلّف في الفكر (ليظهر المرادُ) الداخلُ في أشكاله وأمثاله.

١ المعترض هو عبد العزيز البخاري. انظر:كشف الأسرار، ٥٣/١.
٢ المجيب هو التفتازاني، انظر: التلويح، ٢٤٢/١.

2.3. Mücmel ve Sonucu

Mücmel, kastedilen anlamın, ancak yapılması beklenen bir beyânla anlaşılabileceği şekilde gizli kaldığı lafızdır. Mücmel, izine rastlanılmayacak şekilde vatanından uzak olan kimseye benzer. İşte bu yüzden mücmel diye isimlendirilmiştir. Çünkü *icmâl* kelimesinin sözlük anlamı, kapalılıktır. *Beklenen* kaydı, müteşâbihten kaçınmak için konulmuştur. Çünkü müteşâbihin açıklanması beklenmez.

Denirse ki, anlamı düşünmekle bilinmeyecek bir âyet indiğinde bunun açıklamasının geleceği ve beyânının ümit edilip dolayısıyla mücmel olduğuna karar verilmesinin ya da açıklamasının gelmeyeceği ve beyânının ümit edilmeyip dolayısıyla da müteşâbih olduğuna karar verilmesinin bilinmesi mümkün değildir.

Buna şu şekilde *cevap* verilmiştir: Bu durumda âyetin amel keyfiyetine yönelik olup olmadığına bakılır. Eğer amel keyfiyetine yönelik ise kesinlikle açıklanması beklenir. Çünkü açıklama olmaksızın amel edilmesi imkânsızdır. Eğer âyet, amel keyfiyetine yönelik değilse açıklanması beklenmez.

Mücmel, üç türlüdür. Çünkü mücmelin anlamı, a) ya dil açısından anlaşılmaz ki, bunun sebebi, *helû‘* kelimesinde olduğu gibi kelimenin garip olmasıdır b) veya kelimenin anlamı, dil açısından anlaşılmaktadır, fakat bu anlam kastedilmemiştir aksine başka bir anlam kastedilmiştir ki, bunun sebebi *riba*, *salat* ve *zekât* kelimelerinde olduğu gibi konuşanın kapalı bırakmasıdır c) ya da müşterek kelimelerde olduğu gibi kelimenin sözlük anlamı, birden fazla olup kastedilen bunlardan bir tanesidir ve kastedilen anlam belirlenememiştir. Çünkü bu anlamlardan birini diğerine tercih etmek söz konusu değildir. Kelimenin anlamının birden fazla olmasının sebebi de ya ilk konuluşun birden fazla olmasıdır ya da konuluşu yapan, Allah Teâlâ'dan başka biri ise ilk konuluştan habersiz olmasıdır.

Mücmelin sonucu, mücmel söz ile kastedilenin hak olduğuna inanmak, söz sahibinden mücmel söz ile ne kastettiğine ilişkin bir açıklama beklemek ve bu açıklamadan sonra şayet mücmel söz ihtiyaç duyuyorsa inceleme yapmak ve sonra da üzerinde iyice düşünmektir. Öyle ki, mücmel bir söze ilk etapta yeterli bir açıklama yapıldığında mücmel inceleme ve üzerinde düşünmeye ihtiyaç duymaz. Konuşanın yaptığı açıklama, namazın ve zekâtın açıklanmasında olduğu gibi kendisinden sonra şüphe ve ihtimale yer bırakmayacak şekilde yeterli olursa ve kesinlik ifade ederse tefsir olur. Konuşanın bu açıklaması, kastedilen anlam konusunda zan ifade ederse yapılan bu açıklama, te'vil olur.

[القسم الثالث: المجمل وحكمه]

(وأمّا المجمل فما خفي مراده بحيث لا يُدرك إلّا ببيان يُرجى) كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع أثرُه، ولهذا سمّي مجملًا؛ لأنّ الإجمال في اللغة الإبهامُ، وقوله «يرجى» احتراز عن المتشابه، فإنّ[1] بيانه لا يرجى.

فإن قيل: إذا نزلت[2] آية لا يُعلم معناها بالتأمّل لا يمكن أن يُعلم أنّ بيانها هل يَرِد فيُرجى فيُحكم بكونها مجملًا، أو لا يَرِد فلا يُرجي فيُحكم بكونها متشابهًا؛

أجيب: بأنه لا بدّ أن يُنظر فيها أنها هل تتعلّق بكيفية العمل أم لا، فإن كانت من الأوّل يُرجى بيانُها قطعًا؛ لأنّ العمل بدون البيان محال؛ وإلّا فلا.

(وهو) أي: المجمل أنواعٌ ثلاثةٌ؛ لأنه (إمّا أن لا يُفهم معناه لغةً) وسببه غرابة اللفظ كـ«الهلوع» مثلًا، (أو) فُهِم ذلك المعنى، لكنّه (لم يُرد)؛ بل أريد معنًى آخر، وسببه إبهام المتكلّم كالربا والصلاة والزكاة، (أو) ذلك المعنى اللغوي (متعدّدٌ) والمراد واحد منها (و) لم يمكن تعيينُه؛ إذ (لا ترجيحَ) لأحدها على الآخَر كما في المشترك، وسببه إمّا تعدّدُ الوضع أو الغفلة عن الوضع الأوّل إن كان الواضع غيرَه تعالى.

(وحكمه: اعتقاد حقّية المراد والتوقّفُ إلى بيان المجمِل) ما أراد بالمجمَل (ثمّ الطلبُ ثمّ التأمّلُ إن احتاج) المجمَل إليهما بعد البيان حتى إذا لحقه من أوّل الأمر بيانٌ شافٍ لا يحتاج إليهما. (وهو) أي: بيان المجمل (تفسيرٌ إن شفى) وأفاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهةٌ ولا احتمالٌ كتفسير الصلاة والزكاة، (وتأويلٌ إن أفاد الظنَّ) بالمراد

---

١ ر: فإنه.
٢ جميع النسخ: نزل.

Mesela başın meshedilecek miktarının, Hz. Peygamber'in perçemini meshettiği hadisi ile açıklanması, bu hadisin haber-i vâhid olması sebebiyle te'vildir. Çünkü bize göre meshedilecek miktar konusunda âyet mücmel olup buna zan ifade eden haber-i vahid ile bir açıklama getirilmiştir ki, âyet, bu açıklama ile müevvel hale gelmiştir. Bu yüzden Kitab'a dayanması sebebiyle farz olarak isimlendirilse de bu hükmü inkâr eden tekfir olunmaz.

Aksi takdirde yani yapılan bu açıklama zan da ifade etmez ise mücmellik, müşkilliğe dönüşür. Çünkü yapılan açıklama, kastedilen anlam konusunda zan ifade etmezse önce lafzın muhtemel olduğu anlamlar konusunda inceleme yapmaya sonra da bu anlamlardan kastedileni bulup çıkarma konusunda düşünmeye ihtiyaç duyulur ki, bu durumda mücmel lafız, müşkile dönüşür. Müşkil ile kastedilen anlam bulunup çıkarılınca da lafız, müevvel hale gelir. Mesela *ribâ* kelimesindeki mücmellik böyledir. Zira âyette geçen *ribâ* kelimesi, *er-ribâ* şeklinde harf-i tarifli olup tüm ribâ türlerini içine alır. Hz. Peygamber ise ribânın haramlığı hükmünü, sınırlama yapmaksızın altı şeyde açıklamıştır ki, ribanın bu altı şeyle sınırlı olmadığı icmâ ile sabittir. Bu durumda ribâ, hadiste geçen altı şey dışındaki maddeler konusunda müşkil olarak kalmıştır. Sonra kastedilen anlam, bulunup çıkarılınca ve ribânın illetinin miktar ve cins birliği olduğuna karar verilince, *ribâ* kelimesi, müevvele dönüşmüştür.

2.4. Müteşâbih ve Sonucu

Müteşâbih, ümmet açısından kastedilen anlamın bilinme ümidinin ortadan kalktığı lafızdır. Hz. Peygamber açısından bakıldığında ise Allah'ın kendisine bildirmesi ile biliyor olması mümkündür. Usul eserlerinde bu şekilde ifade edilmiştir.

Müteşâbih, iki türlüdür:

Birincisi, surelerin başlarında bulunan *Tâ-Hâ* ve *Yâ-Sîn* gibi hurûf-ı mukatta'alarda olduğu gibi şayet lafzın kendisinden hiçbir şey anlaşılmıyor ise *lafzen müteşâbih*tir. Bu harflerin mukatta'a olarak isimlendirilmesinin sebebi, her birinin, diğerinden koparılmak suretiyle ayrı ayrı söylenmesi gereken harflerin isimleri olmasıdır. Harflerin ismi olmasına rağmen bunların *hurûf* diye isimlendirilmesi ise asli medlulleri açısındandır veya *kelime*ye de bazen *harf* denilmesi sebebiyledir.

كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح على الناصية، فإنّ الكتاب مجملٌ عندنا في حقّ المقدار وقد لحقه بيانٌ يفيد الظنَّ فكان مؤوَّلًا، ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم وإن سُمّي فرضًا بواسطة استناده إلى الكتاب.

(وإلّا) أي: وإن لم يفد البيانُ الظنَّ أيضًا (فالإجمال ينقلب إلى الإشكال)، فإنّ البيان إذا لم يفد الظنّ بالمراد يحتاج أوّلًا إلى الطلب والنظر في المحتملات، ثم إلى التأمّل في استخراج المراد منها فيكون مشكلًا، ثم إذا استُخرِج يكون مؤوَّلًا كالربا، فإنه محلّى بـ«اللام» فيستغرق جميع أنواعه. والنبي عليه الصلاة والسلام قد بيّن الحكم في الأشياء الستّة من غير حصر بالإجماع، فبقي مشكلًا فيما وراء الستة. ثم لـمّا استُخرِج المراد وحُكِمَ بأنّ العلة هي القدر والجنس صار مؤوَّلًا.

[القسم الرابع: المتشابه وحكمه]

(وأمّا المتشابه فما انقطع رجاءُ معرفة مراده) أي: للأمّة. أمّا النبي عليه الصلاة والسلام فربّما يعلمه بإعلام الله تعالى، كذا قيل. (وهو) نوعان:

الأوّل: (متشابه اللفظ إن لم يُفهم منه شيءٌ كمقطّعات أوائل السور) نحو ﴿طه﴾ و﴿يس﴾،[1] سمّيت بـ«المقطّعات»؛ لأنها أسماء حروف يجب أن يُقطّع كلٌّ منها عن الآخر في التكلّم، وتسميتها حروفًا باعتبار مدلولاتها الأصلية، أو لأنّ الحرف قد يطلق على الكلمة.

---

١ ر + يس.

Denildi ki, hurûf-ı mukatta'alar müteşâbihten sayılmaz. Aksine bunlar, sembollerle konuşmaktır. Çünkü seleften bazıları bunları te'vil etmiş, diğerleri de buna karşı çıkmamıştır. Çoğunluk ise bunların müteşâbih olduğu şeklindeki birinci görüşü benimsemiştir.

İkincisi ise "*Rahman, arşa istivâ etti.*" (Tâ Hâ, 20/5) âyetinden anlaşılan *istivâ* kelimesi ve "*Allah'ın eli, onların eli üzerindedir.*" (Fetih, 48/10) âyetinden anlaşılan *yed* kelimelerinde olduğu gibi lafızdan anlaşılan anlamın kastedilmesi imkânsız ise *anlam açısından müteşâbih*tir.

Müteşâbihin sonucu, kastedilen anlamın hak olduğuna inanmak ve bunları te'vil etmekten geri durmaktır. Bu, selefin yaklaşımıdır. Semerkant meşâyıhından olan ehl-i sünnetin genelinin görüşü de budur. Fahrulislam Pezdevî, Şemsüleimme Serahsî ve takipçileri de bu görüşü tercih etmiştir. Öyleki bu tür müteşâbihlere ilişkin soru sormanın bid'at olduğuna hükmetmişlerdir.

Denirse ki, te'vilden uzak durmayı benimseyen bu yaklaşıma göre müteşâbihi, şer'î hükümlerin bilinmesi açısından nazmın kısımlarından saymanın bir anlamı yoktur. Zira bu takdirde müteşâbihle kesinlikle hiçbir hüküm bilinmemektedir.

Bu itiraza şu şekilde *cevap verilmiştir*: Taksimde bu kısma yer verilmesi, taksim zorunluluğundan kaynaklanmış olup istitrat kabilindendir. Dolayısıyla müteşâbihin şer'î bir hüküm ifade etmesi gerekmez.

Bu itiraza bazen şu şekilde *cevap* verilir: Hükmün bilinmesinin mânanın bilinmesine bağlı olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine anlamı bilinmese de müteşâbih ile Allah'ın mesela *el*, *yüz*, *göz* diye ifade edilen bir sıfatının olduğu bilgisi sabit olur.

Derim ki, doğru olduğu varsayılması kaydıyla bu cevap, bazı müteşâbih türlerini kapsamamaktır. Bunun üzerinde biraz düşünülmesi gerekir.

2.5. Müteşâbihâtın Te'vili

Bu yani müteşâbihin hükmünün, kastedilen anlamın hak olduğuna inanmak ve bunları te'vil etmekten sakınmak olması, âyetteki "*illallâh*" (Âl-i İmrân, 3/7) lafzındaki vakfın, vakf-ı lâzım olmasına göredir. Buna göre burada durmak, müteşâbihin te'vilini Allah'tan başkasının bilemeyeceğini gösterir. Birtakım gerekçelerle bu kırâat, durma yerinin ilimde derinleşmiş olanların da müteşâbihi bileceğini gösteren *ve'r-râsihûne fi'l-ilm*de olması şeklindeki kırâata tercih edilmiştir. Bu gerekçeler şunlardır:

وقيل: إنها ليست من المتشابه؛ بل تكلّمٌ بالرمز لتأويل بعض السلف إيّاها من غير إنكار من الباقين،[1] والأكثرون على الأوّل.

(و) **الثاني**: **متشابهٌ** (المفهوم إن استحال إرادتُه) أي إرادة ذلك المفهوم (كـ«الاستواء») المفهوم من قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه، ٢٠/٥]

٥ (و«اليد») المفهوم من قوله تعالى ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح، ٤٨/١٠].

(وحكمه: اعتقادُ حقّية المراد والامتناعُ عن التأويل). هذه طريقة السلف ومذهب عامة أهل السنة من مشايخ سمرقند، واختاره الإمامان فخر الإسلام وشمس الأئمة ومن تبعهما حتى حكموا بأنّ السؤال عنه بدعة.

فإن قيل: فعلى هذا لا وجه لعَدِّه من أقسام النظم من حيث يُعرف به الحكم

١٠ الشرعي؛ إذ لا يُعرف به حينئذ حكم أصلًا.

أجيب: بأنّ هذا القسم إنما ذُكر استطرادًا من ضرورة انجرار التقسيم إليه، فلا يلزم إفادته الحكم.

وقد يجاب: بأنا لا نسلّم أنّ معرفة الحكم متوقّفة على معرفة المعنى؛ بل يثبت به معرفة أنّ لله تعالى صفةً يُعبّر عنها بـ«اليد» و«الوجه» و«العين» مثلًا.

١٥ **أقول**: هذا على تقدير صحّته لا يتناول بعض أنواع المتشابه، فليتأمّل.

[تأويل المتشابهات]

(بناءً على لزوم الوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾) [آل عمران، ٣/٧] الدال على أنّ تأويل المتشابه لا يعمله غيرُ الله تعالى. ورُجِّحت هذه القراءة على قراءة الوقف على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ الدالة[2] على أنهم أيضًا يعلمون تأويل المتشابه بوجوه:

---

١ م د: الناقلين. ف ر: النافين. والمثبت من فصول البدائع للفناري، انظر: ١/١٠٠.

٢ م د: الدال.

Birinci gerekçe: İbn Mes'ûd'un kırâatı, *er-râsihûn* kelimesinin merfu okunmasıyla "*İn te'vîluhû illâ indallâhi ve'r-râsihûne fi'l-ilm*" şeklindedir.

İkinci gerekçe: *er-Râsihûn* kelimesinin *lafza-i celâle* atfedilmesi şeklindeki atıf kırâatı, halin sadece matufa ait olmasını gerektirir. Çünkü bu durumda *yekûlûne* ifadesi, sadece *er-râsihûn*dan hal olabilir. Bu ise câiz değildir.

Üçüncü gerekçe: Allah, te'vil etmek amacıyla müteşâbihin peşine düşenleri zemmetmiş, buna karşılık "*Hepsi rabbimizin katındandır*" (Âl-i İmrân, 3/7) ve "*Rabbimiz! Hakka ulaştırdıktan sonra kalplerimizi saptırma*" (Âl-i 'İmrân 3/8) yani "kalplerinde eğrilik olup da müteşâbihin peşine düşenlerden eyleme" şeklindeki sözlerinden dolayı ilimde derinleşmiş olanları methetmiştir.

Dördüncü gerekçe: *İllallâh*da durulması şeklindeki kırâat, nazma daha uygundur. Çünkü Allah, Kur'an'da müteşâbih olduğunu belirttikten sonra müteşâbihe yaklaşımları açısından insanları hak yoldan sapanlar ve ilimde derinleşmiş olanlar olmak üzere ikiye ayırmıştır. "*Kalplerinde eğrilik olanlar fitne çıkarmak ve te'vil etmek arzusuyla onun müteşâbih âyetlerinin peşine düşerler.*" (Âl-i İmrân, 3/7) sözüyle müteşâbihin peşine düşmenin haktan sapanların payı olduğunu belirtmiştir. Buna karşılık "*İlimde derinleşmiş olanlar ise buna inandık derler.*" (Âl-i İmrân, 3/7) -yani "Anlamını bilsek de bilmesek de müteşâbihin hak olduğunu, Allah katından olduğunu tasdik ettik."- sözüyle de idrakten aciz olduklarını kabullenmekle birlikte müteşâbihin hak olduğuna inanmanın ilimde derinleşmiş olanların payı olduğunu belirtmiştir.

Beşinci gerekçe: *er-Râsihûn*da durulması şeklindeki kırâat, *yekûlûne*nin, mübtedânın hazfedilmesiyle *hüm yekûlûne* şeklinde ilimde derinleşmiş olanların halini açıklayan yeni bir cümle olmasını gerektirir. Hazif ise kurala aykırıdır.

Bu gerekçelere şu şekilde cevap verilmiştir:

Birinciye cevap: Birinci gerekçeye genel ve ayrıntılı olarak iki şekilde cevap verilmiştir:

Genel cevap: Bu, Hz. Peygamber'in durumuyla çürütülebilecek bir gerekçedir. Çünkü size göre Hz. Peygamber, müteşâbih ile kastedileni bilmektedir. Nitekim Fahrulislam bunu "Hz. Peygamber Hakkında Sünnetin Taksimi" konusunda açıklamıştır.[1]

1 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* şerhi ile), III, 208.

الأوّل: أنّ[1] قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ﴿إِنْ تَأْوِيلُهُ إِلَّا عِنْدَ اللَّهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ برفع «الراسخون».

الثاني: أنها توجب تخصيصَ المعطوف بالحال؛ لأنّ قوله ﴿يَقُولُونَ﴾ حال من ﴿الرَّاسِخُونَ﴾ فحسْب، وذلك غير جائز.

٥ **الثالث**: أنّ الله تعالى ذمّ من اتّبع المتشابه ابتغاءَ التأويل، ومدح الراسخين لقولهم ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ ولقولهم ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران، ٣/٨] أي: لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغٌ فيتّبعون المتشابه.

الرابع: أنه أليق بالنظم؛ لأنه لـمّا ذكر أنّ من القرآن متشابهًا جعل الناظرين فيه فريقيْن: الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم، فجَعَلَ اتّباعَ المتشابه حظّ ١٠ الزائغين بقوله تعالى ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾، وجَعَلَ اعتقادَ الحقيّة مع العجز عن الإدراك حظّ الراسخين بقوله تعالى ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ أي: صدّقنا بحقيته سواء علمناه أو لم نعلمه هو من عند الله.

الخامس: أنها توجب أن يكون ﴿يَقُولُونَ﴾ كلامًا مبتدأ موضحًا لحال «الراسخين» ١٥ بحذف المبتدأ أي: «هم يقولون»، والحذف خلاف الأصل.

وأجيب عن الأوّل:

أمّا إجمالًا: فبأنه منقوض بالرسول صلى الله عليه وسلم، فإنه يعلم المتشابه عندكم، صرّح به الإمام فخر الإسلام[2] في «باب تقسيم السنة في حقّ النبي صلّى الله عليه وسلّم».

---

١ ف – أنّ.

٢ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ٣/٢٠٨.

Ayrıntılı cevap: İbn Mes'ûd'un kırâatı, *illallâh*da vakfetmenin vâcip olduğunu göstermez. Çünkü her ne kadar atfedildiği kelime mecrur olsa da anlam dikkate alınmak suretiyle *er-râsihûn* kelimesinin merfû olması mümkündür. Nitekim şâirin şu sözü buna misaldir.

5 وَمِنْ جُودِهِ الْفَيَّاضِ لِلنَّاسِ لَمْ يَدَعْ * مِنَ الْمَالِ إِلَّا مُسْحَتًا أَوْ مُجَلَّفٌ

"*İnsanlara karşı aşırı cömertliğinden dolayı geride değersiz ya da artık maldan başka bir şey kalmadı*."[1]

Kaldı ki, âhad yolla gelen kırâatler, kat'î delillere muârazada bulunamaz. İbn Mes'ûd'un kırâatinin, *illallâh*da vakfetmenin vâcip olduğunu gösterdiği kabul edilse bile bu durumda söz konusu kırâate göre âyetin anlamı "Allah'tan başka hiç kimse müteşâbihi bizatihi bilemez." şeklindedir. Yoksa hiç kimsenin asla bilemeyeceği anlamına gelmez. Çünkü bir kimse Allah'ın kendisine ilham etmesiyle müteşâbih ile ne kastedildiğini bilebilir. Nitekim gayb konusunda da durum böyle olup gaybın bilgisini Allah, kendisine tahsis etmiştir. Bununla birlikte peygamberler ve veliler Allah'ın kendilerine ilham etmesi suretiyle gaybı bilebilirler. Yine İbn Mes'ûd'un kırâatinin *illallâh*da vakfetmenin vâcip olduğunu gösterdiği kabul edilse bile burada vakfetmek, atfa aykırı değildir. Çünkü kurrâ, tâbi ile metbû (burada matuf ile matufun aleyh) arasında vakfetmenin câiz olduğu konusunda hemfikirdir.

Derim ki, genel ve ayrıntılı olarak verilen cevabın ileri sürülen gerekçeyi çürütecek bir yanı yoktur.

Birinciyi ele alacak olursak, Fahrulislâm'ın orada söylediği, müteahhirûnun görüşüdür. Bunun böyle olduğunu gösteren şey ise kitabının başındaki şu ifadesidir: "Bize göre, Allah katında kastedilenin hak olduğuna inanmaya teslim olmak dışında ilimde derinleşmiş olanların mütaşâbih konusunda bir payı yoktur ve *illallâh* sözünde durmak vâciptir."[2]

İkinciyi ele alacak olursak, merfû olan *er-râsihûn* kelimesinin anlam dikkate alınarak mecrûr üzerine atfedilmesi, doğru olan kullanımdan ayrılmaktır. Çünkü bu, zâhir olan kullanımın aksine bir kullanımdır ve *illallâh*da vakfetmenin gerekli olduğu kırâati dururken zâhirin aksi olan bir kullanımı kabul etmeyi gerektirecek bir durum yoktur. İbn Mes'ûd'un kırâtinin muârazada bulunduğu delillerin kat'î olduğu iddiası da hasım tarafından kabul edilmemektedir. Çünkü hasma göre bunlar delil değil, delil olduğu zannedilen gerekçelerdir.

1 *Müshaten* kelimesi, mansup olmakla birlikte anlam açısından faildir. Bu yüzden *mücellef* kelimesi merfû olarak anlam açısından *müshaten* kelimesine atfedilmiştir.

2 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* ile), I, 55-56.

وأمّا تفصيلًا: فبأنّ قراءة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقف على ﴿اللهُ﴾ لجواز أن يكون رفع ﴿الرَّاسِخُونَ﴾[1] من قبيل الميل مع المعنى كما في قول الشاعر:

وَمِنْ جُودِهِ الْفَيَّاضِ لِلنَّاسِ لَمْ يَدَعْ ... مِنَ الْمَالِ إِلَّا مُسْحَتًا أَوْ مُجَلَّفُ[2]

٥ على أنّ قراءة الآحاد لا تعارض الدلائل القطعية. ولو سُلّم ذلك، لكنّ معناه أنه لا يعلمه أحدٌ سوى الله تعالى بنفسه، لا أنه لا يعلمه أحدٌ أصلًا لجواز أن يعلمه بإلهام الحقّ كما في الغيب، فإنّ الله تعالى قد خصّه بعلمه مع أنّ الأنبياء والأولياء يعلمونه بإلهامه، على أنّ الوقف لا ينافي العطف؛ إذ القرّاء أطبقوا على أنّ الوقف بين التابع والمتبوع جائز.

١٠ أقول: لا ضَيْرَ فيما ذكر إجمالًا وتفصيلًا.

أمّا الأوّل: فلأنّ كلام فخر الإسلام ثمّة إنما هو على رأي المتأخرين بدليل ما قال في أوّل كتابه: «وعندنا لا حظّ للراسخين في العلم من المتشابه إلّا التسليمُ على اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى، وأنّ الوقف على قوله ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ واجب».[3]

وأمّا الثاني: فلأنّ حمل الرفع على الميل مع المعنى ميلٌ عن سواء السبيل؛

١٥ لأنه خلاف الظاهر، ولا ضرورة تدعو إليه مع وجود قراءة لزوم الوقف، ودعوى قطعية تلك الأدلة غير مسلّمة عند الخصم؛ لأنها شُبَهٌ في زعمه لا دلائلُ،

---

١ ف ر: الراسخين.
٢ فإنّ «مُسْحَتًا» في المعنى فاعل، و«مجلّف» عطف عليه باعتبار المعنى.
٣ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ١/٥٥-٥٦.

Diğer yandan âyeti, "Allah'tan başka hiçbir kimse müteşâbihi doğrudan bilemez." anlamına hamletmek, karine olmaksızın mutlak bir ifadeyi takyit etmektir. Gaybın bilinmesi meselesi ise bundan farklıdır. Çünkü âyetteki ﴿إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ "*Razı olduğu elçi hariç*" (Cin, 72/27) istisnası, takyide delâlet etmektedir. Vakfın, atfa aykırı olmadığı şeklindeki cevaba gelince her ne kadar vakıf, atfa aykırı değilse de vakfın lazım olması, atfa aykırıdır. Burada tartışma vakfın atfa aykırı olmasında değil, vakfın lazım olması konusundadır.

İkinciye cevap: Hâlin sadece matufa ait olması şeklindeki bu tahsis, karışıklığın olmadığı yerde câizdir. Mesela "*Biz, ona (İbrâhîm'e) İshak ve fazladan bir bağış olarak Yakub'u bahşettik.*" (Enbiyâ, 21/72) âyetinde durum böyledir.

Üçüncüye cevap: Allah, müteşâbihe tâbi olanları mutlak olarak zemmetmemiştir. Aksine mesela Mücessime gibi fâsid te'vili arzulayarak müteşâbihin peşine düşenleri zemmetmiştir ki, bu tür kimselerin heva ve hevesi fâsid te'vilden hoşlanır ve tabiatları buna meyleder.

Derim ki, âyetin zâhirinden, tıpkı te'vil etmeksizin müteşâbihi zâhiri üzere almak suretiyle fitne çıkarmayı arzu ederek müteşâbihin peşine düşenleri zemmetmesi gibi Allah'ın mutlak olarak te'vili arzu ederek müteşâbihin peşine düşenleri zemmettiği anlaşılmaktadır. Âişe'den[1] gelen şu rivayet bu anlamı desteklemektedir. Âişe şöyle demiştir: Hz. Peygamber bu âyeti okudu ve şöyle dedi: "*Kur'ân'ın müteşâbih âyetlerinin peşine düşenleri gördüğünüzde işte onlar, Allah'ın kalplerinde eğrilik bulunduğunu söylediği kimselerdir, onlardan uzak durun!*" Hz. Peygamber, şu veya bu maksatla müteşâbihin peşine düşen kimseler arasında ayırım yapmaksızın onlardan uzak durmayı emretmiştir. Dolayısıyla bu uzak durma emri, müteşâbihin peşine düşen herkesi içine alır. Yine Âişe'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, Kur'ân'dan sadece Cebrâil *aleyhisselâm*ın kendisine öğrettiği âyetleri tefsir etmiştir. Buna göre kim, "Ben Kur'ân'ın tamamını tefsir ederim." derse Hz. Peygamber'in üstlenmediği bir şeyi üstlenmiş olur.

Dördüncüye cevap: Şayet Allah, müteşâbihe tâbi olanlar arasında ayırım yapmayı kastetmiş olsaydı, bu durumda nazım açısından وأمّا الراسخون في العلم "ilimde derinleşmiş olanlara gelince" denilmesi daha uygun olurdu.

Beşinciye cevap: Fiil cümlesi, mübtedânın hazfine ihtiyaç duyulmaksızın başlangıç için uygundur.

---

1 **Âişe:** Âişe binti Ebî Bekr el-Kureşiyye (ö. 58/678). Hz. Ebû Bekir'in kızı ve Hz. Peygamber'in zevcesidir. Bk. Fayda, Mustafa, "Âişe", *DİA*, 2/201-205.

وحملُ معناه على أنه لا يعلمه أحدٌ سوى الله تعالى بنفسه تقييدٌ للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب، فإنّ الاستثناء في قوله تعالى ﴿إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ [الجن، ٢٧/٧٢] يدل على التقييد، والوقف وإن[1] لم يناف العطف فلزومه ينافيه، والكلام في لزومه، لا فيه.

٥ وعن الثاني: أنّ ذلك التخصيص جائزٌ حيث لا لُبْسَ مثل قوله تعالى ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾ [الأنبياء، ٧٢/٢١].

وعن الثالث: أنه تعالى ما ذمّهم مطلقًا؛ بل الذين اتّبعوا المتشابه ابتغاءَ التأويل الفاسد[2] الذي يستلذّه هواه ويميل إليه طبعه كالمجسّمة مثلًا.

أقول: الذي يُفهم من ظاهر النظم أنه تعالى ذمّ من اتّبع المتشابهَ ابتغاءَ التأويل

١٠ مطلقًا كما ذمّ من اتّبعه ابتغاء الفتنة بأن يُجْرِيَه على الظاهر[3] من غير تأويل، ويؤيّده ما روي عن عائشة رضي الله تعالى[4] عنها أنها قالت: تَلَا رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم هذه الآية فقال {إِذَا رَأَيْتُمُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّاهُمُ اللَّهُ فَاحْذَرُوهُمْ}، أمر بالحذر من غير فصل بين متابعٍ ومتابعٍ، فيتناول الجميع. ورُوي عنها أيضًا أنّ النبي صلى الله عليه وسلم لم يفسّر من القرآن إلّا آياتٍ

١٥ علّمهنّ جبريلُ عليه السلام، فمن قال «أنا أفسّر الجميع» فقد تكلّف فيه ما لم يتكلّفه الرسول عليه الصلاة والسلام.

وعن الرابع: بأنه لو قُصد ذلك لكان الأليق بالنظم أن يقال «وأمّا الراسخون في العلم».

وعن الخامس: أنّ الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج إلى اعتبار

٢٠ حذف المبتدأ.

---

١ م ف د: «إن» بدون الواو.

٢ م د – الفاسد.

٣ م د: على ظاهره.

٤ عائشة: هي أمّ المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق القرشية (ت. ٥٨هـ/٦٧٨م)، من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم.

Bununla birlikte müteahhirûn âlimleri, müteşâbihin te'vilini câiz görmüştür. Müteşâbihin te'vilinin câiz olduğu, Iraklıların ve tefsir imamlarının görüşü olup Mu'tezilenin tercih ettiği görüştür. Onlar bu konuda şöyle demişlerdir:

Birinci gerekçe: Anlamayan bir kişiye hitapta bulunmak gibi anlaşılmayan bir sözle hitapta bulunmak da hakîm olana yakışmaz.

Bu gerekçe tartışmaya açıktır. Şöyle ki, anlaşılmayan bir sözle hitapta bulunmanın hakîm olana yakışmaması, müteşâbih bir sözle muhatabın bir şeyi anlamasını amaçladığında söz konusu olur. Mesela müteşâbih bir sözün amelle ilgili olması halinde durum böyledir. Fakat müteşâbih sözle hitapta bulunmanın hikmeti, başka bir şey olduğunda bu uygunsuzluk söz konusu olmaz.

İkinci gerekçe: Müteşâbihi bilme konusunda ilimde derinleşmiş olanların "*Buna inandık, hepsi rabbimizin katındandır.*" demekten başka bir nasibi olmamış olsaydı, bunların cahillere karşı hiçbir üstünlüğü olmazdı. Çünkü onlar da aynı şeyi söylüyorlar.

Bu gerekçe de tartışmaya açıktır. Şöyle ki, bu açıdan ilimde derinleşmiş olanların cahillere üstünlüğünün olmadığı kabul edilse bile bundan mutlak anlamda ilimde derinleşmiş olanların üstünlüğünün olmadığı sonucu çıkmaz. Sakıncalı olan budur. Bunların başka yönlerden üstünlüğü söz konusudur. Çünkü diğerlerinin aksine ilimde derinleşmiş olanların dakik birtakım yöntemlerle hükümleri istinbat etmeleri mümkündür. Bu da onların diğerlerine karşı üstün olmaları için yeterlidir.

Üçüncü gerekçe: Âlimlerin te'vili hakkında üzerinde konuşmadıkları hiçbir âyet yoktur. İçlerinden hiçbiri de buna karşı çıkmamıştır. Bu da müteşâbihi te'vilden geri durmanın vâcip olmadığı konusunda icmâ gibidir.

Bu gerekçeye şu şekilde cevap verilmiştir: Müteşâbihi te'vilden geri durmak selefin izlediği yoldur. Ancak bidatçılar türeyip bâtıl görüşlerini desteklemek için müteşâbihlere sarılınca halef âlimleri, onların görüşlerinin bâtıl olduğunu ortaya koymak ve yaptıkları te'villerin fâsid olduğunu açıklamak için müteşâbihleri te'vil etmeye mecbur kalmışlardır.

(وإن جوّزه) أي: تأويل المتشابه (المتأخّرون) وهو مذهبُ العراقيين وأئمةِ التفسير واختيارُ المعتزلة.

قالوا أوّلًا: الخطاب بما لا يُفهم لا يليق بالحكيم كخطاب من لا يفهم.

فيه بحث؛ لأنه إنما لا يليق به إذا قصد به فهم المخاطَب كما إذا تعلّق بالعمل، ٥ وأمّا إذا كانت الحكمة شيئًا آخَر فلا.

وقالوا ثانيًا: لو لم يكن للراسخ[١] حظّ في العلم بالمتشابه سوى أن يقولوا ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ لم يكن له فضلٌ[٢] على الجهّال؛ لأنهم يقولون كذلك.

فيه بحث؛ لأنه لو سلّم انتفاءُ فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لا يلزم انتفاؤه مطلقًا، وهو المحذور. وذلك؛ لأنّ لهم أن يستنبطوا الأحكام بطرق ١٠ دقيقة دون غيرهم، وكفى به فضلًا لهم على غيرهم.

وقالوا ثالثًا: ما من آية إلّا وقد تكلّم العلماء في تأويلها[٣] من غير نكير من أحد، وهذا كالإجماع على عدم وجوب التوقّف في المتشابه.

وأجيب: بأنّ التوقّف مذهب السلف إلّا أنه لمّا[٤] ظهر أهل البدع وتمسّكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطرّ الخلفُ إلى التكلّم في المتشابه إبطالًا ١٥ لأقاويلهم وبيانًا لفساد تأويلهم.

---

١ م د: للراسخين.
٢ ف ر: أفضل.
٣ جميع النسخ: تأويله.
٤ ر - لما.

Bu cevap da şu şekilde reddedilmiştir: Müteşâbihlerin te'vil edilmesi, birinci ve ikinci asırda da mevcut olan bir yaklaşımdır. Hatta müteşâbihleri te'vil ettikleri konusunda sahabe ve tâbiûn âlimlerinden nakiller mevcuttur. Nitekim İbn Abbâs'ın "İlimde derinleşmiş olanlar, müteşâbihlerin te'vilini bilir. Ben de müteşâbihlerin te'vilini bilenlerdenim." dediği nakledilmiştir.

Bu üçüncü gerekçeye cevap olarak bazen şöyle de denilir: Müteşâbihleri te'vilden geri durmak bu konuda gerçekten kesin bilgiyi elde etmekten geri durmak olup zâhiren te'vilden kaçınmak değildir. Tefsir imamları da zaten müteşâbihlerin te'vili konusunda hakikaten değil, zâhiren söz söylemişlerdir. Bu cevap ile te'vile karşı ve te'vil yanlısı olan iki taraf arasındaki anlaşmazlığın giderilmesi mümkündür.

Bu cevaba da şu şekilde itiraz edilmiştir: Gerçekten kesin bilgiyi elde edememe, sadece müteşâbihlere özgü değildir. Aksine Kur'ân'ın ekserisi bu türdendir. Çünkü Kur'ân, acaiblikleri tükenmeyen, gariplikleri bitmeyen bir ummandır. İnsanoğlunun içine dalıp incilerini çıkarması ve içindekilerin künhüne vakıf olması nasıl mümkün olabilir ki! Bu yüzden şöyle denilmiştir: Kur'ân, nazmının yanı sıra anlamı açısından da mu'ciz bir kelamdır.

Müteşâbihleri te'vilden sakınan birinci görüşe göre müteşâbih âyetlerin indirilmesinin amacı, ancak ilimde derinleşmiş olanları denemektir.

Bu ifade, "Anlaşılmayan bir sözle hitapta bulunmak aklen mümkün olsa da gerçekten uzak bir ihtimal olup hakîm olan Allah'ın şanına yakışmaz." şeklindeki itiraza verilmiş bir cevaptır.

Bu cevabın açıklaması şu şekildedir: Müteşâbihi indirmenin amacı, imtihandır. İlimde derinleşmiş olanın, bir tür cehaleti bulunan kimse gibi ilim talebiyle emrolunmakla imtihan edilmesi mümkün değildir. Çünkü ilim ulaşmayı arzu ettiği son nokta olup zaten ilimde derinleşmiş olanın bununla imtihan edilmesi nasıl söz konusu olabilir ki! Musannifin "bir tür cehaleti bulunan kimse" demesinin nedeni, hiçbir şey bilmeyen cahil için teklifin söz konusu olmamasıdır. Buna göre ilimde derinleşmiş olanın imtihanı bir türlüdür, bir tür cehaleti bulunan kimsenin imtihanı ise başka türlüdür. İstenilen bir şeyi terk etmedeki zorluk, istenilmeyen bir şeyi elde etmedeki zorluktan daha büyük olduğu için ilimde derinleşmiş olanın imtihanı, iki tür imtihanın en zor ve en faydalı olanıdır. Çünkü bu, daha zordur ve sevabı daha fazladır.

ورُدّ: بأنّ ذلك كان في القرن الأوّل والثاني حتى نُقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين. وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أنه كان يقول «الراسخون يعلمون تأويل المتشابه، وأنا ممّن يعلم تأويله».

وقد يقال: إنّ التوقّف إنما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرًا، والأئمة إنما تكلّموا في تأويله ظاهرًا لا حقيقةً، فبهذا يمكن أن يرفع نزاع الفريقين.

ورُدّ: بأنّ هذا لا يختصّ بالمتشابه؛ بل أكثر القرآن من هذا القبيل؛ لأنه بحرٌ لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه، فأَنَّى للبشر الغوص على لَآلِيه والإحاطة بكُنْهِ ما فيه، ومن هذا قيل «إنه معجز بحسب المعنى أيضًا».

(وفائدة التنزيل) أي: تنزيل المتشابه (على) الرأي (الأوّل) إنما هي (ابتلاءُ الراسخين). هذا جوابٌ عمّا يَرِد أنّ الخطاب بما لا يُفهم وإن جاز عقلًا فهو بعيد جدًّا، فلا يليق بشأن الحكيم تعالى وتقدّس.

وتوضيحه: أنّ فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء، فإنّ الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالأمر بطلب العلم كمن له ضربٌ من الجهل؛ لأنّ العلم غاية متمنّاه، فكيف يُبتلى به. وإنما قال «ضرب من الجهل»؛ لأنه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئًا، فللراسخ في العلم نوعٌ من الابتلاء، ولمن له ضربٌ من الجهل نوعٌ آخر. وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوًى؛ لأنّ البلوى في ترك المحبوب أكثرُ من البلوى في تحصيل غير المراد وأعمُّهما جدوًى؛ لأنه أشقّ وثوابه أكثر.

Üçüncü Taksim: Lafzın Konulduğu Anlamda Kullanılıp Kullanılmaması Açısından Taksimi

Musannif, ikinci taksimin kısımlarını bitirdikten sonra şöyle diyerek üçüncü taksimin kısımlarına başladı:

5 ### 1. Hakikat ve Sonucu

Hakîkat kelimesi ya bir şeyin sabit olması anlamına gelen حقّ الشيءُ şeklindeki kullanımdan hareketle *faîl* vezninde *fâil* anlamında kullanılan bir kelimedir ya da bir şeyi sabit kılma anlamına gelen حققتُ الشيءَ şeklindeki kullanımdan hareketle *mefʻûl* anlamında kullanılan bir kelimedir. Dolayı-
10 sıyla hakîkat kelimesi, aslî konuluşunda *sabit olan* ve *sabit kılınan* anlamını taşıyan bir kelimedir. Buna göre *hakikat* kelimesinin sonundaki *tâ* harfi, kelimeyi sıfatlıktan isimliğe aktarmak için getirilmiş olur.

Miftâh sahibine[1] göre ise bu *tâ*, müenneslik alâmetidir. Çünkü *hakikat* kelimesi, mevsûfu ile kullanılmayan bir sıfat olup *kelimetun hakîkatun*
15 takdirindedir. Mefʻûl anlamında kullanılan *faîl* vezninde müzekker ve müennesin eşit olması, mutlak olarak geçerli olan bir kural olmayıp, ancak mevsûfuyla birlikte kullanılması halinde geçerlidir.

Hakikat, konulduğu anlamda kullanılan lafızdır. *Kullanılan lafızdır* ifadesi, lafzın, vazʻdan sonra fakat kullanımdan önce hakikat ve mecaz olarak
20 isimlendirilmeyeceğine delâlet eder. Çünkü hakikat ve mecaz, *müstaʻmel* lafzın özelliklerindendir. Yani hakikat, bu lafız, hangi anlam için konulmuş ise lafzın o anlamda kullanılmasıdır.

Vazʻdan kasıt, herhangi bir karine olmaksızın kendisine delâlet edecek şekilde lafzın, mâna için belirlenmesidir. Bu belirlenme işi ister dili vazʻ eden
25 tarafından ister vazʻ edenin dışında biri tarafından yapılsın fark etmez. Dolayısıyla hakikatin bu tarifi *salât*, *esed*, *kelime* ve *dâbbe* kelimelerinde olduğu gibi *şerʻî*, *lugavî*, *ıstılâhî* ve *örfî* hakikatlerin hepsini kapsar.

---

1 ***Miftâh* Sahibi:** Ebû Yaʻkûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Harezmî es-Sekkâkî (ö. 626/1229). Çeşitli ilimlerde parlamış özellikle de meânî ve beyân ilmi olmak üzere belağatta çığır açmış bir âlimdir. Sarf, nahiv ve belağata dair yazdığı *Miftâhu'l-Ulûm* isimli eseri alanında çığır açan bir eser olup çok meşhur olmuş üzerine şerh ve ihtisar çalışmaları yapılmıştır. Kazvînî'nin (ö. 739/1338) yaptığı *Telhîsü'l-Miftâh* ve bunun üzerine Teftâzânî'nin *Muhtasaru'l-Meânî* (*eş-Şerhu'l-Muhtasar*) adıyla yazdığı şerh en çok tutulanıdır. Bk. Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuʻât*, II, 364; Leknevî *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 231; Durmuş, İsmâil, "Sekkâkî, Ebû Yaʻkûb", *DİA*, 36/332-334.

[التقسيم الثالث: من حيث استعماله فيما وضع له]

ثم لمّا فرغ عن أقسام التقسيم الثاني شرع في أقسام التقسيم الثالث فقال:

[القسم الأوّل: الحقيقة وحكمها]

(وأمّا **الحقيقة**) وهي إمّا «فعيل» بمعنى فاعل من «حقّ الشيءُ» إذا ثبت، وإمّا بمعنى مفعول من «حققتُ الشيءَ» أثبتّه، فيكون معناها «الثابتة» أو «المثبَتة» في موضعها الأصلي، و«التاء» على هذا للنقل من الوصفية إلى الاسمية.

وعند صاحب **المفتاح**[1] للتأنيث؛ لأنه صفة غير جارية على موصوفها، والتقدير «كلمة حقيقة»، وإنما يستوي المذكّر والمؤنّث في «فعيل» بمعنى مفعول إذا كان جاريًا على موصوفه لا مطلقًا.

(فما) أي: لفظ (استعمل) فيه دلالةٌ على أنّ اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمّى حقيقةً ولا مجازًا، فإنهما من عوارض اللفظ المستعمَل (فيما) أي: معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) أي: لذلك المعنى.

والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة أو غيرِه، فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلاة والأسد والكلمة والدابة.

---

١ صاحب المفتاح: هو أبو يعقوب سراج الدين يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي السكّاكي (ت. ٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، العلامة البارع في علوم شتى خصوصًا في المعاني والبيان، وله تصانيف جليلة أهمّها «مفتاح العلوم» المشتمل على اثني عشر علمًا لم يدر مثله في الأوائل والأواخر. انظر: بغية الوعاة للسيوطي، ٣٦٤/٢؛ الفوائد البهية للكنوي، ٢٣١.

Buna göre hakikatte dikkate alınan nokta, belirtilen bu konuluş şekillerinden biriyle lafzın bir anlam için konulmuş olması, mecazda dikkate alınan nokta ise genel olarak vaz'ın bulunmamasıdır. Öyle ki, hakikatte, bu dört konuluşun hepsi ile lafzın anlam için konulması bir araya gelirse bu, *mutlak hakikat*tir. Aksi takdirde başka bir açıdan mecaz olsa da konuluşun gerçekleştiği yön ile *mukayyed hakikat*tir. Mesela *salât* kelimesi böyledir. *Salât* kelimesi, *dua* anlamında lugavî açıdan hakikattir, şer'î açıdan mecazdır.

Aynı şekilde mecaz da bazen mutlak olur, bazen mukayyed olur. Mutlak oluşu, lafzın, bu konuluşlardan herhangi biriyle konulmadığı bir anlamda kullanılması halinde söz konusu olur. Mukayyed oluşu ise lafzın, mecazî anlam için konulmadığı yön ile kayıtlı olması halinde söz konusu olur. Mesela *salât* kelimesi, özel birtakım rükünler anlamında lugavî açıdan mecaz, şer'î açıdan hakikattir.

Buna göre bir anlama nispetle bir lafız, bazen hakikat ve mecaz olabilir. Fakat bu, az önce belirtildiği şekilde *salât* kelimesinde olduğu gibi bir açıdan (cihet) değil, iki ayrı *açıdan* olur. Dahası bir anlama nispetle bir lafız, bir açıdan da hakikat ve mecaz olur, fakat bu, iki ayrı *itibar* ile olur. Mesela lugavî açıdan *dâbbe* kelimesinin *at* anlamında kullanılması böyledir. Dolayısıyla hakikatin tarifinde *haysiyet* kaydının dikkate alındığı açıktır. Buna göre tarif, "lafzın anlam için konulması haysiyetiyle konulduğu anlamda kullanılan lafızdır" anlamındadır. Bunun üzerinde biraz düşünülmesi gerekir.

Buna yani hakikatin bu tarifine *mürtecel* de dâhildir. *Mürtecel*, bir alaka olmaksızın konulduğu anlamın dışında doğru bir şekilde kullanılan lafızdır. Bir alaka olmaksızın doğru bir şekilde gerçekleşen kullanım ise yeni bir vaz'dır. Dolayısıyla bu yeni vaz' açısından lafız, konulduğu anlamda kullanılmış olur ve hakikat olur. *Tenkîh* sahibi ise ilk vaz'ı dikkate alarak *mürtecel*i, konulduğu anlamın dışında kullanılan lafız kısmından saymıştır.[1]

Yine buna *menkûl* de dâhildir. *Menkûl*, konulduğu anlamın dışında bir anlamda kullanımı yaygınlaşan lafızdır ki, kendisi ile konulduğu anlam arasında alakanın bulunmasıyla bu anlam karinesiz olarak anlaşılır. Menkul lafız, nakli gerçekleştiren kişiye nispet edilir. Çünkü nakledilmişlik vasfı, onun tarafından gerçekleştirilmiştir. Buna göre bu tür lafızlar hakkında *şer'î menkûl*, *örfî menkûl* ve *ıstılahî menkûl* denilir. *Lugavî menkûl* denilmez, çünkü lugat asıldır, nakil bunun üzerine sonradan arız olan bir durumdur.

1 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 130.

فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الأوضاع المذكورة، وفي المجاز عدم الوضع في الجملة، حتى إن اتفق في الحقيقة أن تكون موضوعة للمعنى بجميع الأوضاع الأربعة فهي الحقيقة على الإطلاق؛ وإلّا فهي حقيقة مقيّدة بالجهة التي بها كان الوضع وإن كان مجازًا بجهة أخرى كـ«الصلاة» في «الدعاء» ٥ حقيقةٌ لغةً مجازٌ شرعًا.

وكذا المجاز قد يكون مطلقًا بأن يكون مستعمَلًا في غير الموضوع له بجميع الأوضاع، وقد يكون مقيّدًا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ «الصلاة» في الأركان المخصوصة مجازٌ لغةً حقيقةٌ شرعًا.

فاللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقةً ومجازًا، لكن من ١٠ جهتين كلفظ «الصلاة» على ما ذكرنا؛ بل من جهة واحدة أيضًا، لكن باعتبارين كلفظ «الدابة» في الفرس من جهة اللغة، ولا يخفى أنّ قيد الحيثية معتبرٌ، والمعنى «من حيث هو موضوع له»، فليتأمّل.

(ويدخل فيه) أي: في تعريف الحقيقة (المرتجل)، وهو ما استعمل في غير ما وضع له استعمالًا صحيحًا بلا علاقة، والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد، ١٥ فيكون اللفظ مستعمَلًا فيما وضع له، فيكون حقيقةً. وإنما جعله صاحب **التنقيح** من قسم المستعمَل في غير ما وضع له نظرًا إلى الوضع الأوّل.[١]

(و) يدخل فيه (المنقول) أيضًا، وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث يُفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له، ويُنسب إلى الناقل؛ لأنّ وصف المنقولية إنما حصل من جهته فيقال: منقول شرعي وعرفي واصطلاحي، ولا يقال: ٢٠ منقول لغوي؛ لأنّ اللغة أصلٌ، والنقل طارئ عليه.

١ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ١/١٣٠.

Hakikatin sonucu, **a)** konulduğu anlamın ister âm olsun ister hâs ister emir olsun ister nehiy ister bu anlama niyet edilsin ister edilmesin, mutlak olarak sabit olmasıdır.

b) Hakikatin diğer bir sonucu hakikatin -ki, burada hakikat ile hakikatin anlamı kastedilmektedir- bundan yani konulduğu anlamdan nefyedilmesinin imkânsız oluşudur. Buna göre *baba* için hiçbir şekilde "Baba, baba değildir." denilemez. Buna karşılık *dede* için "Dede, baba değildir." denilir.

Dersen ki, bu açıklamaya göre Allah Teâlâ'nın Yûsuf *aleyhisselâm* hakkında hikâye yoluyla söylediği "*Bu bir insan değil. Bu olsa olsa şerefli bir melektir.*" (Yûsuf 12/31) sözünün anlamı nedir?

Derim ki, burada hakikatin nefyinin imkânsızlığıyla kastedilen, gerçek anlamda imkânsızlıktır. Âyetteki nefiy ise gerçek anlamda bir nefiy değil, iddia ve mübalağa yoluyla nefiydir.

c) Hakikatin diğer bir sonucu da -mecaz, müştereke tercih edilse de- hakikatin mecaza ağır basmasıdır. Çünkü hakikat, haricî bir karineye ihtiyaç duymaz, mecaz ise haricî bir karineye ihtiyaç duyar.

Bil ki, lafız, *nikâh* kelimesinde olduğu gibi mecaz ve müşterek olma arasında dönüp durduğunda mecaz olması daha yakın bir ihtimaldir. Çünkü nikâh kelimesinin *cinsel ilişki* (vat') anlamında hakikat, *akit* anlamında mecaz olması da her iki anlamda müşterek olması da ihtimal dâhilindedir. Çünkü müşterek, karinenin gizli olması durumunda anlamayı ihlal eder. Mecazda ise durum farklıdır. Zira karine bulunması halinde lafız, mecazî anlama, karine bulunmaması halinde de hakikate hamledilir. Diğer yandan mecazın, müşterekten daha yaygın olduğu istikra ile sabittir. Bu yüzden uygun olan az ve nadir olanın, yaygın olan genele ilhak edilmesidir.

2. Mecaz ve Mecaz ile İlgili Konular

2.1. Mecazın Tanımı

Mecaz, mekânı geçme anlamına gelen جاز المكان يجوزه şeklindeki kullanımdan *mef'al* kalıbında bir kelimedir. Bir kelime, konulduğu anlamın dışında kullanıldığı zaman aslî konuluş yerini aşmış olur. (Terim olarak ise) ikisi arasındaki yani kullanıldığı anlam ile konulduğu anlam arasındaki bir *alâka* sebebiyle konulduğu anlamın dışında kullanılan lafızdır. Açık olduğu için tanımda hazfedilmiş olsa da hem burada hem de hakikatin tanımında, özellikle de hükmün haysiyet ifade eden vasfa bağlanması durumunda *haysiyet* kaydının dikkate alınması gerekir.

(وحكمها) أي: حكم الحقيقة (ثبوته) أي: ثبوت ما وضعت له (مطلقًا) أي: سواء كانت عامًّا أو خاصًّا، أمرًا أو نهيًا، نوى أو لم ينو.

(و) حكمها أيضًا (امتناع نفيها) أي: الحقيقة، والمراد المعنى الحقيقي (عنه) أي: عمّا وضعت له، فلا يقال للأب «إنه ليس بأب»، ويقال للجَدّ «إنه ليس بأب».

٥ **فإن قلت**: فما وجه قوله تعالى في حقّ يوسف عليه السلام حكايةً ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف، ١٢/٣١]؛

قلت: المراد بامتناع النفي الامتناعُ حقيقةً، والنفي في الآية بطريق الادّعاء والمبالغة، لا الحقيقة.

(و) حكمها أيضًا (رجحانها على المجاز) لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياجِ

١٠ المجاز إليها (وإن رُجّح) المجاز (على المشترك).

اعلم أنّ اللفظ إذا دار بين أن يكون مجازًا ومشتركًا نحو «النكاح» فإنه يحتمل أنه حقيقةٌ في الوطء مجازٌ في العقد، وأنه مشتركٌ بينهما، فالمجاز أقرب؛ لأنّ الاشتراك يُخِلّ بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز؛ إذ يُحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة؛ ولأنّ المجاز أغلبُ من المشترك بالاستقراء، فاللائق إلحاق الفرد

١٥ بالأعمّ الأغلب.

[القسم الثاني: المجاز وما يتعلق به من المباحث]

[المبحث الأول: تعريف المجاز]

(وأمّا المجاز) وهو مَفْعَلٌ من «جاز المكان يجوزه» إذا تعدّاه. والكلمة إذا استعملت في غير ما وضعت له فقد تعدَّتْ موضعَها الأصلي (فما) أي: لفظ (استعمل

٢٠ في غير ما وُضع له)، ولا بدّ ههنا وفي تعريف الحقيقة أيضًا من اعتبار قيد الحيثية وإن حُذِف من اللفظ لوضوحه خصوصًا عند تعليق الحكم بالوصف المُشعِر بالحيثية،

Kastedilen şey şudur: Hakikat, *konulduğu anlam olması açısından* konulduğu anlamda kullanılan lafızdır; mecaz ise *konulduğu anlamın dışında bir anlam olması açısından* konulduğu anlamın dışında kullanılan lafızdır. Bu şekilde ikisinden her birinin tarifi, diğeri ile çelişik olmaz. Çünkü mesela *salât* kelimesinin, şer'an *dua* anlamında kullanılması, bu kelimenin şer'an ne dua anlamı için konulmuş olması açısındandır ne de özel birtakım rükünler hakkında konulmuş olmaması açısındandır. Aynı şekilde *dâbbe* kelimesinin luğavî açıdan *at* anlamında kullanılması da mecaz olmaz. Ancak özellikle dört ayaklı hayvanların fertlerinden biri olması açısından *at* anlamında kullanılması, bundan hariçtir. Bu açıdan bakıldığında *dâbbe* lafzının, luğavî açıdan özellikle dört ayaklı hayvanlardan biri için konulmamış olması gibi bir zorunluluk sebebiyle *at*, bu lafzın konulduğu anlamın gayrıdır. *Dâbbe* lafzının *at* için kullanılması, hakikat de olmaz. Ancak dâbbe lafzının, yeryüzünde hareket eden hayvanlardan biri olması açısından *at* için kullanılması durumu bundan hariç. Bu açıdan *at* için kullanılması hakikat olup, luğavî açıdan lafzın konulduğu anlam budur.

Mecazda alâkanın şahsının değil, türünün Araplardan işitilmesi muteber kabul edilmiştir. Tek tek bütün mecazlarda muayyen olarak alâkanın dilcilerden nakledilmesi gerekir mi, yoksa alâka türünün nakledilmesi yeterli midir? Bu konuda ihtilaf edilmiştir. Tercih edilen görüş, türünün nakledilmesinin yeterli olduğudur. Çünkü dilciler, Araplardan muayyen olarak işitilmemiş garip istiârelerin bulunup ortaya çıkarılmasının, belağatın yollarından biri olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Bu yüzden hakikatleri tedvin ettikleri gibi mecazî kullanımları tedvin etmemişlerdir.

Bu görüşe muhalif olan ise şu gerekçeye tutunmuştur: Sırf alâkanın varlığını mümkün görmek câiz olsaydı, hurma ağacı anlamına gelen *nahle* kelimesinin aralarındaki *benzerlik*ten dolayı insan dışındaki uzun boylu şeyler için, ağ anlamına gelen *şebeke* kelimesinin *yakınlık*tan dolayı *av* için, baba anlamına gelen *eb* kelimesinin sebebiyyetten dolayı *oğul* için kullanılması câiz olurdu. Hâlbuki böyle bir sonuç ittifakla bâtıldır.

Bu gerekçeye bundan, böyle bir sonucun ortaya çıkmayacağı ileri sürülerek *cevap verilmiştir*: Zira alâkanın varlığı, kullanımın doğru olmasını gerektirir. Ancak özel bir engelin bulunmasının mümkün olması sebebiyle de alâkanın varlığına rağmen böyle bir mecazî kullanımın bulunmaması, bir kusur teşkil etmez. Çünkü engelin yokluğu, mecazı gerektiren alâkanın bir parçası değildir.

فالمراد «أنّ الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث إنه ما وضع له، والمجازُ لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث إنه غير ما وضع له»، وحينئذ لا ينتقض تعريف كل منهما بالآخر؛ لأنّ استعمال لفظ «الصلاة» مثلًا في الدعاء شرعًا لا يكون من حيث إنه موضوع له، ولا في الأركان المخصوصة من حيث إنها غير الموضوع له، وكذا استعمال لفظ «الدابة» في الفرس لغةً لا يكون مجازًا إلّا إذا استُعمل فيه من حيث إنه من أفراد ذوات الأربع خاصّةً، وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة أنّ اللفظ لم يُوضع لغةً لبعض ذوات[1] الأربع بخصوصه، ولا يكون حقيقةً إلّا إذا استُعمل فيه من حيث إنه من أفراد ما يدبّ على الأرض، وهو نفس الموضوع له لغةً، (لعلاقة بينهما) أي: لاتصال[2] بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له.

(ويعتبر السماع في نوعها لا شخصِها). اختلف في أنه هل يلزم في آحاد المجازات أن تُنقَل بأعيانها عن أهل اللسان أم يكفي نقل نوع العلاقة. وهذا هو المختار لإجماعهم على أنّ اختراع الاستعارات الغريبة التي لم تُسمع بأعيانها من أهل اللسان إنما هو من طرق البلاغة، ولهذا لم يدوّنوا المجازات تدوينَهم الحقائقَ.

وتمسّك المخالف بأنه لو جاز التجوّز بمجرّد وجود العلاقة لجاز إطلاق «نَخْلَة» لطويل غير إنسان للمشابهة، و«شَبَكَة» للصيد للمجاورة، و«أب» للابن للسببية، واللازم باطل بالاتفاق.

وأجيب: بمنع الملازمة، فإنّ العلاقة مقتضية للصحّة، والتخلّفُ عن المقتضي ليس بقادح لجواز أن يكون لمانع مخصوص، فإنّ عدم المانع ليس جزءًا من المقتضي.

---

١ ف ر: «لذوات» بدل «لبعض ذوات».
٢ د: أي: الاتصال.

2.2. Alâka Türleri

Bu da yani muhakkik dilcilerin kabul ettiğine göre *alâka*, sekiz kısma münhasırdır. Çünkü üzerinde durduğumuz mecaz ya *istiâre*dir ya da *mecâz-ı mürsel*dir. Zira mecazdaki alâka ya hakikî veya itibarî bir *benzerliktir (müşâbehet)*. Hakikî benzerliğin örneği *aslan* kelimesinin *cesur kişi* için istiâre yoluyla kullanılmasıdır. İtibarî benzerlik ise korkağa *cesur* denilmesinde olduğu gibi takılma ve ironi yoluyla veya köre *gören* denilmesinde olduğu gibi hayra yorma yoluyla ya da kötülüğün cezasına *kötülük* denilmesinde olduğu gibi şeklen benzerlik yoluyla ve benzeri karşıtlığın, uygunluk konumuna indirgenmesiyle olur.

Ya da bu alâka, benzerliğin dışında bir şeydir. Bu durumda 1) hakikî anlam mecazî anlam için ya konuşanın nazarında olsa bile özellikle bazı zamanlarda bilfiil hâsıl olur 2) ya da böyle olmaz:

1) Hakikî anlamın, mecazî anlam için bilfiil hâsıl olduğu birinci duruma göre -genel olarak nispetin gerçekleştiği ve sözün söylendiği zamandan önce olmasa da- **a)** söz konusu zaman, hükmün mecazî anlama bağlanmasından önce ise bu durumda alâka, *kevniyyet* alâkasıdır. **b)** Şayet söz konusu zaman, hükmün mecazî anlama bağlanmasından sonra ise bu durumda alâka *evliyet* alâkasıdır. Zira hakikî anlam, hükmün mecazî anlama bağlandığı zamanda veya tüm zamanlarda hâsıl olacak olsaydı bu durumda bu açıdan mecaz olmaz, aynı zamanda hakikat de olmazdı. Mesela "*Yetimlere mallarını verin.*" (Nisâ, 4/2) âyetindeki *yetimler* kelimesi, malların kendilerine verilmesi vaktinde mecazdır. Çünkü her ne kadar verilme emrinin söylendiği vakitte hakikaten yetim olsalar da mallarının verilme vakti, büluğ zamanıdır artık yetim değildirler. Aynı şekilde müsemma, haber verme zamanında hakikaten *ölü* ve *şarap* olsa da "Bir ölü öldürdüm." sözündeki *ölü* kelimesi ve "Şarap sıktım." sözündeki *şarap* kelimesi de evliyet alâkasıyla mecazdır. Fakat "Babasının yetim bıraktığı adama ikram et." ve "Şaraba dönüştüğünde üzüm suyunu içme!" sözlerinde durum farklıdır. Çünkü babanın bıraktığı zamanda o kişi *yetim* olduğu ve üzüm de dönüşüm zamanında *şarap* olduğu için bu sözlerdeki *yetim* ve *şarap* kelimeleri hakikat anlamındadır.

2) Hakikî anlamın bilfiil hâsıl olmadığı ikinci duruma göre, şayet hakikî anlam mecazî anlam için bilkuvve hâsıl olursa bu durumda alâka, *isti'dâd* alâkasıdır. Aksi takdirde yani ne bilfiil ne de bilkuvve hâsıl olmuyorsa ve hakikî ve mecazî anlam arasında akılda hiçbir şekilde bir bağlantı kurulamıyorsa iki anlam arasında herhangi bir alâka yok demektir.

[المبحث الثاني: أنواع العلاقة]

(وهي) أي: العلاقة على ما عليه المحقّقون منحصرة في ثمانية؛ لأنّ المجاز الذي نحن فيه إمّا استعارةٌ أو مرسلٌ؛ لأنّ العلاقة فيه: **إمّا** (المشابهة حقيقةً) كما في استعارة «الأسد» للرجل الشجاع (أو اعتبارًا) بأن يُنزّل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليحٍ أو تهكّمٍ كما في إطلاق «الشجاع» على الجبان أو تفاؤلٍ كما في إطلاق «البصير» على الأعمى، أو مشاكلةٍ كما في إطلاق «السيّئة» على جزائها وما أشبه ذلك.

(و) **إمّا** غير المشابهة، فحينئذ إمّا أن يكون المعنى الحقيقي حاصلًا بالفعل ولو في نظر المتكلّم للمعنى المجازي في بعض الأزمان خاصّةً أو لا.

فعلى الأوّل: إن تقدّم ذلك الزمان على زمان تعلّق الحكم بالمعنى المجازي وإن لم يتقدّم على زمان إيقاع النسبة والتكلّم بالجملة فهي (الكوْن) عليه.

(و) إن تأخّر عنه فهي (الأوْل) إليه؛ إذ لو كان حاصلًا في ذلك الزمان أو في جميع الأزمنة لم يكن مجازًا بهذا الاعتبار وإن لم يكن حقيقةً أيضًا، مثلًا «اليتامى» في قوله تعالى ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء، ٤/٢] مجاز وقت الإيتاء؛[1] لأنه وقت البلوغ وإن كانوا يتامى حقيقةً حال التكلّم بالأمر، وكذا «القتيل» في «قتلتُ قتيلًا» و«الخمر» في «عصرتُ خمرًا» مجازٌ وإن صار المسمّى في زمان الإخبار قَتِيلًا وخَمْرًا حقيقةً بخلاف قولنا «أكرمْ الرجلَ الذي خلّفه أبوه يتيمًا» و«لا تشربْ العصيرَ إذا صار خمرًا». فإنه حقيقة لكونه يتيمًا عند التخليف وخمرًا عند المصير.

(و) **على الثاني**: إن كان حاصلًا له بالقوّة فهي (الاستعداد)؛ وإلّا فإن لم يكن بينهما لزومٌ واتصالٌ في العقل بوجه مّا فلا علاقة بينهما.

---

١ ر: وقت الإيتام.

İki anlam arasında bağlantı varsa bu bağlantı şu şekillerde gerçekleşir:

1) Bu bağlantı; **a)** ya iki anlamdan birinin diğerinin içinde olup onda meydana gelmesi şeklinde olur ki, bu durumda ister bu meydana geliş, arazın cevherde ya da cismin mekânda ortaya çıkması gibi olsun ister *rahmet*in *cennet*te hâsıl olmasında olduğu gibi başka türlü olsun fark etmez. Bunun örneği, "*Allah'ın eli onların eli üzerindedir.*" (Fetih, 48/10) âyetindeki *yed* kelimesinin *kudret* anlamında ve *kudretün tûlâ* sözünde olduğu gibi bunun tersinin yani *kudret* kelimesinin *el* anlamında kullanılmasıdır. Tuvalet ihtiyacının giderildiği mekân için konulmuş olan *ğâit* kelimesinin, bedenden çıkan şeyler için kullanılması da buna dâhildir. **b)** Veya bu iki anlamın, bir mahalde meydana gelmesi şeklinde olur. Mesela ikisi de insanda ortaya çıkan *hayat* kelimesinin *iman* anlamında kullanılması böyledir. **c)** Veya bu iki anlamın, birbirine yakın iki mahalde meydana gelmesi şeklinde olur. Mesela *Allah'ın rızası* sözünün *Resulullah'ın rızası* anlamında kullanılması böyledir. **d)** Veya bu iki anlamın, birbirine yakın iki mekânda meydana gelmesi şeklinde olur. Mesela *Beyt* (*Kâbe*) kelimesinin *Kâbe'nin haremi* anlamında kullanılması böyledir. Zira âyette "*Orada (Kâbe) açık âyetler, İbrâhîm'in makamı vardır.*" (Âl-i İmrân, 3/97) buyurulmaktadır. İşte iki anlam arasında bu şekillerde bir bağlantı var ise bu, belirtilen kısımları içeren *hulûl* alâkasıdır.

2) Ya da bu bağlantı, iki anlamdan birinin, diğerinin hakikaten parçası olması şeklinde olur. Mesela *rükû* kelimesinin *namaz* anlamında ve *el* kelimesinin *bilekten ötesi* için kullanılması böyledir. Ya da iki anlamdan biri diğerinin hükmen parçası olur. Mesela mutlakın mukayyede hamledilme şekillerinde olduğu gibi mutlakın mukayyed anlamında ya da bunun tersi olan mukayyedin mutlak anlamında kullanılması da buraya dâhildir. Mukayyedin mutlak anlamda kullanılmasının örneği atın burnuna takılan urganın yeri anlamına gelen *mersin* kelimesinin *burun* anlamında kullanılmasıdır. Yine deve dudağı anlamına gelen *mişfer* kelimesinin *insan dudağı* anlamında kullanılması da böyledir. İşte bu alâka *cüz'iyyet* ve *külliyyet* alâkasıdır. Birbirine izafe edilmesi sebebiyle musannif metinde sadece cüziyyet alâkasına yer vermiştir.

3) Ya da bu bağlantı, iki anlamdan birinin diğerinin sebebi, diğerinin de onun müsebbebi olması şeklinde olur ki, bu da ya fâil oluş açısından ya da gâye oluş açısından söz konusu olur. Fâil oluşun örneği *nebât* kelimesinin yağmur anlamına gelen *ğays* anlamında ve bunun tersine kullanılmasıdır. Sebebiyyete örnek *kan* kelimesinin *diyet* anlamında kullanılmasıdır. Müsebbebiyyete örnek *ölüm* kelimesinin *hastalık*, *yaralama* ve *helak eden dövme* anlamında kullanılmasıdır.

(و) إن كان: **فإمّا أن يكون بكون أحدهما** حالًّا في الآخر أي: حاصلًا فيه سواء كان حصولَ العَرَض في الجوهر أو الجسم في المكان أو غيرَ ذلك كحصول «الرحمة» في الجنة، وذلك مثل استعمال «اليد» في القدرة نحو ﴿يَدُ اللَّهِ﴾ [الفتح، ٤٨/١٠] وعكسُه نحو «قدرة طولى». ويدخل فيه استعمال «الغائط» الموضوع للمكان المطمئَنّ في الفضلات، أو بحلولهما في محلّ واحد كاستعمال «الحياة» في الإيمان الحالّين في الشخص، أو بحلولهما في محلّيْن متقاربيْن كاستعمال «رضا الله» في رضا رسوله، أو حلولِهما في حيّزيْن متقاربيْن كاستعمال «البيت» في حرمه بدليل قوله تعالى ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾[1] [آل عمران، ٣/٩٧] فهي (الحلول) المتناوِل للأقسام المذكورة.

(و) **إمّا بكون أحدهما** جزءًا للآخر كاستعمال «الركوع» في الصلاة، و«اليد» فيما وراء الرسغ، أو في حكمه فيدخل فيه استعمال «المطلق» في المقيّد كما في صور حمل المطلق على المقيّد، وعكسه كاستعمال «المَرْسِن» في الأنف و«المِشْفَر» في شفة الإنسان فهي (الجزئية) والكليةُ. واكتفى بالجزئية للتضائف بينهما.

(و) **إمّا بكون أحدهما** سببًا للآخر، والآخرُ مسبَّبًا عنه **إمّا بجهة الفاعلية** كاستعمال «النبات» في الغيث وعكسه، ومن السببية استعمال «الدم» في الدية، والمسبَّبيةِ استعمال «الموت» في المرض والجرح والضرب المهلِكة،

[1] جميع النسخ: ﴿فِيهِ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾.

Gâye oluşun örneği ise şarap anlamına gelen *hamr* kelimesinin *üzüm* anlamında kullanılması; söz verme anlamına gelen *ahd* kelimesinin *vefâ* anlamında kullanılmasıdır. Allah Teâlâ'nın ﴿إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ﴾ "*Çünkü onlar yeminleri olmayan (sözlerinde durmayan) kişilerdir.*" (Tevbe 9/12) sözü de böyledir. İşte bu şekilde olan alâka, *sebebiyyet* ve *müsebbebiyyet* alâkasıdır.

4) Ya da bu bağlantı, iki anlamdan birinin diğerinin şartı, diğerinin de bunun meşrutu olması şeklinde olur. Örneğin *iman* kelimesinin *namaz* anlamında kullanılması böyledir. Yine *ilim* kelimesinin *âlim* ve *mâ'lum* anlamında kullanılmasında olduğu gibi *masdar*ın *fâil* ve *mefûl* anlamında kullanıması da böyledir. Ya da bu iki anlamdan biri diğeri için *alet* (vasıta) olur. Mesela "*Bana, benden sonra gelecekler içinde iyilikle anılmayı nasib et!*" (Şuarâ 26/84) âyetindeki *lisân-ı sıdk* ifadesinin *iyilikle anılma* anlamında kullanılması böyledir. İşte alâka bu şekilde olursa bu, *âliyyet* alakasına da kapsayan *şartiyyet* alâkasıdır.

Bil ki, bu alâka türlerinin, farklı açılar dikkate alındığında bir araya gelmesi mümkündür. Mesela *insan dudağı*na *mişfer* (*deve dudağı*) denilmesinin, kalınlığı konusunda teşbih amacıyla yapılan bir *istiâre* olması da *cüz*'ün *kül* ile ifade edilmesi yani *mukayyed*in *mutlak* ile ifade edilmesi türünden *mecâz-ı mürsel* olması da mümkündür. Yine *üzüm*e *hamr* (şarap) denilmesinin, bunun gâye bildiren *sebebiyyet* alâkasından dolayı olması da ileride alacağı şekilden dolayı *evliyet* alâkası ile kullanılmış olması da mümkündür. Diğerlerini de buna kıyas edebilirsin.

Bu alâkalarla yapılan mecaz, luğavî olabileceği gibi şer'î de olabilir. Yani anlamları arasında belirtilen alâkaların bulunması halinde luğavî isimlerde mecaz mümkün olduğu gibi aynı şekilde anlamları arasında şer'î açıdan bu alâka türlerinden birinin bulunması durumunda şer'î isimlerde de mecaz mümkündür. Bu, lazım ve açık bir vasıfta müşterek olan iki kelimede şer'î bir tasarrufun bulunması ya da iki kelimeden birinin anlamının diğerinin anlamı için sebep olması şeklinde olur. Şer'î isimlerde mecazın mümkün olması, mecazda alâkanın bulunmasının şart olup, tek tek her mecazda alâkanın Araplardan işitilmesinin şart olmaması şeklinde daha önce geçen sebepten dolayıdır. Dolayısıyla alâkanın varlığı ister dil açısından ister şer' açısından olsun ister söz, haber olsun ister inşâ olsun mecaz mümkündür.

وإمّا بجهة الغائية كاستعمال «الخَمْر» في العنب و«العهد» في الوفاء، ومنه قوله تعالى ﴿إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ﴾ [التوبة، ٩/١٢] فهي (السببيّة) والمسبّبيّةُ.

(و) **إمّا بكون أحدهما** شرطًا للآخر، والآخرُ مشروطًا به كاستعمال «الإيمان» في الصلاة، و«المصدر» في الفاعل والمفعول كـ«العلْم» في العالِم والمعلوم،

٥ أو كونه آلةً له كاستعمال «لسان الصدق» في الذكر الحَسَن في قوله تعالى ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ [الشعراء، ٢٦/٨٤] أي: ذكرًا حسنًا، فهي (الشرطية) الشاملةُ للآليّة.

واعلم أنّ هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات، مثلًا إطلاق «المِشْفَر» على شفة الإنسان يجوز أن يكون استعارةً على قصد التشبيه في الغِلَظ، وأن

١٠ يكون مجازًا مرسلًا من إطلاق الكل على الجزء، أعني: المقيّد على المطلق، وإطلاقُ «الخمر» على العنب يجوز أن يكون للسببية الغائية، وأن يكون للأَوْلِ إليه، وعلى هذا فقس.

(لغويًّا كان المجاز أو شرعيًّا) يعني: كما يجوز المجاز في الأسماء اللغوية إذا وُجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في الأسماء الشرعية

١٥ إذا وُجد بين معانيها نوعٌ من تلك العلاقات بحسب الشرع بأن يكون تصرّفان شرعيّان يشتركان في وصف لازم بيّن أو يكونَ معنى أحدهما سببًا لمعنى الآخر، وذلك لِمَا مرّ أنّ المعتبر في المجاز وجود العلاقة، ولا يُشترط السماع في أفراد المجازات، فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة أو الشرع، وسواء كان الكلام خبرًا أو إنشاءً.

Bazen şer'î mecazdaki müşabehet alakası, meşru kılındığı şekliyle *meşru anlamdaki ittisal* olarak ifade edilir. Çünkü benzerlik, keyfiyet ve sıfatın ittifak etmesindedir. Mesela hibe ve alım-satım akdine delâlet eden *hibe* ve *bey'* kelimelerinin nikâh anlamında kullanılması böyledir. Zira *hibe* milk-i rakabe için, *nikâh* da milk-i müt'a için konulmuş olup, *milk-i rakabe*, *milk-i müt'a* için sebeptir. Buna göre sebep için konulmuş olan *hibe* lafzı söylenmiş ve bununla şer'an müsebbeb olan *nikâh* kastedilmiştir. Bize göre nikâhlanan kadının hür olması halinde *hibe* lafzının akitte kullanılmasıyla Hz. Peygamber'in dışındakilerin nikâhı da Hz. Peygamber'in nikâhının mün'akid olması gibi mün'akid olur. Şayet kadın hür değil de cariye olursa *hibe* lafzıyla gerçekleşen akit, nikâh değil, hibe olur.

Şâfiî'ye göre ise nikâh akdi, ancak *nikâh* ve *tezvîc* kelimelerinin kullanılmasıyla mün'akid olur. Çünkü Allah Teâlâ, *hibe* lafzı ile nikâh akdinin kurulmasını "*sırf sana mahsus olmak üzere*" (Ahzâb, 33/50) ifadesiyle Hz. Peygamber'e has kılmıştır. Şâfiî'nin bu konudaki diğer bir gerekçesi de şudur. Nikâh, koca ile karı arasında ortak olan birtakım maslahatların temini için meşru kılınmış bir akittir. Mesela çocuğun nesebenin sabit olması, neslin kesilmeyip devam etmesi, zinadan kaçınma, iffetin temin edilmesi, maişet konusunda karı-kocadan her birinin diğerinden yardım alması, nafaka ve mehrin vâcip olması, sıhriyet sebebiyle haramlığın (hürmet-i müsâhere) sabit olması, karşılıklı olarak mirasçılığın söz konusu olması, bu tür ortak maslahatlar kapsamına girer. *Nikâh* ve *tezvîc* lafızları ise bu maksatlara delâleti tam anlamıyla içerir. Çünkü bu iki lafız, maişete yönelik maslahatları gerçekleştirme konusunda karı-koca arasında birleşmeyi ve yekvücut olmayı yani yekvücut olacak şekilde kaynaşmayı ifade eder. Bu ikisinin dışındaki lafızlar ise bunu ifade etmez.

Birinciye cevap olarak *deriz ki*, mecazın özellikle Hz. Peygamber'e mahsus olması, son derece uzak bir ihtimaldir. Burada Hz. Peygamber'e has olan şeyle kastedilen ya hükmün ona has oluşudur ya da kendisini Hz. Peygamber'e hibe eden kadının sadece Hz. Peygamber'e ait olmasıdır. Hüküm konusunda Hz. Peygamber'e has olan şey, mehrin vâcip olmamasıdır ki, bu anlam, onun dışındakiler hakkında mehrin vâcip olmasıyla birlikte *hibe* lafzıyla akdin sahih olmasına aykırı değildir. Kendisini Hz. Peygamber'e hibe eden kadının ona has oluşu ise Hz. Peygamber'in zevcelerinin, "*Nebî'nin zevceleri müminlerin anneleridir.*" (Ahzâb, 33/6) âyetinde buyurulduğu üzere onun dışında hiç kimseye helal olmamasıdır.

وقد يُعبّر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع كيف شُرِع؛ لأنّ المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة، (كالهبة والبيع) أي: كاستعمال اللفظين الدالين عليهما (في النكاح)، فإنّ الهبةَ وُضعت لملك الرقبة، والنكاحَ لملك المتعة. وملك الرقبة سبب لملك المتعة فأُطلِق اللفظ الموضوع للسبب ٥ وأريد به المسبَّبُ شرعًا، فينعقد عندنا نكاح غير الرسول عليه السلام كنكاحه بلفظة «الهبة» إذا كانت المنكوحة حرّة حتى لو كانت أمة تثبت الهبة.

وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد إلّا بلفظ «النكاح» و«التزويج» لقوله تعالى ﴿خَالِصَةً لَكَ﴾ [الأحزاب، ٥٠/٣٣]؛ ولأنه عقدٌ شُرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدمِ انقطاع النسل والاجتنابِ عن الزنا وتحصيلِ الإحصان واستمدادِ كل منهما ١٠ في المعيشة بالآخر ووجوبِ النفقة والمهر وحرمةِ المصاهرة وجريانِ التوارث، ولفظ «النكاح» و«التزويج» وافٍ بالدلالة على هذه المقاصد لكونه مُنْبِئًا عن الضمّ والاتّحادِ بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيقِ[1] على وجه الاتحاد دون غيرهما.

قلنا عن الأوّل: خلوصُ المجاز واختصاصُه بحضرة الرسول عليه السلام في ١٥ غاية البعد، فالمراد **إمّا** الخلوص في الحكم -وهو عدم وجوب المهر- وهو لا ينافي صحّة العقد في حقّ غيره عليه السلام مع وجوب المهر، **أو** خلوصُها له واختصاصُها به عليه السلام؛ إذ لا تحلّ أزواج النبي عليه السلام لأحد غيره كما قال[2] تعالى ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ [الأحزاب، ٦/٣٣].

---

١ قوله «والتلفيق» معطوف على «الضمّ».
٢ م ر – قال.

İkinciye cevap olarak da *deriz ki*, nikâh akdinin bu tür maslahatlar için konulduğunu kabul etmiyoruz. Aksine nikâh akdi, kocanın kadın üzerindeki mülkiyeti (milk-i nikâh) için meşru kılınmıştır. Belirtilen bu maslahatlar ise bu mülkiyete bağlı sonuçlardan ibarettir. Bunun böyle olduğunu gösteren husus, mehrin mülkiyetin bedeli olarak kocaya vâcip olması ve talakın da kocanın elinde olmasıdır. Çünkü mülkiyeti izale eden malikten başkası değildir. Sözlük anlamı açısından mülkiyete delâlet etmeyen bu iki lafızla (*nikâh* ve *tezvîc*) nikâh akdi sahih olduğuna göre mülkiyete delâlet eden *hibe*, *milk* ve *bey* gibi lafızlarla sahih olması daha uygundur.

Denirse ki, bu açıklamaya göre mülkiyete delâlet etmemeleri sebebiyle nikâh akdinin bu iki lafızla (*nikâh* ve *tezvîc*) sahih olmaması gerekir.

Deriz ki, bu iki lafızla nikâh akdinin sahih olması, bu iki lafzın nikâh akdinin kurulması için alem haline gelmiş olmaları sebebiyledir. Dolayısıyla bu iki lafzın dil açısından nikâh akdine delâlet etmemelerinin herhangi bir zararı olmaz.

Nikâh akdinin, *bey'* lafzıyla da mün'akid olmasına gelince, bunun sebebi *bey'* lafzının rakabe mülkiyetini ispat konusunda *hibe* lafzı gibi olmasıdır. Bunun da ötesinde bey'de ivazın gerekli olması sebebiyle *bey'* lafzı, *hibe* lafzında olmayan bir fazlalığı da içerir. Dolayısıyla *bey'* lafzının nikâh akdinde kullanılması, *hibe* lafzının kullanılmasından daha uygundur.

Bil ki, *bey'* ve *hibe* lafızlarıyla *nikâh* arasında sebebiyyet ve müsebbebiyyetin dikkate alınması, ancak şu şekilde doğru olur: Sebebiyyet açısından mecazda hakikî anlamın bizatihi mecaz anlam için sebep olması gerekmeyip aksine hakikî anlamın cinsi itibariyle mecazî anlam için sebep olması yeterlidir. Öyle ki, *ğays* (yağmur) kelimesiyle ister yağmurla ister yağmur dışında bir şeyle bitsin nebâtât cinsi kastedilebilir. Fakat buradaki durumda olduğu gibi hakikî anlamın bizatihi mecazî anlam için sebep olması gerektiğinde bu ancak istiârenin dikkate alınmasıyla doğru olur. Bu da birbirinden farklı iki şeyden birinin isminin diğeri için kullanılmasıdır. Çünkü bu iki farklı şey, ayrılmaz meşhur bir vasıfta ortak olup bu ayrılmaz meşhur vasıf ikisinden birinde daha kuvvetli ve maruftur. Mesela *aslan* lafzının *cesur kişi* anlamında kullanılması böyledir. Burada ise *nikâh* lafzının anlamı, *hibe* ve *bey'* lafzının ifade ettiği anlamdan farklıdır. Fakat bu ikisi, mülkiyetin ispatı konusunda ortaktır. Mülkiyetin ispatı ise *bey'* lafzında *nikâh*tan daha kuvvetlidir. İleride geleceği üzere *talak* ve *köle azadı* hükmü de aynı şekildedir.

وعن الثاني: أنا لا نسلّم أنّ شرعه لتلك المصالح؛ بل للملك له عليها، وإنما هي ثمرات تترتّب[1] على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضًا عن الملك وكونِ الطلاق بيده؛ لأنّ مزيل الملك ليس إلّا المالك، وإذا صحّ بلفظين لا يدلّان على الملك لغةً فلأن يصحّ بما يدل عليه أولى.

٥ **فإن قيل**: فينبغي أن لا يصحّ النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك؛

قلنا: إنما صحّ بهما؛ لأنهما صارا بمنزلة العَلَم لهذا العقد، فلا يضرّ عدم دلالتهما على الملك.

وأمّا البيع: فإنه مثل الهبة في إثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون أنسبَ بالنكاح.

١٠ **واعلم** أنّ هذا الاعتبار إنما يصحّ إذا لم يجب في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببًا للمعنى المجازي بعينه؛ بل بجنسه، حتى يراد بـ«الغَيْث» جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره. وأمّا إذا وجب ذلك فلا يصحّ ههنا إلّا اعتبار الاستعارة، وهي إطلاق اسم أحد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في أحدهما أقوى وأعرفُ كإطلاق «الأسد» ١٥ على الرجل الشجاع، فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع، لكنهما يشتركان في إثبات الملك، وهو في البيع أقوى. وهكذا حكم الطلاق والعتاق كما سيأتي.

---

١ ف: ترتّب.

2.3. Mecazda Asıl ve Fer' Oluşun İki Taraftan Olması

Diğer yandan asıl ve fer' oluş, iki taraftan söz konusu olursa ikisinden de mecaz mümkün olur.

Bil ki, mecazın dayanağı, *melzum*dan *lazım*a intikaldir. Beyân ilminde meşhur ve yerleşik kaideye göre burada *lüzum*un anlamı genel anlamda tâbi oluş olup ayrılmanın imkânsızlığı değildir. Buna göre intikalin kendisinden olması açısından *melzum*, asıl ve metbu olandır. İntikalin kendisine doğru olması açısından da *lazım*, fer ve tâbi olandır. Şayet iki şeyin birbiriyle bağlantısı, ikisinden her birinin bir açıdan asıl, diğer açıdan fer' olacak şekilde olursa ikisinden her birinin isminin diğerinde mecazen kullanılması câizdir.

Mesela *sebep* ve bu sebep ile amaçlanan *müsebbep* böyledir. Çünkü sebep, müsebbebin kendisine ihtiyaç duyması ve dayanması açısından asıldır. Sebep ile amaçlanan müsebbep ise gâî illet konumunda olması açısından asıldır. Gâye, her ne kadar fâil açısından ma'lûl ve hariçteki varlığı açısından fâilden sonra olsa da zihinde gâye, fâilin fâil oluşu için illettir ve fâilin fâil oluşundan önce gelir. Bu yüzden şöyle demişlerdir: "Şer'î hükümler, sebeplerden sonra gerçekleşen illetlerdir (*ilel-i meâliyye*), sebepler ise hükümlerden önce gerçekleşen illetlerdir (*ilel-i âliyye*)." Dolayısıyla ikisinden birinin, mecazen diğeri anlamında kullanılması câizdir. Mesela *satın alma* (sebep) ve *mülkiyet*in (müsebbep) birbiri yerine kullanılması böyledir. Buna göre bir kimse "Bir köleye malik olursam o köle hürdür." deyip bu köleyi parça parça satın alsa ve müsebbebin isminin sebep anlamında kullanılması yoluyla "Mülkiyet ile satın almayı kastetmiştim." dese diyâneten ve kazâen doğru söylediği kabul edilir. Çünkü kişinin "Malik olursam hürdür." demesi halinde köle azad olmuş olmaz, "Satın alırsam hürdür." demesi halinde azad olmuş olur. Zira bu durumda kişi, kendisi hakkında daha ağır olan bir şeyi kastetmiştir. Kişi, "Satın alırsam hürdür." deyip de sebebin müsebbep anlamında kullanılması yoluyla "Satın alma ile mülkiyeti kastetmiştim." dese sebebiyyet ve müsebbebiyyet şeklinde mecaz yolunun bulunması sebebiyle diyâneten doğru söylediği kabul edilir. Bununla birlikte kazâen doğru söylediği kabul edilmez. Çünkü bu sözü söyleyen, kendisi açısından bir hafifletmeyi (azadın olmamasını) kastetmiştir.

[المبحث الثالث: إذا كانت الأصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما]

(ثمّ إن كانت الأصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما). **اعلم** أنّ مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم. ومن المشهور المقرّر أنّ معنى اللزوم ههنا التبعيّةُ في الجملة، لا امتناعُ الانفكاك، فالملزوم أصل ومتبوع من ٥ جهة أنّ منه الانتقالَ، واللازمُ فرع وتبع من جهة أنّ إليه الانتقالَ، فإن كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما أصلًا من وجه فرعًا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازًا.

(كالسبب والمسبّب المقصودِ به)، فإنّ السبب أصل من جهة احتياج المسبَّب إليه وابتنائِه عليه، والمسبَّب المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية. ١٠ والغاية وإن كانت معلولةً للفاعل متأخّرةٌ عنه في الخارج؛ إلّا أنها في الذهن علةٌ لفاعليته ومتقدّمةٌ عليها، ولهذا قالوا «الأحكام علل مآليّة والأسباب علل آليّة»، فيجوز استعمال أحدهما في الآخر مجازًا كـ«الشراء» و«الملك»، حتى إذا قال «إن ملكتُ عبدًا فهو حرٌّ» فاشتراه متفرّقًا فقال «عنيتُ بالملك الشراء» بطريق إطلاق اسم المسبَّب على السبب صُدّق ديانةً وقضاءً؛ لأنّ العبد لا يعتق في قوله «إن ١٥ ملكتُ» ويعتق في قوله «إن اشتريتُ» فقد عَنَى ما هو أغلظ عليه. وإذا قال «إن اشتريتُ» فقال «عنيتُ الملكَ» بطريق إطلاق اسم السبب على المسبَّب صُدِّق ديانةً لوجود طريق المجاز وإن لم يُصدَّق قضاءً؛ لأنه أراد تخفيفًا.

Yine *bütün* (*küll*) ve bu bütünü gerektiren *parça*da (*cüz*) da durum böyledir. Çünkü *bütün*, lafızdan anlaşılması noktasında parçanın kendisine dayandığı asıldır. Şu anlamdaki bütünün anlaşılmasının parçanın anlaşılmasına bağlı olması vasıtasıyla parça bütünün isminden anlaşılır. *Parça* ise varlık ve akledilme noktasında bütünün parçaya ihtiyaç duyması itibariyle asıldır.

Denirse ki, bütünün anlaşılması, parçanın anlaşılmasına bağlı olduğuna göre parçanın anlaşılması, kesin olarak bütünün anlaşılmasından öncedir. Dolayısıyla kesinlikle bütünden parçaya intikal söz konusu değildir. Aksine bunun tersi (parçadan bütüne intikal) söz konusudur. Bu durumda belirtilen anlamda *bütün melzum*, *parça* da *lazım* olmaz.

Deriz ki, *melzum*dan *lazım*a intikalin anlamı, kesinlikle varlık noktasında *lazım*ın tasavvurunun *melzum*dan sonra olması değildir. Aksine bunun anlamı, genel olarak *melzum*un zihinde hâsıl olması anında *lazım*ın da hâsıl olmasıdır. Bu anlam ise parça oluşta devam ve vücûb niteliğiyle gerçekleşmektedir.

Denirse ki, metindeki *bütünü gerektiren parça* kaydına ihtiyaç yoktur. Çünkü bütünün parçaya ihtiyaç duyması, zorunlu ve her yerde geçerli bir durumdur. Mesela el ve ayak, bir bütün olan insanın parçaları olup bu parçalar olmaksızın insanın varlığı gerçekleşmez. Çünkü parçanın yokluğu halinde bütün de zorunlu olarak yok olur.

Deriz ki, *bütünü gerektiren parça* kaydı, örfteki kullanım doğrultusunda konulmuştur. Şöyle ki, eli veya ayağı kesilmiş olan bir şahıs için, başka biri değil, bizzat bu şahıstır denilir. Dolayısıyla burada dikkate alınan parça, baş gibi onsuz insanın varlığını sürdüremeyeceği parçadır.

Gözcü için *göz* kelimesinin kullanılması ise ancak şu açıdan söz konusu olur. İnsanın *gözcü* olarak nitelenmesi, *göz* olmaksızın söz konusu olmaz. Bu, tıpkı *tercüman* için *lisan* kelimesinin kullanılması gibidir.

Yine *mahal* ve bu mahal ile amaçlanan *hâl* de böyledir. Çünkü *mahal*, *hâl*in *mahal*le ihtiyaç duyması sebebiyle *hâl*e nispetle asıldır. *Hâl* de kastın *hâl*e yönelik olması açısından asıldır.

Birincinin örneği "*Meclisini çağırsın.*" (Alak, 96/17) âyetidir ki, burada mahal olan *meclis* ile kastedilen bu mecliste bulunan kimselerdir.

İkincisinin örneği ise "*Yüzleri ağaranlar Allah'ın rahmetindedir.*" (Âl-i İmrân, 3/107) âyetidir. Burada kastedilen "Yüzleri ağaranlar, rahmetin dâhil olduğu cennettedirler." anlamıdır.

(و) نحو (الكل والجزء المستلزمِ) ذلك الجزءُ (له) أي: للكل، فإنّ «الكل» أصل يبتني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى أنه إنما يُفهم من اسم «الكل» بواسطة أنّ فهم «الكل» موقوفٌ على فهمه، و«الجزء» أصلٌ باعتبار احتياج «الكل» إليه في الوجود والتعقّل.

٥ **فإن قيل**: لـمّا توقّف فهمُ «الكل» على فهم «الجزء» كان سابقًا عليه ألبتّة، فلا يكون الانتقال من الكل إلى الجزء أصلًا؛ بل بالعكس، فلا يكون «الكل» ملزومًا و«الجزءُ» لازمًا بالمعنى المذكور؛

قلنا: ليس معنى الانتقال من الملزوم إلى اللازم أن يكون تصوّرُ اللازم متأخّرًا عنه في الوجود ألبتّة؛ بل أن[1] يكون اللازم حاصلًا عند حصول الملزوم في الذهن في
١٠ الجملة، وهذا المعنى في الجزئية متحقّقٌ بصفة الدوام والوجوب.

فإن قيل: لا حاجة إلى قوله «المستلزم له»؛ لأنّ احتياج «الكل» إلى «الجزء» ضروري مُطّرد؛ لأنّ المجموع الذي تكون «اليد» و«الرجل» جزءًا منه لا يتحقّق بدونهما ضرورةَ انتفاء «الكل» بانتفاء «الجزء»؛

قلنا: هو مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قُطعت يدُه أو رِجلُه هو ذلك
١٥ الشخص بعينه لا غيره، فاعتبر الجزءُ الذي لا يبقى الإنسان موجودًا بدونه.

وأمّا إطلاق «العين» على «الرقيب» فإنما هو من جهة أنّ الإنسان بوصف كونه رقيبًا لا يوجد بدونه كإطلاق «اللسان» على «الترجمان».

(و) نحو (المحلّ والحالّ المقصودِ به) أي: بذلك المحلّ، فإنّ المحلّ أصلٌ بالنسبة إلى الحالّ لاحتياج الحالّ إليه، والحالّ أصلٌ من جهة كون القصد إليه.

٢٠ **الأوّل**: نحو ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾ [العلق، ١٧/٩٦] أي: أهل مجلسه الحالّ فيه.

والثاني: نحو ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ [آل عمران، ١٠٧/٣] أي: في الجنة التي تحلّ فيها الرحمة.

---
[1] ر - أن.

Aksi takdirde yani asıl ve fer' oluş, iki taraftan olmayıp aksine bir taraftan söz konusu olursa, bu durumda mecaza gidilmesi, ancak asıl olan taraftan mümkün olur. Mahza sebep olan şeylerde durum böyledir. Mahza sebep, müsebbebe ulaştıran ve sebep olarak konulması müsebbepten dolayı olmayan sebeptir. Mesela milk-i rakabe böyledir. Çünkü milk-i rakabenin sebep olarak konulması, milk-i müt'anın oluşmasından dolayı değildir. Zira milk-i rakabe kölede, süt kızkardeşte, ehl-i kitâb olmayan cariyede milk-i müt'a olmaksızın sebep olarak konulmuştur. Bu tür bir sebep, müsebbep için kullanılır. İn'ikas şartının bulunmamasından dolayı bunun tersi söz konusu değildir.

Bu kurala göre aksi söz konusu olmaksızın *ıtk* (azat etme) lafzı ile *talak* gerçekleşir. Çünkü *azat etme*, milk-i rakabenin ortadan kaldırılması için, *talak* ise milk-i müt'anın ortadan kaldırılması için konulmuştur. İşte milk-i rakabenin izalesi, milk-i müt'anın izalesi için bir sebeptir. Çünkü milk-i rakabenin ortadan kaldırılması, milk-i müt'anın ortadan kaldırılmasına yol açmakta olup milk-i rakabenin ortadan kaldırılmasından milk-i müt'anın ortadan kaldırılması amaçlanmış değildir. Dolayısıyla, *talak* lafzının kullanılmasıyla *ıtk* sabit olmaz.

Denirse ki, mecazda dikkate alınan nokta, hakikî anlam ile mecazî anlam arasında sebep ve müsebbep oluştur. Milk-i rakabenin ortadan kaldırılması ise *azat etme* fiilinin hakikî anlamı değildir. Çünkü ileride geleceği üzere azat etme, şer'î kuvvetin ispat edilmesinden ibarettir.

Deriz ki, bazen hakikî anlamdan gözetilen maksat, hakikî anlam yerine ikame edilerek sanki lafzın konulduğu anlamın kendisi gibi kabul edilir ve bu maksat için konulmuş olan lafız, mecazen müsebbep anlamında kullanılır. Mesela milk-i rakabeyi ispat maksadıyla konulmuş olan *bey'* ve *hibe* lafızlarının milk-i müt'ayı ispatta kullanılması böyledir.

Şâfiî ise şöyle demiştir: Asıl gerçekleştiği gibi bunun aksi de gerçekleşir. Ancak bu, müsebbebin sebep anlamında kullanılması yoluyla değil, aksine ikisi arasında ortak bir vasfın bulunmasından dolayı istiâre yoluyla gerçekleşir. Zira ikisinden yani *talak* ve *azat etme*den her biri *sirayet* ve *lüzûm*a dayandırılmış birer ıskattır.

(وإلّا) أي: وإن لم تكن الأصالة والفرعية من الطرفين؛ بل من طرف واحد (فلا يجوز) التجوّزُ (إلّا من) طرف (الأصل كما في السبب المحض)، وهو ما يُفضي إلى المسبَّب، ولا تكون شرعيتُه لأجله كملك الرقبة، فإنّ شرعيته ليست لأجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعًا بدون ملك المتعة كما في العبد والأخت من ٥ الرضاع والأمة الغير الكتابية، ومثل هذا السبب يُطلق على المسبَّب بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس.

(فيقع الطلاق بلفظ «العتق» بلا عكس)، فإنّ «الإعتاق» وُضع لإزالة ملك الرقبة، و«الطلاق» لإزالة ملك المتعة، وتلك الإزالة سبب لهذه؛ لأنها تُفضي إليها، وليست هي مقصودةً منها، فلا يثبت العتق بلفظ «الطلاق».

١٠ **فإن قيل**: المعتبر في المجاز هو السببية والمسبّبية بين المعنى الحقيقي والمجازي، وإزالة الملك ليست معنًى حقيقيًّا للإعتاق لِمَا سيأتي أنه إثبات القوّة الشرعية؛

قلنا: قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه، ويُجعل كأنّه نفس الموضوع له، فيستعمل اللفظ الموضوع لأجل هذا الغرض في مسبَّبه مجازًا كـ«البيع» ١٥ و«الهبة» الموضوعين لغرض إثبات ملك الرقبة في إثبات ملك المتعة.

قال (**الشافعي**) يقع (العكس أيضًا) أي: كما يقع الأصلُ، لكن لا بطريق إطلاق المسبَّب على السبب؛ بل (بطريق الاستعارة) لوجود وصف مشترك بينهما؛ (إذ كل منهما) أي: من «الطلاق» و«الإعتاق» (إسقاطٌ بُنِيَ على السراية واللزوم).

Bil ki, tasarruflar bey', icâre, hibe ve benzerlerinde olduğu gibi ya bir hakkın ispatıdır ya da talak, köle azadı, kısastan af ve benzerlerinde olduğu gibi bir hakkın ıskatıdır. Bu son sayılanlarda ise bir hakkın ıskatı söz konusudur. Yukarıdaki *sirayet* ile kastedilen; hükmün, bir şeyin bir kısmında sabit olması sebebiyle bütününde sabit olmasıdır. *Lüzûm* ile kastedilen ise tasarrufun feshi kabul etmemesidir.

Şâfiî'nin bu gerekçesine cevap olarak *deriz ki,* azat etme olan mülkiyetin ortadan kaldırılması, talak olan bağın ortadan kaldırılmasından daha kuvvetlidir. Buna göre mülkiyetin ortadan kaldırılması, bağın ortadan kaldırılmasına bağlı değildir. Dolayısıyla istiâreye başvurmanın bir anlamı yoktur. Yani bağın ortadan kaldırılmasının istiâre yoluyla mülkiyetin ortadan kaldırılması anlamında kullanılması için herhangi bir sebep yoktur. Çünkü *müsteârun leh*in (mecazî anlamın) vech-i şebeh bakımından daha zayıf olması gerekir. Burada ise durum böyle değildir. Dolayısıyla iki taraftan da istiâre geçerli değildir.

Telvîh sahibi buna şu şekilde itiraz etmiştir: "İstiâre bazen benzerliğe dayanır. Mesela *sabah* kelimesinin, istiâre yoluyla *atın alnındaki beyazlık* (gurre) için kullanılması ve bunun tersi (*gurre* kelimesinin de istiâre yoluyla *sabah* için kullanılması) böyledir. Birbirine benzeyen iki şeyden birinin isminin diğeri için kullanılması ve birinin diğeri haline getirilmesiyle mübalağa hâsıl olur. Vech-i şebeh bakımından müşebbehün bihin daha kuvvetli olması ise beyân ilminde kabul edildiği üzere teşbihin bazı kısımlarında şarttır."[1]

Derim ki, beyân ilminde şu husus da kabul edilmiştir. Vech-i şebeh bakımından ikisini birleştiren ortak vasfın *müsteârun minh*de *müsteârun leh*dekinden daha kuvvetli ve baskın olması gerekir. Niketim *Miftâh* sahibi "İstiâre-i Musarrah bihâ et-Tahkîkiyye" başlığı altında şöyle demiştir. "Bu istiâre şudur: Hakikatte iki farklı anlam (melzum) arasında ikisinden birinde diğerindekinden daha kuvvetli ortak bir vasıf bulduğunda ve aralarını eşitleyecek şekilde zayıf olanı kuvvetli olana dâhil etmek istediğinde daha kuvvetlinin ismini daha zayıf olanda kullanmak suretiyle daha zayıf olanın anlamının daha kuvvetlinin anlamı cinsinden olduğunu iddia etmendir."[2]

---

1 Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 152.
2 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 374.

اعلم أنّ التصرفات **إمّا إثباتاتٌ** كالبيع والإجارة والهبة ونحوها، **وإمّا إسقاطاتٌ** كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها، فإنّ فيها إسقاطَ الحقّ، والمراد بـ«السراية» ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض، وبـ«اللزوم» عدم قبول الفسخ.

٥ (قلنا) **في جوابه**: (إزالة الملك) التي هي الإعتاق (أقوى من إزالة القيد) التي هي الطلاق، فلا يكون إزالة الملك لازمةً لإزالة القيد، (فلا وجه للاستعارة) أي: لاستعارة إزالة القيد لإزالة الملك؛ لأنّ المستعار له يجب أن يكون أضعفَ في وجه الشبه، وههنا ليس كذلك، فلا تجري الاستعارة من الطرفين.

واعترض صاحب **التلويح**: بـ«أنّ الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه ١٠ كاستعارة «الصُّبْح» لغرّة الفرس وبالعكس، وتحصل المبالغة بإطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجَعْلِه إيّاه، وكون المشبَّه به أقوى في وجه الشبه إنما يُشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقرّر في علم البيان».[١]

أقول: قد تقرّر في ذلك العلم أنّ الجامع في المستعار منه يجب أن يكون أقوى وأشدَّ. قال صاحب **المفتاح** في الاستعارة المصرّح بها التحقيقيّة: «هي إذا ١٥ وجدتَ وصفًا مشتركًا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في أحدهما أقوى منه في الآخر، وأنتَ تريد إلحاق الأضعف بالأقوى على وجه التسوية بينهما أن تدّعيَ ملزوم الأضعف من جنس ملزوم الأقوى بإطلاق اسمه عليه».[٢]

---
١ التلويح للتفتازاني، ١/١٥٢.
٢ مفتاح العلوم للسكاكي، ٣٧٤.

Bu itirazcı,[1] *Telhîs* sahibinin[2] "Câmi vasıf ya iki tarafın mefhûmuna dâhildir"[3] sözüne şöyle bir itiraz yöneltmiştir: "Câmi vasfın *müsteârun minh*te daha kuvvetli ve daha baskın olması gerekir. Mahiyetin parçası, kuvvetlilik ve zayıflıkta farklılık göstermez."[4] Sonra bu itirazcı, câmi vasfın *müsteârun minh*te daha kuvvetli olması gerektiğini kabul ederek bu itiraza şöyle cevap vermiştir: "Mahiyetin parçasında farklılığın imkânsız olması, itibarî mahiyette değil, ancak hakikî mahiyette söz konusu olur. Vech-i şebeh ise iki tarafın (*müsteârun minh* ve *müsteârun leh*) hakikî mahiyetine dâhil edilmeyip ikisinin mefhûmuna dâhil edilmiştir. Mefhûm ise bazen hakikî mahiyet olur, bazen de birtakım mefhûmlardan mürekkep itibarî bir durum olur ki, bu mefhûmlardan bir kısmı kuvvetli ve zayıf oluşu kabul eder. Dolayısıyla câmi vasfın, iki mefhûmdan birinde daha kuvvetli olmak suretiyle mefhûma dâhil olması doğru olur."[5]

Evet! Teşbih bazen iki şey arasındaki benzerliğe dayanır ve vech-i şebehin kuvvetli olması, ancak teşbihin bazı kısımlarında şarttır. Fakat teşbih ile istiâre arasında önemli bir fark vardır. Muteber kitapların da belirttiği üzere beyân ilminde yerleşik kabul gören benzerlik, istiârenin değil, teşbihin dayandığı haldir.

Aynı şekilde belirtilen asla göre aksi söz konusu olmaksızın *bey'* lafzı ile hür kimsenin *icâresi* mün'akid olur. Buna göre bir kimse "Şu iş için bir dirhem karşılığında kendimi sana bir aylığına sattım." dese bu akit, icâre olarak mün'akid olur. Bu sözü söyleyen kimse, sözdeki kayıtlardan birini terk edecek olsa akit, fâsid olur. Buna göre bir kimse "Sana kölemi şu kadara sattım." deyip süre zikredilmese bu akit, icâre olarak değil, bey' olarak mün'akid olur. Şayet süre zikredilip işin cinsi belirtilmese bunun, ne olarak gerçekleşeceği konusunda imamlardan herhangi bir rivayet gelmemiştir. İşin cinsini belirtirse bu akit, icâre olarak mün'akid olur. *el-Esrâr*'daki ifade böyledir. Bunun aksi söz konusu değildir. Çünkü rakabe mülkiyeti, menfaat mülkiyeti için sebeptir, fakat rakabe mülkiyetinden amaçlanan menfaat mülkiyeti değildir. Dolayısıyla burada mecaz, müsebbep tarafından değil, sadece sebep tarafından doğru olur.

1 Az önce geçtiği üzere musannifin itirazcı ile kastettiği kişi, Teftâzânî'dir.

2 ***Telhîs* sahibi:** Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şafiî (ö. 739/1338). Hicrî 666 da Musul'da doğdu. Babasından fıkıh okudu. Tokat'ın Niksar kazasına kadı olarak tayin edildi. Özellikle Arap dili, meanî ve beyân ilimlerinde parladı. Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eseri üzerine yazdığı *Telhîsü'l-Miftâh* ve bunun şerhi olan *el-Îzâh* (*Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*) Kazvînî'nin en önemli eseridir. Bk. Suyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, I, 156; Durmuş, İsmail, "Kazvînî, Hatîb", *DİA*, 25/156-157.

3 Kazvînî, *et-Telhîs*, 309.

4 Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, II, 120.

5 Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, II, 120-121.

وأورد هذا المعترض[١] على قول صاحب **التلخيص**[٢] «إنّ الجامع إمّا داخلٌ في مفهوم الطرفين»:[٣] «أنّ الجامع في المستعار منه يجب أن يكون أقوى وأشدَّ، وجزء الماهية لا يختلف بالشدّة والضعف».[٤] **ثم أجاب** مسلّمًا ذلك: بـ«أنّ امتناع الاختلاف إنما هو في الماهية الحقيقية، ووجه الشبه إنما جُعل داخلًا في مفهوم الطرفين، لا ٥ في الماهية الحقيقيّة لهما، والمفهوم قد يكون ماهيةً حقيقيةً وقد يكون أمرًا[٥] مركبًا من أمورٍ بعضُها قابلٌ للشدّة والضعف، فيصحّ كون الجامع داخلًا في المفهوم مع كونه في أحد المفهومين أشدَّ وأقوى».[٦]

نعم، قد يكون التشبيه مبنيًّا على التشابه، وإنما يُشترط قوّة وجه الشبه في بعض أقسام التشبيه، لكن فرقٌ بينه وبين الاستعارة، والمقرّر في علم البيان كما يشهد به ١٠ الكتب إنما هو حال التشبيه، لا الاستعارة.

(و) كذا (ينعقد) بناءً على الأصل المذكور (إجارة الحرّ بلفظ «البيع») حتى لو قال «بعتُ نفسي منك شهرًا بدرهم لعملٍ كذا» ينعقد إجارةً، ولو ترك واحدًا من القيود يفسد العقد. ولو قال «بعتُ منك عبدي بكذا» فإن لم تُذكر المدّة ينعقد بيعًا، وإن ذكرت فإن لم يُسَمَّ جنس العمل فلا رواية فيه، وإن سُمّي ينعقد إجارةً، كذا ١٥ في **الأسرار**، (بلا عكس)؛ لأنّ ملك الرقبة سبب لملك المنفعة، وليس هذا الملك مقصودًا من ذلك، فصحّ المجاز من طرف السبب، لا المسبَّب.

---

١ المعترض هو التفتازاني كما سبق آنفًا.
٢ صاحب التلخيص: هو أبو المعالي جلال الدين الخطيب محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد القزويني الشافعي (ت. ٧٣٩هـ/١٣٣٨م)، ولي قضاء ناحية بالروم، برع في العربية والمعاني والبيان، ومن أهمّ مصنفاته «تلخيص المفتاح» و«الإيضاح (شرح تلخيص المفتاح)». انظر: بغية الوعاة للسيوطي، ١/١٥٦.
٣ التلخيص للقزويني، ٣٠٩.
٤ مختصر المعاني للتفتازاني، ٢/١٢٠.
٥ م د - أمراً.
٦ مختصر المعاني للتفتازاني، ٢/١٢٠-١٢١.

"*Bey*' lafzının kullanılıp *icâre*nin kastedilmesi câiz olduğuna göre "Şu evin bu ayki menfaatlerini şu kadar dirheme sattım." sözü ile icâre akdinin sahih olması gerekir. Fakat bu söz ile icâre akdi sahih olmaz." şeklinde bir itiraz söz konusu olunca musannif, bu itirazı şöyle diyerek gidermek istemiştir: Akdin menfaate izafe edilmesi durumunda icâre akdinin *bey*' lafzı ile mün'akid olmaması ise mecazın fâsid olmasından dolayı değil, aksine menfaatin, akdin kendisine izafe edilmesi için mahal olmaya uygun olmamasından dolayıdır. Çünkü menfaat, ma'dûm bir şeydir, ma'dûm da bey' için mahal olmaya uygun değildir.

2.4. Mecazın Sonucu

1) Mecazın sonucu, kendisiyle kastedilen anlamın yani mecaz ile kastedilen -bu anlam ister hâs olsun ister âm olsun ister bu âm anlama hakikî anlam dâhil olsun ister dâhil olmasın- sabit olmasıdır. Genel anlama hakikî anlamın dâhil olmasının örneği *mülkiyet*, *âriyet* ve *icâre*yi kapsaması yönüyle "Falanın evine girmeyeceğim." sözüdür. Genel anlama hakikî anlamın dâhil olmamasının örneği ise "*Bir sâ'ı, iki sâ' karşılığında satmayın.*" sözüdür. Çünkü *sâ*' ile kastedilen sâ'ın kendisi değil, sâ'a giren şeydir ki, bu da özel ölçüyü kapsamaz.

Bil ki, جاءني الأسود الرماة إلاّ زيدًا "Zeyd hariç atıcı aslanlar bana geldi." sözünün doğruluğu konusunda hiçbir âlimin anlaşmazlığı düşünülmediği ve *Telvîh*'te belirtildiği üzere Şâfiîlerin kitaplarında mecazın umumunun olmadığı görüşü bulunmadığı için bu konuya değinmedim.

2) Mecazın diğer bir hükmü hakikatin yani hakikî anlamın, mecazî anlam olan müsemmâdan nefyinin mümkün olmasıdır. Zira yiğit kişi için "Yiğit kişi aslan değildir." denilmesi gibi *dede* için de "Dede *baba* değildir." denilir.

Bil ki, usulcüler şöyle demişlerdir: Lafzın hakikî anlamının, kullanıldığı anlamdan nefyedilmesinin akıl açısından ve hadd-i zatında doğru olması, lafzın mecaz olduğunun, nefyedilmesinin doğru olmaması ise lafzın hakikat olduğunun alametidir. Usulcülerin burada *hadd-i zatında* kaydını koymalarının nedeni şudur: Lafız hakikat olduğu halde bazen nefiy, dil açısından doğru olur. Mesela زيدٌ ليس بإنسان "Zeyd, insan değildir." sözü böyledir.

ولـمّا ورد أنّ إطلاق البيع وإرادة الإجارة إذا جاز ينبغي أن يجوز عقد الإجارة بقوله «بعتُ منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا»، لكنّه لا يصحّ: **أراد** أن يدفعه فقال: (وعدمُ انعقادها) أي: الإجارة (في) صورة (إضافته) أي: العقد (إلى المنفعة) ليس لفساد المجاز؛ بل (لأنها) أي: المنفعة (لا تصلح محلًّا لها) أي: لإضافة العقد إليها لكونها معدومة.

[المبحث الرابع: حكم المجاز]

(وحكمه) أي: المجاز (ثبوت ما أريد به) من المعنى (خاصًّا كان) المجاز (أو عامًّا، دخل فيه) أي: في ذلك العامّ المعنى (الحقيقي) نحو «لا أدخل دار فلان» حيث يتناول الملك والعارية والإجارة (أو لا) نحو {لَا تَبِيعُوا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ}، فإنّ المراد به ما يحلّ فيه، وهو لا يتناول المعيارَ المخصوصَ.

اعلم أنه لـمّا لم يتصوّر من أحد نزاعٌ في صحّة قولنا «جاءني الأسود الرماة إلّا زيدًا» ولم يُوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكر في **التلويح** لم أتعرّض لذلك البحث.

(و) حكمه أيضًا (جوازُ نفيها) أي: الحقيقة، والمرادُ المعنى الحقيقي (عن المسمّى) وهو[1] المعنى المجازي حيث يقال للجَدّ «ليس بأب» كما يقال للرجل الشجاع «ليس بأسد».

اعلم أنهم قالوا: إنّ **صحّةَ نفي المعنى** الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الأمر عن المعنى المستعمَل فيه علامةُ كون اللفظ مجازًا، **وعدمَ صحّته** علامةُ كونه حقيقةً. وقيّدوا بـ«نفس الأمر»؛ لأنّ النفي ربّما يصحّ لغةً واللفظُ حقيقةٌ كما في قولنا «زيدٌ ليس بإنسان».[2]

---

١ ف: «هو» بدون الواو.
٢ م د: ليس زيد بإنسان.

Usulcülerin bu açıklamasına şu şekilde itiraz edilmiştir: Bu açıklama, yüklem olan cüz ve lazım vasıfta kullanılan mecaz sebebiyle problemlidir. Mesela *insan* lafzının *konuşan* veya *kâtip* anlamında kullanılması böyledir. Çünkü *insan* lafzının *konuşan* ve *kâtip*ten nefyedilmesinin doğru olmadığı kesindir. Şöyle ki, hakikat olmadığı halde "İnsan konuşandır", "Konuşan insandır" ve "İnsan kâtiptir", "Kâtip insandır" şeklinde iki tarafın da birbirine nispet edilmesi doğru olur.

Bu itiraza şu şekilde cevap verilmiştir: *İnsan* lafzının mutabakat şeklindeki mefhumunun, *konuşan* ve *kâtip* ile kastedilenden nefyedilmesi doğru olur ki, *konuşan* ve *kâtip* ile kastedilen bunların mefhumlarıdır. İşte nefyedilmenin doğru olması ile kastedilen budur.[1]

Derim ki, kastedilen, cevapta belirtilen bu nokta değildir. Aksine verilen örneklerin de desteklediği üzere kastedilen, hakikatin, mecazî anlamın fertlerinden nefyedilmesinin doğru olduğudur. Çünkü söz konusu kullanım ile kastedilen, mecazî anlamın fertleridir. Dolayısıyla verilen cevap ile yukarıda belirtilen problem giderilmiş olmaz. Aksine yukarıdaki itiraza verilecek cevap şudur: İtirazcı şayet bu şekilde kullanılan mecaz ile mesela *insan* lafzının *konuşan* ve *kâtip* anlamında kullanımını kastediyorsa biz, birincinin cüz, ikincinin de lazım vasıf olduğunu kabul etmekteyiz. Fakat *konuşan* ve *kâtip* mefhumunun, *insan* mefhumundan nefyedilmesinin doğru olduğu kesindir. Çünkü *konuşan* mefhumu, *insan* değildir. Şayet itirazcı, *insan* mefhumunun *konuşan* veya *kâtib*in, örtüştüğü bir anlamda kullanımını kastediyorsa bu durumda nefyedilmesinin doğru olmadığının kesin olduğunu kabul ediyoruz. Fakat bu durumda da birincisi, *insan* mefhumunun parçası olmaz, ikincisi de lazım vasfı olmaz. Evet! Usulcülerin ifadeleri açısından âm için konulan lafzın, özellikle hâs olan anlamda kullanılması durumunda kesinlikle bir problem söz konusu olur. Çünkü âmmın hakikî anlamının hâstan çekilip alınmasının imkânsızlığıyla birlikte âmmın hâsta kullanılması mecazdır.

2.5. Mecazın Konuşma veya Hükümde Hakikate Halef Olması

Mecaz, *konuşma* açısından hakikate halef olur.

Bil ki, âlimler mecazın hakikatin halefi yani fer'i olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte bu halefiyyetin *konuşma* açısından mı yoksa *hüküm* açısından mı olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.

1 Bu cevap, Molla Fenârî'ye aittir. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, I, 110.

واعترض عليه: بأنه يُشكِل بالمجاز المستعمَل في الجزء أو اللازم المحمولين كـ«الإنسان» في «الناطق» أو «الكاتب»، فإنّ عدم صحّة نفيه عنهما متحقّق حيث يصحّ الحمل من الجانبين ولا حقيقة.

وأجيب:[1] بأنه يصحّ نفي مفهومه المطابقي عن المراد منهما، وهو مفهوماهما، ٥ وهو المراد بـ«صحّة النفي».

أقول: ليس المراد ذلك؛ بل صحّة نفيها عن أفراد المعنى المجازي كما يشهد به الأمثلة؛ لأنها المقصودة بالاستعمال، فلا يندفع بما ذُكر الإشكالُ؛ **بل الجواب**: أنه إن أراد استعماله في مفهوم «الناطق» أو «الكاتب» سلّمنا أنّ الأوّل جزءٌ والثاني لازمٌ، لكنّ صحّة النفي متحقّقٌ؛ لأنّ مفهوم «الناطق» ليس بإنسان. وإن ١٠ أراد استعماله فيما صدق عليه «الناطقُ» أو «الكاتبُ» سلّمنا أنّ عدم صحّة النفي متحقّق، لكنّ الأوّل ليس بجزء، والثاني ليس بلازم. نعم، يرد الإشكال قطعًا بما إذا استُعمل اللفظ الموضوع للعامّ في الخاصّ بخصوصه، فإنه مجازٌ مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاصّ.[2]

[المبحث الخامس: خلفية المجاز عن الحقيقة في التكلم أو في الحكم]

١٥ (ويخلفها) أي: المجازُ الحقيقةَ. **اعلم** أنّ العلماء اتّفقوا على أنّ المجاز خلف عن الحقيقة أي: فرع لها، ثم اختلفوا في أنّ الخلفية في حقّ التكلّم أو في حقّ الحكم:

---

١ المجيب هو الفناري، انظر: فصول البدائع، ١/١١٠.
٢ ف – بل الجواب أنه إن أراد ... عن الخاصّ.

Ebû Hanîfe, bu halefiyyetin *hüküm* bakımından değil, *konuşma* bakımından olduğu görüşündedir. Çünkü hakikat ve mecaz, lafzın niteliklerinden olup halefiyyet konusunda da bu niteliğin gözetilmesi gerekir. Dolayısıyla anlamı doğru olsun olmasın hakikatin, lafız yani Arap dili açısından doğru olması yeterlidir. Buna göre aslın halefinin, asıla halef olabilmesi için aslın zatı itibariyle mümkün olması, araz itibariyle de imkânsız olması gerekir. Öyle ki asıl, zatı itibariyle imkânsız olursa aslın halefi, asıla halef olmaz ve hüküm kesinlikle sahih olmaz. Örneğin *yemîn-i ğamûs*da[1] durum böyle olup bu yeminde keffaret vâcip değildir.

İkisi yani İmâmeyn ise mecazın *hüküm* bakımından hakikatin halefi olduğu görüşündedir. Çünkü lafız ile amaçlanan, hükümdür. Bu yüzden dikkate alınacak olanın, hükme ulaştıran vesile değil, hüküm olması gerekir. Dolayısıyla hakikatin arızî açıdan imkânsız olması sebebiyle bunun halefi olan mecazın, halef olabilmesi için hakikatin hüküm açısından doğru olması şarttır.

İmâmeynin görüşüne cevap olarak *deriz ki*, lafzî tasarruf olan mecaz kullanım, istisnâda olduğu gibi hükmün sahih ve ihtimal dâhilinde olmasına bağlı değildir. Zira istisnâ, lafzî bir tasarruf olduğu için hükmün sahih ve mümkün olmasına bağlı değildir. Çünkü hanımına "Dokuz yüz doksan dokuz hariç bin kere boşsun." diyen kimsenin bu sözü ile bir talak vâki olur ki, Hâkim eş-Şehîd bunu *el-Müntekâ* isimli eserinde açıkça belirtmiştir. Hâlbuki bu sözde müstesnâ minhde üç talakın üzerinde ispat edilen talaklar, konuşma açısından doğru olsa da hüküm açısından bâtıldır. İstisnâ, hükümde değil, konuşmada bir tasarruf olup müstesnânın, müstesnâ minhe dâhil olmasına engel olur. Aksi takdirde çelişki söz konusu olurdu. Dolayısıyla istisnâ konuşmada bir tasarruf olduğu için böyle bir istisnâ doğrudur. Mecaz kullanım da bu şekilde olup konuşmada bir tasarruf olduğu için her ne kadar hakikî anlam doğru olmasa da mecazî anlamın ispatı için doğru olur.

Buna göre efendinin, kendisinden yaşça daha büyük olan kölesine "Bu, benim oğlumdur." sözü, hürriyeti ikrar sayılır. Efendinin kölesi hakkında "Bu benim oğlumdur." sözünü, oğlu olduğunu kastederek söylemesi *asıl*, azat olmasını kastederek söylemesi *halef*tir. Asıl, Arap dili söz dizimi açısından doğrudur, fakat kölenin yaşça büyük olması sebebiyle kastedilen, anlam açısından doğru değildir.

1 **Yemîn-i ğamûs**: Sözlükte sahibini günaha batıran yemin demektir. Bk. Nesefî, *Tılbetü't-Talebe*, s. 67. Terim olarak ise kişinin Allah'ın adını anarak geçmiş veya şimdiki zamanda nefiy olsun ispat olsun söylediği şeyin yalan olduğunu bilerek yemin etmesidir. Mesela yaptığını bildiği halde "Vallahi şunu yapmadım." veya yapmadığını bildiği halde "Vallahi şunu yaptım." demesi böyledir. Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâ'i*, III, 3.

فقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: (في) حقّ (التكلّم) لا الحكم؛ (لأنهما) أي: الحقيقة والمجاز (من أوصاف اللفظ)، فلا بدّ أن يُراعَى في حقّ الخلفية أيضًا هذا الوصفُ، (فكفى صحّتها) أي: الحقيقة (لفظًا) أي: من حيث العربية[1] سواء صحّ معناها أو لا، ولا بدّ من إمكان الأصل بالذات وامتناعِه بالعرض ليخلفه خلفُه حتي إذا امتنع ٥ الأصلُ بالذات لا يخلُفه خلفُه ولا يصحّ الحكمُ أصلًا كما في اليمين الغموس[2] حيث لم تجب الكفارة.

(وقالا) أي: الإمامان: يخلف المجازُ الحقيقةَ (في) حقّ (الحكم؛ لأنه) أي: الحكم هو (المقصود) باللفظ، فلا بدّ أن يكون هو المعتبر دون الوسيلة إليه، (فشُرِط صحّتها حكمًا) ليخلفها خلفُها بسبب امتناعها العارضي.

١٠ (قلنا) في الجواب عن قولهما: التجوّز الذي هو (التصرّف اللفظي لا يتوقّف على صحّة (الحكم) واحتمالِه (كالاستثناء)، فإنه لـمّا كان تصرّفًا لفظيًّا لم يتوقّف على صحّة الحكم وإمكانه، فإنّ من قال لامرأته «أنت طالق ألفًا إلّا تسعَمائةٍ وتسعةً وتسعين» أنه يقع واحدة، ذكره في **المنتقى**.[3] وإيجاب ما زاد على الثلاث باطل حكمًا وإن صحّ تكلّمًا. والاستثناء تصرّف في التكلّم بالمنع عن الدخول لا في الحكم؛ وإلّا لزم ١٥ التناقض، فصحّ. وكذا التجوّز لمّا كان تصرّفًا في التكلّم صحّ لإثبات المعنى المجازي وإن لم يصحّ المعنى الحقيقي.

(فقول المولى للأكبر) أي: لعبده الأكبر (سنًّا منه «هذا ابْنِي») مرادًا به البنوّة أصلٌ، و«هذا ابني» مرادًا به الحرية خلفٌ. والأصل صحيحٌ من حيث العربية[4] غيرُ صحيح بعارض الكبر،

---

١ ف: القرينة.

٢ اليمين الغموس: هي لغةً اليمين التي تغمس صاحبها في الإثم. انظر: طلبة الطلبة لنجم الدين النسفي، ٦٧. وأمّا اصطلاحًا فهي اليمين الكاذبة قصدًا في الماضي والحال على النفي أو على الإثبات، وهي الخبر عن الماضي أو الحال فعلًا أو تركًا متعمّدًا للكذب في ذلك مقرونًا بذكر اسم الله تعالى نحو أن يقول «والله ما فعلت كذا» وهو يعلم أنه فعله، أو يقول «والله لقد فعلت كذا» وهو يعلم أنه لم يفعله، أو يقول «والله ما لهذا عليّ دين» وهو يعلم أنّ له عليه دينًا، فهذا تفسير يمين الغموس. انظر: بدائع الصنائع للكاساني، ٣/٣.

٣ المنتقى: اسم كتاب للحاكم الشهيد.

٤ ف ر: القرينة.

Bu yüzden bu söz ile oğul olmanın lazımı olan bir anlam kastedilmiştir ki, bu da mülkiyet anından itibaren kölenin hürriyete kavuşması anlamıdır. Dolayısıyla zorunlu olarak efendi tarafından söylenen bu söz, mülkiyet anından itibaren hürriyetin ikrarı sayılır ve bu imkânsız değildir. İmkânsız olan ise oğul olmanın sabit olmasıdır. Öyle ki efendi "Bu köle kendisine malik olduğum andan itibaren hürdür." dese, bu doğru olur.

Azadın belirgin hale gelmesinden dolayı Ebû Hanîfe'ye göre bu söz ile köle, efendinin azat etme niyetine ihtiyaç bulunmaksızın kazâen azat edilmiş olur. İmâmeyne göre bu sözün asıl anlamı, oğul olmanın sabit olması, halef ise hürriyetin sabit olmasıdır. Bu durumda asıl imkânsız olduğu için zorunlu olarak bu söz, hürriyeti ikrar anlamına gelmez ve İmâmeyne göre köle azat edilmiş olmaz.

Bil ki, Ebû Hanîfe'ye göre bu sözle azadın sabit olmasının iki yolu vardır:

Birincisi, istiâredir. Nitekim beyân âlimlerinden bazıları bu görüştedir. Şöyle ki, meşhur lazım bir anlamda ortak olmalarından dolayı oğul olmayan birisine *oğul* denilmiştir -bu ortak anlam da mülkiyet anından itibaren hür olmadır- ve bu da oğul hakkında daha kuvvetli ve meşhurdur.

İkincisi, sebebin müsebbep için kullanılmış olmasıdır. Çünkü *oğul olma*, *azad*ın sebeplerinden biridir.

Sebebiyyet konusunda hakikî anlamın, bizatihi mecazî anlam için sebep olmasını şart koşanlar birinci yola, cins olmakla yetinenler ise ikinci yola tutunmuştur.

Efendinin kölesine "Ey oğlum!" diye hitapta bulunması ise bu söz ile azadın gerçekleşmemesi yönüyle farklıdır. Çünkü bu sözde nidâ, ismin anlamı kastedilmek suretiyle değil, şeklen ismin kendisi kastedilmek suretiyle çağırılan kimsenin yanına gelmesini istemek içindir. Bu söz ile sözün anlamı amaçlanmadığı için anlamın doğru hale getirilmesi için istiâre de doğru olmaz. Zira amaçlanmamış bir şeyi düzeltmek, boş bir şeyle uğraşmaktır. Bu meselenin bu şekilde bilinmesi gerekir.

Nidânın bulunmasına rağmen "Ey hür!" ve "Ey mevlâm!" sözleri ile azadın gerçekleşmesi ise bu sözlerden her birinin azat konusunda sarih olması sebebiyledir.

"Ey hür!" şeklindeki birinci sözü ele alacak olursak bu söz, müştereklik ve hakikat anlamından mecaz anlama çevirecek bir karine olmaksızın azat etme konusunda hakikattir.

فيراد به لازم البنوّة، وهو الحرية من حين الملك، فبالضرورة (يُجعل) ذلك القول من المولى (إقرارًا) بالحرية من حين الملك، ولا استحالة فيه، إنما المستحيل ثبوت البنوّة حتى لو قال «عتق عليّ من حين ملكتُه» كان صحيحًا.

(ويعتق) العبد (عنده) أي: عند أبي حنيفة قضاءً من غير نية لكونه متعيّنًا، وعندهما الأصلُ ثبوت البنوّة، والخلفُ ثبوت الحرية بهذا اللفظ، والأصل ممتنع، فبالضرورة (لا) يجعل إقرارًا، ولا يعتق العبد (عندهما).

اعلم أنّ لثبوت العتق عند أبي حنيفة طريقين:

الأوّل: الاستعارة كما ذهب إليه بعض علماء البيان بأن يطلق «الابن» على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور، هو الحرية من حين الملك، وهو في الابن أقوي وأشهر.

الثاني: إطلاق السبب على المسبَّب، فإنّ البنوّة من أسباب العتق.

فمن شرط في السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببًا للمعنى المجازي بعينه تمسّك بالطريق الأوّل، ومن اكتفى بالجنسية تمسّك بالثاني.

(بخلاف) قول المولى لعبده («يا ابْنِي») حيث لا يقع به العتق؛ (لأنه) أي: النداء (لاستحضار المنادَى) بصورة الاسم لا بمعناه، وإذا لم يكن المعنى مطلوبًا لم يصحّ الاستعارة لتصحيح المعنى؛ لأنّ تصحيح غير المطلوب اشتغالٌ بما لا يعني، هكذا يجب أن يُعلم هذا المقام.

(ووقوعه) أي: وقوع العتق (بـ«يا حرُّ» و«يا مولايَ») مع وجود النداء ههنا أيضًا (لكونه) أي: كونِ كل واحد من هذين اللفظين (صريحًا فيه) أي: في الإعتاق.

أمّا الأوّل: فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة.

"Ey mevlâm!" şeklindeki ikinci sözü ele alacak olursak her ne kadar azat eden efendi ile azat edilen köle arasında ortak olsa da *mevlâ* lafzının anlamlarından biri azat edilen köledir. Fakat köle hakkında kullanılması halinde *azat edilen köle* anlamından başkası uygun düşmez. Dolayısıyla köle, bu söz ile efendinin azat etme niyeti olmaksızın azat olur. Çünkü muayyen bir karinenin bitiştiği müşterekin hükmü, sarih lafzın hükmü gibidir.

Bu yüzden yani ittifakla mecazın hakikatin halefi olması sebebiyle lafzın hakikat anlamının mümkün olması halinde mecaza gidilmesi imkânsızdır. Çünkü halef olmanın anlamı, asılla birlikte bulunmama ve onunla çekişmemedir.

Hakikat imkânsız olur ya da âdeten veya şer'an terk edilecek olursa mecaza gidilir. Çünkü şer'an terk edilen hakikat, âdeten terk edilen hakikat gibidir. Hakikatin imkânsız olması, hakikî anlama ancak bir zorluk ile ulaşılması suretiyle olur. Mesela bir kimsenin hurma ağacından (nahle) yemeyeceğine yemin etmesi böyledir. Hakikatin terk edilmesi ise her ne kadar kendisine ulaşılması mümkün olsa da insanların kelimenin hakikat anlamını kullanmayı terk etmeleri şeklinde söz konusu olur. Mesela bir kimsenin falancanın evine ayak basmayacağına yemin etmesi böyledir. *Denildi ki*, imkânsız olan hakikatle terk edilen hakikat arasındaki fark şudur: İmkânsız olan hakikat, gerçekleşmiş olsa bile kendisine herhangi bir hükmün taalluk etmediği şeydir. Terk edilen hakikat ise mecaz anlamın fertlerinden biri olduğunda kendisiyle hükmün sabit olduğu şeydir. Hakikatin imkânsız olması ya da âdeten ve şer'an terk edilmiş olması halinde mecaza gidilmesinin sebebi, hakikatin mecazı sıkıştırmaması sebebiyledir.

Hakikatin imkânsız olmasının misali, bir kimsenin "Vallâhi, bu hurma ağacından yemeyeceğim." veya "Vallâhi, bu üzüm çubuğundan yemeyeceğim." ya da "Vallâhi, bu tencereden yemeyeceğim." demesidir. Bu durumlarda yemin, mecazen bunlardan elde edilen meyvenin ve tencerenin içinde bulunan yemeğin yenmeyeceğine hamledilir. Ancak bir kimsenin "Vallâhi, bu koyundan yemeyeceğim." ve benzeri sözleri bundan farklıdır. Bu tür sözler, yenilmeyeceğine yemin edilen şeyin kendisi hakkında yemin olarak gerçekleşir. Çünkü bu durumda hakikat imkânsız olmadığı için bu tür sözler mecaza hamledilmez.

Hakikatin âdeten terk edilmesinin misali ise bir kimsenin "Vallâhi, ayağımı falanın evine basmayacağım." demesidir. Çünkü bu durumda lugavî hakikat -yani ayağı basma- ister eve girmek suretiyle olsun ister eve girmeden olsun âdeten terk edilmiştir. Öyleki, bir kimse eve girmeksizin ayağını dışardan eve uzatıp basacak olsa yeminini bozmuş olmaz.

وأمّا الثاني: فلأنّ لفظ «المولى» وإن كان مشتركًا أحدُ معانيه «المُعْتَقُ»، لكنّ في العبد لا يليق إلّا هذا المعنى، فيعتق بلا نية؛ لأنّ المشترك المقترن بالقرينة المعيّنة حكمُه حكمُ الصريح.

(ولذا) أي: ولكون المجاز خلفًا عن الحقيقة بالاتفاق (امتنع) المجاز (إذا
٥ أمكنت) الحقيقة؛ لأنّ شأن الخلف أن لا يزاحم الأصلَ ولا ينازعه.

(وإذا تعذّرت) الحقيقة بأن لا يُتوصّل إلى المعنى الحقيقي إلّا بمشقّة كـ«أكل النخلة» (أو هُجرت) بأن يتركه الناس وإن تيسّر الوصول إليه كـ«وضع القدم».
وقيل: المتعذّرةُ ما لا يتعلّق به حكم وإن تحقّق، والمهجورةُ قد تثبت به الحكم إذا صار فردًا من أفراد المجاز (عادةً أو شرعًا)، فإنّ المهجور شرعًا كالمهجور عادةً
١٠ (صير إليه) أي: إلى المجاز لعدم المزاحمة.

أمّا المتعذّرة: فكأنْ يقول «واللهِ لا آكلُ من هذه النخلة أو الكرْم أو القِدْر»، فإنه يقع على ما يُتّخذ منه مجازًا بخلاف ما إذا قال «لا آكلُ من هذه الشاة» أو نحوها، فإنه يقع على عينه؛ لأنّ الحقيقة غير متعذّرة، فلا يصار إليه.

وأمّا المهجورة عادةً: فكأنْ يقول «لا أَضَعُ قدمي في دار فلان»،
١٥ فإنّ حقيقته اللغوية أعني «وضع القدم» سواء كان مع الدخول أو بدونه مهجورةٌ عادةً حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث،

Nitekim Kâdîhân[1] bu şekilde belirtmiştir. Aksine bu söz ile kastedilen mecazî anlam olup bu da çıplak ayakla veya ayakkabı ile ya da binit üzerinde eve girmektir.

Hakikatin şer'deki kullanım sebebiyle terk edilmesinin misali de bir kimseyi husumet konusunda vekil tayin etmektir. Şöyle ki, bir kimseyi husumete vekil tayin etmekle gerçek anlamda bir anlaşmazlık (cidâl) ve çekişme (niza) kastedilmemektedir. Çünkü şer'de buna hiçbir şekilde izin verilmemiştir. Aksine bu vekil tayin etme ile ister ikrar şeklinde olsun ister inkâr şeklinde olsun mecazen mutlak olarak davada cevap verme kastedilmektedir ki, bu da mukayyedin mutlak anlamında kullanılması ya da küllün cüz anlamında kullanılması yoluyla olur.

Denirse ki, hakikat anlamının imkânsız olması durumunda *ikrar* gibi en uzak olan mecazî anlama değil, *bahs* ve *müdâfaa* (savunma) gibi en yakın mecazî anlama yönelmek gerekir.

Deriz ki, *müdâfaa*, *husumet*in ta kendisidir. Yine *mücadele* anlamının kastedilmesi durumunda *bahs* de aynı anlamdadır. Şayet *bahs* ile *halin hakikatinin araştırılması* (tefahhus), sonra da bu hakikatin gereğine göre amel edilmesi kastediliyorsa bu da bizim verdiğimiz cevabın ta kendisidir. *Husumet*, bunun zıddı olan *ikrar*dan mecaz kılınmamış, aksine mecazlarda yapılması gerektiği gibi karinenin delâlet ettiği şeyden mecaz kılınmıştır.

Mecazî anlamın örfen yaygınlaşması ve hakikat anlamının da genel olarak kullanılması durumunda ise İmâmeynin aksine mecaza gidilmez. Mecazî anlamın örfen yaygınlaşması, Belh meşâyıhından bazılarına göre mecazî anlamın insanların teamülünde galip olması, Irak meşâyıhına göre ise lafız söylendiğinde mecazî anlamın zihne hemen geliverecek şekilde anlaşılması konusunda galip olması anlamındadır. *el-Câmi'*s-*Sağîr*'de bu açıklamalardan ikincisinin Ebû Hanîfe'nin, birincisinin ise İmâmeynin görüşü olduğuna delâlet eden şöyle bir ifade mevcuttur: "Bir kimse et yemeyeceğine yemin edip bir insanın veya domuzun etini yese Ebû Hanîfe'ye göre yemini bozmuş olur. Çünkü anlama bunun üzerinde de gerçekleşir. İmâmeyne göre ise bu şekilde yemin eden kimse, insan eti veya domuz eti yese yeminini bozmuş olmaz. Çünkü insanların teamülü bu şekilde değildir. Zira normal şartlarda insan veya domuz eti yenmez."

1 **Kâdîhân:** Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özcendî el-Ferğânî (ö. 592/1196). *Fetâvâ Kâdîhân* isimli fetva eseriyle meşhur Hanefî fakihidir. Bunun dışında *Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr* ve *Şerhu'z-Ziyâdât* isimli eserleri mevcuttur. Bk. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, I, 205; Özel, Ahmet, "Kâdîhân", *DİA*, 24/121-123.

ذكره قاضيخان؛[1] بل المراد معناه المجازي، وهو الدخول حافيًا أو متنعِّلًا أو راكبًا.

وأمّا المهجورة شرعًا: فكالتوكيل بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدال والنزاع؛ إذ لا إذنَ له في الشرع؛ بل «الجواب» مطلقًا إقرارًا كان أو إنكارًا بطريق استعمال المقيّد في المطلق أو الكل في الجزء.

فإن قيل: الواجب عند تعذّر الحقيقة العدولُ إلى أقرب المجازات كـ«البحث» و«المدافعة»، لا إلى أبعدها كـ«الإقرار»؛

قلنا: «المدافعة» هي عين الخصومة، وكذا «البحث» إذا أريد به المجادلة. وإن أريد به التفحّصُ عن حقيقة الحال ثم العملُ بموجَبها فهو عين الجواب. و«الخصومة» لم تُجعل مجازًا عن الإقرار الذي هو ضدّها؛ بل عمّا دلّت عليه القرينة كما هو الواجب.

(لا إذا تعارف) المجازُ أي: غلب في التعامل عند بعض مشايخ بلخ، وفي التفاهم عند مشايخ العراق. وفي **الجامع الصغير** ما يدل على أنّ الثاني قول الإمام والأوّلَ قولهما حيث قال: إذا حلف «لا يأكل لحمًا» فأكل لحم آدمي أو خنزير حنث عنده؛ لأنّ التفاهم يقع عليه؛ ولا يحنث عندهما؛ لأنّ التعامل لا يقع عليه؛ لأنّ لحمهما لا يؤكل (واستعملت) الحقيقةُ في الجملة (خلافًا لهما).

---

[1] قاضيخان: هو فخر الدين الحسن بن منصور بن محمود الأوزجندي الفرغاني (ت. ٥٩٢هـ/١١٩٦م)، المعروف بفتاواه (فتاوى قضيخان)، وله أيضًا «شرح الجامع الصغير» و«شرح الزيادات». انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢٠٥/١.

Bil ki, lafzın hakikat anlamı terk edildiğinde, ittifakla mecaz anlamıyla amel edilir. Aksi takdirde (hakikat anlamı terk edilmemişse) bu durumda mecaz anlam örfen yaygınlaşmamış ise yine ittifakla hakikat anlamıyla amel edilir. Şayet hakikat anlamının kullanımıyla beraber mecaz anlamı örfen yaygınlaşmış olursa bu durumda Ebû Hanîfe'ye göre dikkate alınacak olan, yine hakikat anlamıdır. Çünkü hakikat anlamı asıldır, asıl da ancak bir zaruret sebebiyle terk edilir. Böyle bir durumda ise zaruret söz konusu değildir. İmâmeyne göre ise dikkate alınacak olan, mecaz anlamıdır. Çünkü râcih anlam karşısında tıpkı tamamen terk edilen hakikat anlamında olduğu gibi mercûh anlam düşer, dolayısıyla hakikat anlamı zaruret sebebiyle terk edilmiş olur.

İmâmeynin bu gerekçesine verilecek *cevap* şudur: Mecaz kullanımın yaygınlaşması, hakikat anlamını mercûh hale getirmez. Zira kural olarak illet, kendi cinsinden bir şey ile ziyadeleştiğinde tercih sebebi olmaz, dolayısıyla lafzın her iki anlamda kullanımı, teâruz konumunda olur. *Şerhu'l-Câmi'i'l-Burhânî*'deki[1] ifade bu şekilde olup *Tenkîh* sahibi de bu görüşü tercih etmiştir.[2] Bu, ister hakikati de kapsayan âm bir lafız olsun ister hakikati kapsamasın İmâmeyne göre, örfen yaygınlaşan mecazın ağır bastığını îmâ eder.

Fahrulislâm ve diğerlerinin ifadeleri ise buğday yeme meselesinde olduğu gibi ancak mecazın, umumuyla hakikati kapsaması halinde İmâmeyne göre örfen yaygınlaşan mecazın ağır basacağına delâlet eder.[3] Fahrulislâm ve diğerleri şöyle demişlerdir: Bu ihtilaf mecazın hakikate halef olma yönündeki ihtilaflarına dayanır. İmâmeyne göre mecaz, hüküm konusunda hakikate halef olduğu için hakikatin hükmünü kapsaması sebebiyle mecazın hükmü evlâdır. Ebû Hanîfe'ye göre ise mecaz, konuşma konusunda hakikate halef olduğu için sözün, hakikî anlamında sabit olması evlâdır.

2.6. Hüküm İmkânsız Olunca Hakikat ve Mecaz da İmkânsız Olur

Hüküm imkânsız olduğunda bazen hakikat ve mecazın yani anlamlarının ikisinin de kullanılması imkânsız olur. Çünkü sözün konuluşu, meramı ifade etmek içindir. Sözün konulduğu hakikî anlamın ispatı mümkün olmazsa bu durumda sözün tashihi için mecaz ya da kinaye olarak değerlendirilir. Sözün mecaz veya kinaye olarak değerlendirilmesi de mümkün olmazsa zorunlu olarak anlamsız kabul edilir.

1 ***Şerhu'l-Câmi'i'l-Burhânî*:** Muhtemelen bu eser, *el-Muhîtü'l-Burhânî*'nin müellifi Burhanüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 616/1219) *Câmi'u's-Sağîr*'e yazdığı şerhtir.

2 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 179.

3 Bk. Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* şerhi ile), II, 57.

اعلم أنّ الحقيقة إذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقًا؛ وإلّا فإن لم يصر المجاز متعارفًا فالعمل بالحقيقة اتفاقًا. وإن صار متعارفًا مع استعمال الحقيقة **فعنده** العبرة للحقيقة؛ لأنّ الأصل لا يُترك إلّا للضرورة ولا ضرورة، **وعندهم** العبرة للمجاز؛ لأنّ المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور[1] فيُترك ٥ ضرورة.

والجواب: أنّ غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقةَ مرجوحةً؛ لأنّ العلة لا تترجّح بالزيادة من جنسها، فيكون الاستعمال في حدّ التعارض، كذا في **شرح الجامع البرهاني**،[2] واختاره صاحب **التنقيح**،[3] وهو مشعر بترجّح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عامًّا متناولًا للحقيقة أم لا.

١٠ وفي كلام فخر الإسلام وغيره ما يدل على أنه إنما يترجّح عندهما إذا تناول الحقيقةَ بعمومه كما في مسألة أكل الحنطة[4] حيث قالوا: إنّ هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز، فعندهما لـمّا كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكمَ الحقيقة أولى، وعنده لـمّا كان في التكلّم كان جعل الكلام عاملًا في معناه الحقيقي أولى.

١٥ [المبحث السادس: تعذر الحقيقة والمجاز معا إذا كان الحكم ممتنعا]

(وقد يتعذّران معًا) أي: الحقيقة والمجاز، والمراد معناهما (إذا كان الحكم ممتنعًا)، فإنّ وضع الكلام لإفادة المرام، فإذا تعذّر إثبات الموضوع له يجعل مجازًا أو كنايةً تصحيحًا له، فإذا تعذّر إثباته أيضًا يلغُو ضرورة

١ ر: المهجورة.
٢ شرح الجامع البرهاني: ولعله شرح برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز البخاري (ت. ٦١٦هـ/١٢١٩م) للجامع الصغير، صاحب «المحيط البرهاني».
٣ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ١/١٧٩.
٤ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ٢/٥٧.

Mesela bir kimsenin hanımı hakkında söylediği "Bu, benim kızımdır." sözü böyle olup bu sözü söylediği hanımı ister kendisinden yaşça büyük olsun ister küçük olsun, hanımının nesebi ister bilinsin ister bilinmesin hiçbir şekilde bu söz ile hanımı boş olmaz.

5 Bu sözün, birinci durumda hakikat -bu da neseptir- anlamında kullanılmasının imkânsızlığı açıktır.

İkinci duruma gelince, bu durumda nesebin ne mutlak olarak ne de sadece kocanın kendisi hakkında sabit olması câizdir. Mutlak olarak sübutunun câiz olmaması, kocanın kendisinden sabit olup nesebin şöhret bulduğu 10 kimseden nefyedilmesi suretiyledir. Bu durumda nesep sabit olmaz, çünkü nesebin başkasından meşhur olması halinde kocanın nesep ikrarının başkasının hakkının iptalinde bir etkisi söz konusu olmaz. Sadece koca hakkında sübutunun câiz olmaması ise nesebin kendisinden meşhur olduğu kimseden nefyedilmeksizin kocanın kendisinden sabit olması suretiyledir. Bu durum- 15 da da nesep sabit olmaz, çünkü bu durumda da nesebin başkasından meşhur olması sebebiyle şer', kocayı yalanlamaktadır. Bu sözü söyleyenin kendisini yalanlaması halinde nesep sabit olmadığına göre, şer'in o kişiyi yalanlaması halinde nesebin sabit olmaması daha yerindedir. Çünkü şer'in o kişiyi yalanlaması, o kişinin kendisini yalanlamasından daha kuvvetlidir.

20 Üçüncü duruma gelince, bu durumda kabulün varlığından önce akitlerde icaptan dönmenin sahih olması gibi lehine ikrarda bulunulan kadının kocayı tasdik etmesinden önce kocanın nesep ikrarından dönmesi sahihtir. Dolayısıyla kocanın dönmesi ya da kadının reddetmesi sebebiyle bu ikrarın bozulma ihtimali bulunduğu için kadın tarafından sözlü olarak pekiştirilmesinden önce 25 koca tarafından yapılan bu ikrarın gereği ile amel etmek mümkün değildir. *el-Esrâr*,[1] *el-İşârât* ve *el-Mebsût*'ta yapılan açıklama budur.[2] Fahrulislâm ise bu meseleyi, nesebi maruf olan kadın hakkında ele almıştır.[3] Çünkü nesebi maruf olan kadın hakkında hakikat ile amel edilmesinin imkânsızlığı daha açıktır.

Bu sözün mecazî anlamda -bu da nesebin sabit olmasından dolayı gerek- 30 li olan *haramlık*tır- kullanılmasının imkânsız oluşu ise şöyledir: Bu söz ile mecazî anlam sabit olsa bununla ya kızı olmasının gereklerinden biri olan haramlık ya da nikâh ile sabit olan helalliği ortadan kaldıran haramlık sabit olur. Birincisi bâtıldır. Çünkü kızı olmasından kaynaklanan haramlık, nikâha aykırı olup koca, nikâha aykırı olan bir şeyi ispat etmeye malik değildir.

1 **el-Esrâr:** Debûsî'ye ait fıkıh eseridir.
2 **el-İşârât:** Ebü'l-Fadl el-Kirmânî'ye ait fıkıh eseridir.
3 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* ile), II, 91-92.

(كقوله لامرأته «هذه بنتِي» حتى لا تطلق مطلقًا) سواء كانت أكبرَ سنًّا منه أو أصغرَ، معروفةَ النسب أو مجهولتَه.

أمّا تعذّر المعنى الحقيقي -وهو النسب- **في الأوّل**: فظاهر.

وأمّا في الثاني: فلأنّ النسب لا يجوز أن يثبت مطلقًا بأن يثبت منه وينتفي[1]

٥ ممّن اشتهر منه؛ لأنه لـمّا اشتهر من الغير لم يؤثّر إقرارُه في إبطال حقّ الغير ولا في حقّ نفسه فقط بأن يثبت منه من غير أن ينتفي ممن اشتهر منه؛ لأنّ الشرع يُكذِّبه لاشتهاره من الغير، ولو كذّب نفسَه لا يثبت فلِأَنْ لا يثبت بتكذيب الشارع أولى؛ لأنّ تكذيبه أقوى من تكذيب نفسه.

وأمّا في الثالث: فلأنّ الرجوع عن الإقرار بالنسب صحيحٌ قبل تصديق المقَرِّ

١٠ له إيّاه كما صحّ الرجوع عن الإيجاب في العقود قبل وجود القبول، فلا يمكن العمل بموجَب هذا الإقرار قبل تأكّده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع أو الردّ، هذا هو المذكور في **الأسرار**[2] **والإشارات**[3] **والمبسوط**. والإمام فخر الإسلام وضع المسألة في المعروفة النسب؛[4] لأنّ تعذّر العمل فيها أظهر.

وأمّا تعذّر المعنى المجازي -وهو الحرمة-: فلأنه إن ثبت فإمّا

١٥ أن تكون الحرمة التي هي من لوازم البنتيّة أو التي تقطع الحلّ الثابت بالنكاح، والأوّل باطل؛ لأنه منافٍ للنكاح، فالزوج لا يملك إثباته؛[5]

---

١ جميع النسخ: وينفى. والمثبت من التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ١/١٨٠.
٢ الأسرار: هو اسم كتاب لأبي زيد الدبوسي
٣ الإشارات: هو اسم كتاب لأبي الفضل الكرماني.
٤ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ٢/٩١-٩٢.
٥ م ر د - إثباته.

Zira kocanın helalliğin mahallini haramlığa değiştirme hakkı yoktur. Aynı şekilde ikincisi de bâtıldır. Çünkü bu da bu sözün gereklerinden biri değildir. Aksine bu söze aykırı olan şeylerden biridir. Dolayısıyla bu sözün, nikâh ile sabit olan helalliği ortadan kaldıran haramlık anlamında kullanılması da doğru değildir.

Kısaca söylemek gerekirse bu söz, kocanın gücü dâhilinde olan haramlık için kullanılmaya uygun değildir. Lafzın kullanılmaya uygun olduğu haramlık ise kocanın gücü dâhilinde değildir. Dolayısıyla kocanın, bu söz ile mecazî anlam olan haramlığı ispat etmesi doğru değildir. Bir kimsenin kendisinden yaşça büyük ve nesebi belli bir kimse hakkında söylediği "Bu, benim oğlumdur." sözü ise bundan farklıdır. Çünkü sübutundan sonra oğul olmanın gereği, mülkiyeti ortadan kaldıran azattır -ki, bu tıpkı yabancı birini azat etmenin mülkiyeti ortadan kaldırması gibidir. Bu yüzden oğul olmanın gereği olan azat, keffaret olarak gerçekleşir ve bu azat ile velâ sabit olur- mülkiyete aykırı olan bir azat değildir. Bu yüzden bir kimsenin annesini ve kızını satın alması sahih olur. Dolayısıyla mülkiyeti ortadan kaldıran azadın ispatı, efendi açısından düşünülebilen ve efendinin gücü dâhilinde olan bir şey olup kendisinden yaşça büyük biri için söylediği "Bu, benim oğlumdur." sözü, mecazen azadı ispat etme olarak değerlendirilir.

Derim ki, daha önce "Bu, benim kızımdır." meselesinde geçtiği üzere hakikî anlamın cinsi itibariyle mecazî anlam için sebep olması şeklinde mecazda sebebiyyet ile yetinene göre mecazın imkânsız olmaması gerekir. Bu konu üzerinde biraz düşünülmesi gerekir.

2.7. Hakikat ve Mecazın Tek Lafızla Aynı Anda Kastedilmemesi

İkisi yani hakikî ve mecazî anlam aynı anda bir lafızla kastedilemez.

Lafzın, hakikî anlamının mecazî anlamın fertlerinden biri olacak şekilde mecazî anlamda kullanılmasının cevazı konusunda bir anlaşmazlık yoktur. Mesela *dâbbe* sözcüğünün örfen *yeryüzünde hareket eden canlı* anlamında kullanılması, *ayak basma* ifadesinin *girme* anlamında kullanılması böyledir. Aynı şekilde lafzın, bu kullanım açısından aynı anda hem hakikat hem mecaz olacak şekilde hakikî ve mecazî anlamda kullanılmasının imkânsız olduğu konusunda da bir anlaşmazlık yoktur.

Bu konuda usulcüler arasındaki anlaşmazlık metinde işaret edilen noktadadır ki bu da şudur: Bir lafzın kullanılıp bir kere söylenmesi durumunda ikisinden her biri hükmün müteallakı olacak şekilde bu lafız ile aynı anda hakikî ve mecazî anlamın kastedilmesidir.

إذ ليس له تبديل محلّ الحلّ، وكذا الثاني؛ لأنه ليس من لوازم هذا الكلام؛ بل من منافياته، فلا يصحّ استعماله فيه.

والحاصل: أنّ التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له، والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه، فلا يصحّ منه إثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله «هذا ابني» للأكبر والمعروف النسب؛ لأنّ موجَب البنوّة بعد الثبوت عتقٌ قاطعٌ للملك كإنشاء العتق، ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء، لا عتقٌ منافٍ للملك، ولهذا يصحّ شراء أمّه وبنته، فإثبات العتق القاطع للملك متصوّرٌ منه، وثابتٌ في وسعه، فيُجعَل «هذا ابني» مجازًا منه.

أقول: ينبغي أن لا يتعذّر المجاز عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببًا للمعنى المجازي بجنسه كما سبق، فليتأمّل.

[المبحث السابع: لا يجتمع المعنى الحقيقي والمجازي مرادين بلفظ واحد]

(ولا يجتمعان) أي: المعنى الحقيقي والمجازي (مرادَيْن بلفظ) واحد.

لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أفراده كاستعمال «الدابّة» عرفًا فيما يَدِبُّ على الأرض و«وضع القدم» في الدخول، ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقةً ومجازًا معًا.

وإنما النزاع فيما أشير إليه في المتن، وهو أن يستعمل اللفظ الواحد ويراد في إطلاق واحد معناه الحقيقيُّ والمجازيُّ معًا بأن يكون كل منهما متعلّق الحكم

Mesela "Aslan öldürme!" deyip bu sözle iki anlamdan birinin lafzın kendisi için konulduğu anlam olması açısından, diğerinin de bir alâka türüyle konulduğu bu anlamla ilgili olması açısından *yırtıcı hayvan*ı ve *yiğit kişi*yi kastetmek böyledir.

Doğrusu şu ki, bir lafzın hakikî ve mecazî anlamını birlikte ifade etmek için kullanılması, müşterek lafzın iki anlamında kullanılmasının bir uzantısıdır. Çünkü lafız, mecazî anlam için de tür itibariyle konulmuş olup lafız, bu iki konuluşa nispetle müşterek konumundadır. Şâfiî gibi müşterek lafızda bunu câiz gören hakikat ve mecazda da câiz görmekte; müşterek lafızda câiz görmeyen ise hakikat ve mecazda da câiz görmemektedir. Lafzın hakikî ve mecazî anlamı aynı anda ifade etmesinin imkânsız oluşu, akıl açısından değil, dil açısındandır. Şöyle ki, bu şekilde bir kullanım, sözüne itibar edilen dilcilerden sabit değildir, işitilmemiştir. Ashabımız bunun aklen imkânsız oluşuna da birtakım zayıf gerekçelerle istidlâlde bulunmuşlardır ki, burada bunları sıralayıp reddetmeye gerek yoktur.

Bu kurala göre ﴿أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ âyetinde (Nisâ 4/43) cimayla beraber *el ile dokunma* ve Hz. Peygamber'in "*Kim hamr içerse ona celde vurun!*" sözünde hamrla beraber *hamrın dışındakiler* kastedilemez. Musannif, bu kural ile ilgili iki fer'î meseleye yer vermiştir. Çünkü ya mecazın kastedilmesi gerçekleşir ve hakikatin kastedilmesi imkânsız olur ya da hakikatin kastedilmesi gerçekleşir ve mecazın kastedilmesi imkânsız olur. Mecazın kastedilip hakikatin kastedilmesinin imkânsız oluşu, "*ev lâmestümü'n-nisâ*" âyetindeki *mülâmese* lafzı gibidir. Şöyle ki, bu lafızla mecazen cinsel ilişki kastedilmiş olup cünüp olan kimse için de teyemmüm helal olur. Dolayısıyla artık bu lafızla el *ile dokunma* kastedilemez. Hakikatin kastedilip mecazın kastedilmesinin imkânsız oluşu da Hz. Peygamber'in "*Kim hamr içerse ona celde vurun!*" sözündeki *hamr* lafzı gibidir. Şöyle ki, bu lafız ile hamrın hakikati kastedilmiştir. Dolayısıyla aklı örtme noktasında benzerlik alakasıyla hamr dışında sarhoşluk veren diğer içkiler, bu söz ile kastedilmiş olmaz. Hamr dışındaki diğer içkilerle sarhoş olunması durumunda haddin gerekmesi ise icmâ ya da sünnet gibi başka bir delil sebebiyledir.

Denirse ki, niçin *mülâmese* ile cinsel ilişki ve diğerini kapsayan mutlak dokunmanın, *hamr* ile de mutlak olarak aklı örten içeceklerin kastedilip mecazın umumu yoluyla bunların hepsinde hükmün sabit olması câiz olmasın!

Deriz ki, bu şekilde kastedilmesi, sadece hakikî anlamın kastedilmesini engelleyecek karinenin bulunmasına bağlıdır. Burada ise bir karine bulunmamaktadır. Karineye bağlı olmadığı kabul edilse bile bunun burada tartışılan konu ile bir ilgisi yoktur.

مثل أن يقول «لا تقتلْ أسدًا» ويريد السبعَ والرجلَ الشجاعَ أحدُهما من حيث إنه نفس الموضوع له، والآخرُ من حيث إنه متعلّق به بنوع علاقة وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازًا.

والحقّ: أنه فرع استعمال المشترك في معنييه، فإنّ اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع، فاللفظ بالنظر إلى الوضعين بمنزلة المشترك. فمن جوّز ذلك جوّز هذا كالشافعي رحمه الله، ومن لا فلا، وأنّ امتناعه إنما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يُسمع ممن يُعتدّ به. والقوم يستدلون على امتناعه عقلًا بوجوه ضعيفة لا حاجة إلى إيرادها وردّها.

(فلا يراد المسُّ باليد وغيرُ الْخمر). أورد للأصل المذكور فرعين؛ لأنه إمّا أن يتحقّق إرادة المجاز فيمتنع إرادة الحقيقة كـ«الملامسة» (في قوله تعالى ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ) النِّسَاءَ﴾ [النساء، ٤/٤٣] حيث أريد بها الوطء مجازًا حتى حلّ للجنب التيمّمُ، فلا يراد المسّ باليد، (و) إمّا أن يتحقّق إرادة الحقيقة فيمتنع إرادة المجاز كـ«الخمر» في (قوله عليه السلام {مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ}) حيث أريد بها حقيقتها، فلا يراد غيرُها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل، وإنما يجب الحدّ في السكر منها بدليل آخر من إجماع أو سنة.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يراد بـ«الملامسة» مطلقُ المسّ الشاملُ للوطء وغيره، وبـ«الخمر» مطلقُ ما يخامر العقل، فيثبت الحكمُ في الجميع بطريق عموم المجاز؛

قلنا: لأنه يتوقّف على القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وحدَه، ولا قرينة. ولو سلّم فخارجٌ عن المبحث.

Diğer yandan hakikat ve mecazın arasının birleştirildiğinin zannedildiği birtakım meselelerin bulunması sebebiyle musannif, şöyle diyerek bu meselelere yer verip bu meselelerin hakikatini ortaya koymuştur:

1) Bir kimse, yemin ederek "Ayağımı falancanın evine basmayacağım." dese *ayağımı basmayacağım* sözü, mecazın umumu yoluyla hakikî anlamı olan çıplak ayakla, ayakkabı ile girme, yürüyerek girme ve mecazî anlamı olan binit üzerinde girme anlamına gelir. *Falancanın evine* ifadesi de hakikî anlam olarak o kişinin mülkiyetinde olan ev ile mecazî anlam olarak da o kişinin kiraladığı ve ariyet olarak elinde bulundurduğu ev anlamına gelir. Bu sözün bu anlamlara gelmesi mecazın umumu yoluyladır. Yani sözün bu anlamlara gelmesi, kasıt noktasında hakikî ve mecazî anlamın arasının birleştirilmesi yoluyla değil, hakikî anlamı da kapsayan âm mecazî bir anlamın kastedilmesi yoluyladır.

Bu âm olan mecazî anlam da *ayağımı basmayacağım* şeklindeki birinci durumda örfün delâletiyle mutlak anlamda *girme*dir. Bu durumda sanki bu sözü söyleyen "girmeyeceğim" demiş gibi olur ki, eve nasıl girerse girsin yeminini bozmuş olur. Âm olan mecazî anlam, *falanın evine* şeklindeki ikinci durumda ise âdetin delâletiyle *oturmanın o kişiye nispet edilmesi*dir, yoksa hakikaten mülkiyetin nispeti mecazen de bunun dışındaki icâre ve ariyet yoluyla kastedilmiş değildir. Âdet şunu göstermektedir: Ev, zatı itibariyle buğzedilecek ve terk edilecek bir şey değildir. Aksine evin terk edilmesi, evde oturan bazı kimseler yüzünden söz konusu olur. Şu var ki, oturma bazen hakikaten olur ki, bu açıktır. Bazen de evin o kişinin mülkü olması sebebiyle delâleten olur. Zira evin malikinin, o evde oturma imkânı mevcuttur. Dolayısıyla falancanın evine girmemeye yemin eden kimse, ister o evde evin maliki oturuyor olsun ister başkası oturuyor olsun falancanın evine girmekle yeminini bozmuş olur. Çünkü hükmen oturmaya ilişkin delil olan mülkiyet mevcuttur. *el-Hâniyye*[1] ve *ez-Zahîriyye*'de[2] yapılan açıklama bu şekildedir. Fakat Şemsüleimme şöyle demiştir: Şayet kişinin girmemeye yemin ettiği falancaya ait evde evin malikinin dışında biri oturuyorsa başkasının oturuyor olmasıyla evin, maliki ile nispetinin kesilmiş olmasından dolayı yeminini bozmuş olmaz.[3]

1 **el-Hâniyye:** Kâdîhân'ın (ö. 592/1196) Fetâvâ Kâdîhân ismiyle de maruf fetva kitabı.
2 **ez-Zahîriyye:** Zahîrüddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed'in (ö. 619/1222) fetva kitabı.
3 Serahsî, *Usûl*, I, 175.

ثم لـمّا كان مسائل يَتَرَاءَى فيها الجمعُ بين الحقيقة والمجاز أوردها وحقّقها فقال:

(وإذا قال) حالِفًا («لا أضع قدمي في دار فلان» إنما وقع) أي: لفظ «لا أضع قدمي» (على الدخول حافيًا) الذي هو من معناه الحقيقي، (و) الدخول (متنعّلًا) ٥ وماشيًا (وراكبًا) الذي هو معناه المجازي، (و) إنما وقع لفظ «في دار فلان» (على الملك) الذي هو معناه الحقيقي، (و) على (الإجارة والعارية) اللتين هما معناه المجازي (بعموم المجاز) أي: إنما وقع بطريق إرادة معنى مجازي عامّ شامل للمعنى الحقيقي أيضًا، لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الإرادة.

١٠ (وهو) أي: المعنى المجازي العامّ في الصورة الأولى («الدخول») مطلقًا بدلالة العرف، فكأنّه قال «لا أدخل»، فيحنث كيف دخل، (و) ذلك المعنى في الصورة الثانية («نسبة السُّكْنَى») لا نسبةُ الملك حقيقة وغيرُها مجازًا بدلالة العادة، وهي أنّ الدار لا تُعَادَى ولا تُهْجَرُ لذاتها؛ بل لبعض ساكنها؛ إلّا أنّ السكنى قد يكون حقيقةً وهو ظاهر، وقد يكون دلالةً بأن تكون الدار ملكًا له؛ ١٥ إذ يتمكّن من السكنى فيها، فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك أو غيرُه لقيام دليل السكنى التقديري، كذا في **الخانية**[١] **والظهيرية**،[٢] لكن ذكر شمس الأئمة: أنه لو كان غيره ساكنًا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير.[٣]

١ الخانية: هي فتاوى فخر الدين قضيخان (ت. ٥٩٢هـ/١١٩٦م).
٢ الظهيرية: هي الفتاوى الظهيرية لظهير الدين أبي بكر محمد بن أحمد (ت. ٦١٩هـ/١٢٢٢م).
٣ أصول السرخسي، ١/١٧٥.

2) Aynı şekilde efendi عبدي كذا يوم يقدم فلان "Falanın geldiği gün kölem hürdür." dese, gece olsun gündüz olsun o kişinin gelmesiyle köle azat olmuş olur. Çünkü bu tür sözlerde *yevm* kelimesi, *gündüz* anlamında değildir ki, geceyi içine almasın. Aksine bu tür sözlerde *yevm* kelimesi mutlak olarak *vakit* anlamındadır. Mesela Allah Teâlâ'nın "*Kim o günde onlara arkasını döner firar ederse*..." (Enfâl, 8/16) sözünde de *yevm* kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Çünkü ister gece olsun ister gündüz olsun savaştan kaçmak haramdır. Bu kullanımda *yevm* kelimesi *vakit* anlamındadır. Çünkü *yevm* uzayan bir fiile zarf olduğunda *gündüz* anlamına, uzamayan bir fiile zarf olduğunda ise *mutlak vakit* anlamına gelir. Zira *yevm* kelimesi, *gündüz* anlamında hakikat olup bu anlamdan ancak hakikat anlamının kastedilmesi imkânsız olduğunda vazgeçilir. Bu ise *yevm* kelimesinin zarf olduğu fiilin uzamayan bir fiil olması halinde söz konusu olur. Çünkü sözde açıkça belirtilmeyen *fî* harf-i cerrinin takdiri vasıtasıyla zaman zarfına nispet edilen fiil, zarfın, fiilden fazla olmaksızın o fiil için mi'yâr olmasını gerektirir. Mesela "Bu ayda oruç tuttum." sözünden farklı olarak "Bu ayı oruçlu geçirdim." sözü, o ayın bütün günlerinde oruç tutulduğunu gösterir. Dolayısıyla "Bu ayda oruç tuttum." sözünde olduğu gibi fiil uzadığında zorunlu olarak zarf da uzar ve bu takdirde *yevm* kelimesinin hakikat anlamı olan *gündüz* anlamına hamledilmesi doğru olur. Aksi takdirde yani fiil uzamadığında *yevm* kelimesinin hakikat anlamına hamledilmesi doğru olmaz. Çünkü uzayan fiil, uzamayan bir fiil için mi'yâr olmaz. Dolayısıyla fiilin uzamaması durumunda *yevm* kelimesinin uzayan fiil için zarf olan *gündüz* anlamına hamledilmesi doğru olmayıp aksine ister gecenin bir parçası olsun ister gündüzün bir parçası olsun zamanın örfen uzaması dikkate alınmayan bir parçasından mecaz olur.

3) Yine bir kimse له عليَّ كذا "Allah için şunu yapmak üzerime borç olsun." der ve yemine niyet ederse durum aynıdır. Bu meselenin altı şekli vardır. Çünkü bu sözü söyleyen kimse:

1) ya hiçbir şeye (yemin ve nezre) niyet etmemiştir,
2) veya yemini nefyetmekle birlikte nezre niyet etmiştir,
3) veya yemini nefyetme olmaksızın nezre niyet etmiştir,
4) veya nezri nefyetmekle birlikte yemine niyet etmiştir,
5) veya nezri nefyetme olmaksızın yemine niyet etmiştir,
6) ya da hem nezre hem de yemine birlikte niyet etmiştir.

(و) كذا (إذا قال «عبدي كذا يوم يقدم فلانٌ» إنما يعتق) العبدُ (بالقدوم ليلًا أو نهارًا؛ لأنّ «اليوم» في مثله) أي: مثل هذا الكلام ليس بمعنى «بياض النهار» حتى لا يتناول الليل؛ بل (بمعنى «الوقت») مطلقًا كقوله تعالى ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ [الأنفال، ٨/١٦]، فإنّ التولّي عن الزحف حرامٌ ليلًا كان أو نهارًا، وذلك لأنّ اليوم إذا تعلّق بفعل ممتدّ فـ«بياض النهار»، وبغير ممتدّ فـ«مطلق الوقت»؛ لأنه حقيقة في النهار فلا يُعدل عنه إلّا عند تعذّره، وذلك فيما إذا كان الفعل الذي تعلق به «اليوم» غير ممتدّ؛ لأنّ الفعل المنسوب إلى ظرف الزمان بواسطة تقدير «في» دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارًا له غير زائد عليه مثل «صمتُ الشهرَ» يدل على صوم جميع أيامه بخلاف «صمتُ في الشهر»، فإذا امتدّ الفعل امتدّ الظرف ضرورةً، فيصحّ حمله على حقيقته وهو «النهار»؛ وإلّا فلا؛ لأنّ الممتدّ لا يكون معيارًا لغيره، فلا يصحّ حمله على النهار الممتدّ؛ بل يكون مجازًا عن جزء من الزمان لا يعتبر امتداده عرفًا سواء كان من الليل أو النهار.

(و) كذا (إذا قال «لله عليَّ كذا» ونوى اليمينَ) والمسألة على ستّة أوجه؛ لأنّ القائل:

* إمّا أن لا ينوي شيئًا
* أو ينوي النذر مع نفي اليمين
* أو بدونه
* أو ينوي اليمين مع نفي النذر
* أو بدونه
* أو ينوي النذر واليمين جميعًا.

İlk üç şekil ittifakla nezir sayılır. Dördüncü şekil yine ittifakla yemin sayılır. Son ikisinde ise ihtilaf mevcut olup bu ikisine musannif, metinde *yemine niyet ederse* sözüyle işaret etmiştir ki, "nezre niyet etmekle ya da nefiy veya ispat söz konusu olmaksızın nezre niyet etmekle birlikte yemine niyet ederse" anlamını kastetmektedir.

Ebû Yûsuf'a göre beşinci şekil yemin, altıncı şekil ise nezirdir. Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre ise ikisi de nezir ve yemin olup ikisi birbirinden farklı anlamlardır. Birincinin (nezir) gereği, borç olarak üstlenilen ibadeti yerine getirmek ve kaçırılması halinde de keffaret değil, kazânın gerekli olmasıdır. İkincinin (yemin) gereği ise yemininde durmak ve bozulması halinde kazâ değil, keffaretin gerekli olmasıdır.

"Allah için şunu yapmak üzerime borç olsun!" sözü, nezir konusunda hakikattir. Çünkü bu sözden örfen ve dil açısından anlaşılan anlam budur. Bu yüzden yeminin aksine bu söz ile nezrin gerçekleşmesi kişinin niyetine bağlı değildir. İkisinin (nezir ve yemin) arasını birleştirmek câiz görülünce görünüşte hakikat ve mecazın arasının birleştirilmesinin câiz görüldüğü gibi bir sonuç çıkmaktadır. Hâlbuki durum böyle değildir. İşte musannif durumun böyle olmadığına şöyle diyerek cevap vermiştir: Bu söz ile nezir ve yeminin gerekli olması, bu sözün sîgası açısından nezir, gereği açısından da yemin olmasından dolayıdır. Çünkü bu söz, nezir için konulmuştur. Bu söz ile yeminin gerekli olması ise sîgası açısından değildir ki, hakikat ve mecazın arasını birleştirmek gibi sonuç çıksın! Aksine bu söz, gereği ve fahvası açısından yemindir. Çünkü nezir, mesela Recep ayında oruç tutmak gibi mübah olan bir şeyin kişi tarafından vâcip kılınmasıdır. Mübahın vâcip kılınması, bunun zıddının haram kılınmasını gerektirir ki, bunun zıddı da mesela orucun terk edilmesi gibi yine mubahtır. Çünkü bir şeyin vâcip kılınması, o şeyin zıddının yasaklanmasını gerektirir. Mübah bir şeyin haram kılınması Allah Teâlâ'nın "*Allah, size yeminlerinizi bozmanızı farz kıldı.*" (Tahrîm, 66/2) sözünden dolayı yemindir. Yani Allah, size yeminlerinizi keffaret vermek suretiyle bozmanızı meşru kıldı. Allah bu âyette Hz. Peygamber'in Mâriye'yi[1] veya balı kendisine haram kılmasını yemin olarak isimlendirmiştir.

1 **Mâriye:** Mâriye el-Kıbtiyye (ö. 16/637). İskenderiye kralı Mukavkıs Mâriye'yi Hz. Peygamber'e hediye olarak göndermiş, Hz. Peygamber de onu cariye edinmiştir. Bu cariyeden oğlu İbrâhîm dünyaya gelmiştir. Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/310; Uraler, Aynur, "Mâriye", *DİA*, 28/63-64.

فالثلاثة الأُوَل نذرٌ بالاتّفاق، والرابع يمينٌ بالاتّفاق، وفي الأخيرين خلافٌ، وإليهما أشار بقوله «ونوي اليمين» أي: مع نية النذر أو من غير تعرّض له بالنفي والإثبات.

فعند أبي يوسف الخامس يمينٌ والسادس نذرٌ، وعندهما كلاهما نذرٌ ويمينٌ، ٥ وهما معنيان مختلفان، موجَب الأوّل الوفاء بالملتزَم والقضاءُ عند الفوت لا الكفارةُ، وموجَب الثاني المحافظة على البرّ والكفارةُ عند الفوت لا القضاءُ.

واللفظ حقيقة في النذر؛ لأنه المفهوم عرفًا ولغةً، ولهذا لا يتوقّف على النية بخلاف اليمين. **فلمّا جُوّز** الجمعُ بينهما لزم ظاهرًا تجويزُ الجمع بين الحقيقة والمجاز، وليس كذلك: **فأجاب** عنه بقوله: (إنما لزم النذر واليمين لأنه) أي: ١٠ هذا القول (نذرٌ بصيغته) لكونها موضوعةً لذلك، (يمينٌ) لا بصيغته حتى يلزم الجمع؛ بل (بموجَبه) وفحواه؛ لأنّ النذر إيجابٌ للمباح الذي هو صوم رجب مثلًا، وإيجاب المباح يوجب تحريم ضدّه الذي هو مباح أيضًا كترك الصوم مثلًا؛ لأنّ إيجاب الشيء يوجب المنع عن ضدّه، وتحريم المباح يمينٌ لقوله تعالى ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التحريم، ٢/٦٦] أي: شرع تحليلها ١٥ بالكفارة، سمّى تحريم النبي عليه الصلاة والسلام ماريةَ[1] أو العسلَ على نفسه يمينًا.

---

١ مارية: هي مارية القبطية (ت. ١٦هـ/٦٣٧م)، بعثها المقوقس ملك الإسكندرية إلى النبي صلّى الله عليه وسلّم واتخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم جارية له، فولد منها ابنه إبراهيم. انظر: الإصابة لابن حجر، ٣١٠/٨.

Burada üzerinde durulması gereken iki itiraz vardır:

Birincisi, eğer yemin, bu sözün gereği ise kişi niyet etmese de sözün gereği olarak sabit olur. Tıpkı bir kimsenin mahrem olan yakınını satın almasında olduğu gibi ki, kişi yakınını satın aldığında azada niyet etmese de yakını azat olur. Aksi takdirde bu, hakikat ve mecazın arasını birleştirme olur.

İkincisi, yaptığınız açıklamayla ile hakikat ve mecazın arasının birleştirilmesi giderilmiş olmaz. Çünkü yeminin sabit olması, kişinin niyetine bağlı olduğuna ve lafızla da konulduğu anlam (nezir) ve konulduğu anlamın dışında bir anlam (yemin) kastedildiğine göre zorunlu olarak hakikat ve mecazın arasını birleştirmek sabit olur. Yeminin lafzın gereği ve fahvası olduğu şeklinde yaptığınız açıklama ise yemin ile nezir arasında mecazı mümkün kılan alakanın açıklamasından başka bir şey değildir.

Birinci itiraza iki şekilde *cevap* verilmiştir:

Birincisi, sîga, başka bir anlamda (nezir) kullanıldığında yemin bu sîga ile kastedilmiş olmaktan çıkar ve yemin hakkında sîga, terk edilmiş hakikat gibi olur, dolayısıyla yemin, niyet olmaksızın sabit olmaz.

İkincisi, nezredilen şeyin terkinin haramlığı, nezrin gereği ile sabit olur ki, bu kişinin niyetine bağlı değildir. Ancak nezrin yemin olması, kişinin kasdına bağlıdır. Çünkü Şâri', ancak niyetin bulunması durumunda nezri yemin saymıştır. Mahrem olan yakının satın alınması ise bundan farklıdır. Çünkü Şer', kişi ister azat etmeyi kastetsin ister kastetmesin satın almayı yakının azat edilmesi olarak kabul etmiştir.

İkinci itiraza da şu şekilde *cevap* verilmiştir: Bu itiraz, ancak bu söz ile hakikî anlamın -bu, mübah olan Recep orucunun vâcip kılınmasıdır- ve mecazî anlamın -bu da mübah olan Recep orucunun terk edilmesinin haram kılınmasıdır- kastedilmesi durumda söz konusu olur. Bu ise müsellem değildir. Aksine selefin konuya ilişkin ifadelerinin zâhiri şuna işaret etmektedir: Bu sözle kastedilen, mübahın vâcip kılınması dışında bir şey değildir. Fakat bunun, niyetin bulunması halinde yemin olmaya elverişliliği vardır. Dolayısıyla ancak sîga açısından nezir, mâna -bu da vâcip kılmadır- açısından yemin olur. Mesela ivaz şartıyla hibe böyle olup bu sîga açısından hibedir -bu açıdan hibede gözetilen şartlara riayet edilir- anlam açısında ise bey'dir -bu açıdan da bey'e ait hükümlere riayet edilir-. Yine ikâle de böyle olup kullanılan lafız açısından fesihtir, anlam açısından ise bey'dir. Öyle ki, ikâlede fesih ve bey'in hükümlerine riayet edilir. Üzerinde durduğumuz mesele de bu şekilde olup bunda hem nezrin hem de yeminin hükümlerine riayet edilir. Öyleki bu sözü söyleyen kimse Recep orucunu tutmayacak olsa nezir olması açısından kazâ etmesi, yemin olması açısından da keffaret ödemesi vâcip olur.

وههنا بحثان:

الأوّل: أنّ اليمين إن كان موجَبُه يثبت وإن لم ينو كما في شراء القريب يعتق عليه وإن لم ينو؛ وإلّا يكون جمعًا بين الحقيقة والمجاز.

الثاني: أنّ الجمع لا يندفع بما ذكرتم؛ لأنّ ثبوت اليمين لـمّا توقّف على الإرادة وقد أريد باللفظ ما وُضع له وغيرُه ثبت الجمع ضرورةً، وما ذكرتم ليس إلّا بيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوِّزة للمجاز.

أجيب عن الأوّل بوجهين:

الأوّل: أنه لـمّا استعملت الصيغة في محلّ آخر خرجت اليمينُ عن أن تكون مرادةً، فصارت كالحقيقة المهجورة، فلا تثبت من غير نية.

والثاني: أنّ تحريم ترك المنذور يثبت بموجَب النذر، ولا يتوقّف على القصد؛ إلّا أنّ كونه يمينًا يتوقّف على القصد؛ لأنّ الشارع لم يجعله يمينًا إلّا عند القصد بخلاف شراء القريب، فإنّ الشرع جعله إعتاقًا قصد أو لم يقصد.

وأجيب عن الثاني: بأنه إنما يَرِدُ لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقيَّ -وهو إيجاب المباح- والمعنَى المجازيَّ -وهو تحريم المباح- وهو ممنوع؛ بل ظاهر عبارات السلف يشير إلى أن ليس المراد منه[1] غيرَ إيجاب المباح، لكنّ له صلاحيّة أن يكون يمينًا عند النية، فلا يكون إلّا نذرًا نظرًا إلى الصيغة، يمينًا نظرًا إلى المعنى[2] وهو الإيجاب، كالهبة بشرط العوض هبةٌ باعتبار الصيغة حتى تُراعى فيه شرائط الهبة، بيعٌ باعتبار المعنى حتى تُراعى فيه أحكام البيع، وكالإقالة فإنه فسخٌ نظرًا إلى اللفظ، وبيعٌ نظرًا إلى المعنى حتى يُراعى فيها أحكامهما، فكذلك ههنا يُراعى أحكامهما حتى لو لم يصم وجب عليه القضاءُ باعتبار النذر والكفارةُ باعتبار اليمين.

---

١ وفي هامش م: أي: من ذلك اللفظ، «منه».
٢ وفي هامش م: الذي هو معناه الحقيقي، «منه».

Kabul edelim ki, burada hem hakikî hem de mecazî anlam kastedilmiş olsun. Fakat biz bunun, hakikat ve mecazın arasını birleştirmek türünden olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine bu, kinaye türünden olur ki, kinaye, hakikat anlamının kastedilmesine aykırı değildir ve kinaye de ancak kişinin 5 bu anlamı kastetmesiyle (niyetiyle) anlaşılır. Karşı çıkılan durum ise hakikî ve kinaye yoluyla anlaşılan anlamın arasını birleştirmek değil, hakikî ve mecazî anlamın arasını birleştirmektir.

Denirse ki, fukahâ bu anlamda bir kinayeye itibar etmemektedir.

Buna şu şekilde *cevap* verilmiştir: Fukahânın bu anlamda bir kinayeye 10 itibar etmediği doğru değildir. Nasıl itibar etmesinler ki! Allâme Nesefî, *el-Kâfî*'de "Allah için Beytullah'a kadar yürümek üzerime borç olsun!" diyen kimse hakkında "Kinaye yoluyla yürüyerek haccetmesi vâcip olur. Çünkü bu ifade şer'an ve örfen ihramın vâcip kılınmasından kinayedir." demiş ve sonra da şunu eklemiştir: "Nezreden kimsenin Kâbe'de olmasıyla Kâbe'nin 15 haricinde olması arasında fark yoktur. Çünkü bu söz, örfen ihramın vâcip kılınmasından kinayedir. Zira iki ibadetten (hac ve umre) biri sebebiyle ihram, yürümeksizin söz konusu olmaz. Dolayısıyla yürümek, ihramın ayrılmaz bir özelliğidir. Lâzımın zikredilip melzûmun kastedilmesi ise kinayedir."

2.8. Mecazın Sahih Olmasının Şartı

20 Diğer yandan mecazın sahih olmasının şartı, hakikati yani hakikî anlamı engelleyen *hissî*, *aklî*, *örfî* veya *şer'î* bir karinenin bulunmasıdır. Hakikat anlamını engelleyen karinenin mecazın şartı sayılması şuna işaret etmektedir. Karine, beyân âlimlerinin görüşüne göre mecazın mefhumuna dâhil olsa da usul imamlarına göre mecazın mefhumuna dâhil değildir, aksine mecazın 25 sıhhatinin şartıdır.

1) Hissî karinenin misali, bir kimsenin "Şu hurma ağacından yemeyeceğim." diye yemin etmesidir.

2) Aklî karinenin misali, "*Onlardan gücünün yettiğini tahrik et!*" (İsrâ, 17/64) âyetidir. Çünkü akıl, hakîm olan Allah Teâlâ'nın bu sözün zâhirini 30 kastetmediğini kavrar.

3) Örfî karinenin misali, *yemînü'l-fevr*'dir.[1] Mesela kadın evden çıkmak istediğinde koca ona "Evden çıkarsan boşsun." derse, bu sözün hakikî anlamı, mutlak çıkmak olsa da örfen bu söz, *hemen çıkmaya* hamledilir.

---

1 **Yemînü'l-fevr:** Boşama sözü söylenir söylenmez talakın gerçekleşmesidir. Necmüddîn en-Nesefî, *Tılbetü't-Talebe*, 67.

سلّمنا أنهما مرادان، لكن لا نسلّم أنه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ بل من قبيل الكناية، وهو لا ينافي إرادة الحقيقة، ولا يُفهم معناها إلّا بالإرادة، والممنوع إنما هو الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي، لا الحقيقي والمكنِيّ عنه.

فإن قيل: الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى؛

٥ **أجيب**: بالمنع. كيف، وقد قال العلامة النسفي في **الكافي** فيمن قال «لله عليَّ المشي إلى بيت الله»: يجب الحجّ ماشيًا بطريق الكناية؛ لأنّ هذه العبارة صارت كنايةً عن إيجاب الإحرام شرعًا وعرفًا. ثم قال: ولا فرق بين أن يكون الناذر في الكعبة أو خارجًا منها؛ لأنّ هذا اللفظ صار كنايةً عن التزام الإحرام عرفًا؛ إذ الإحرام بأحد النسكين لا يكون بلا مشي، فكان من لوازم الإحرام، وذكر اللازم وإرادةُ ١٠ الملزوم كنايةٌ.

[المبحث الثامن: شرط صحة المجاز]

(ثمّ شرط صحّته) أي: المجاز (قرينةٌ تمنعها) أي: الحقيقة، والمراد المعنى الحقيقي، وفيه إشارة إلى أنّ القرينة خارجة عن مفهوم المجاز؛ بل شرط لصحّته عند أئمة الأصول وإن جُعلت داخلة في مفهوم المجاز على رأي علماء البيان.

١٥ * (حسًّا) نحو «لا تأكلْ من هذه النخلة»،

* (أو عقلًا) نحو ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ﴾ [الإسراء، ١٧/٦٤]، فإنّ العقل يدرك أنّ الحكيم لا يريد ظاهره،

* (أو عادةً) كما في يمين الفور،[١] فإنّ المرأة إذا أرادت الخروج فقال الزوج «إن خرجتِ فأنتِ طالق» يُحمل على الفور عرفًا وإن كان المعنى الحقيقي الخروجَ مطلقًا،

١ يمين الفور: ما يقع على الحال، أخذ من «فور القدر وفورانها» أي: غليانها. انظر: طلبة الطلبة لنجم الدين النسفي، ٦٧.

4) Şer'î karinenin misali, bir kimseyi husumete vekil tayin etmedir ki, bu mesele daha önce geçmişti.

Karinenin başka bir açıdan taksimi şöyledir:

1) Karine ya konuşanın ve sözün dışında bir durumdur. Yani karine konuşanla ilgili bir durum ve konuşanın bir sıfatı olmadığı gibi sözün cinsinden bir şey de olmaz. Mesela *yemînü'l-fevr* meselesinde halin delâleti böyledir. Çünkü halin delâleti ne konuşanın sıfatıdır ne de sözün cinsinden bir şeydir.

2) Veya karine konuşanda mevcut bir durumdur. Mesela Allah Teâlâ'nın "*Onlardan gücünün yettiğini tahrik et!*" (İsrâ, 17/64) sözü böyledir. Yani onlardan gücünün yettiğini vesvesenle ve şerre çağırmakla tahrik et! Emreden Allah Teâlâ'nın hakîm bir zat olması, onun İblîs'e kullarını iğvâ etmeyi emretmeyeceğini gösterir. Öyleyse Allah'ın bu sözü, vâcip kılmanın, emredilen fiile imkân bulma ve bu fiile güç yetirmeyi gerektirmesi alakasından dolayı Allah'ın buna imkân vermesi ve İblîs'i buna muktedir kılması anlamında mecazdır.

3) Ya da karine sözde mevcut olan bir durumdur. Bu durum da a) ya bazı fertlerde bu sözün anlamının fazla olması b) veya bazı fertlerde eksik olması şeklinde şeklinde sözde olur c) ya da sözün mahallinde olur.

a) Sözün anlamı, kapsamına giren fertlerin bazısında fazla olur. Zira bazısı, kastedilme noktasında diğerinden evlâ olur. Çünkü bu diğeri, ötekilerde bulunmayan ziyade bir özelliğe sahiptir. Mesela bir kimse mevye yemeyeceğine yemin etse bu üzüm hakkında geçerli olmaz. Çünkü üzümde diğerlerinde bulunmayan artı bir özellik vardır.

b) Sözün anlamı, kapsamına giren fertlerin bazısında eksik olur. Zira bazısı, yine kastedilme noktasında diğerinden evlâ olur. Çünkü bu diğeri ötekilerde bulunmayan eksik bir özelliğe sahiptir. Mesela bir efendi "Sahip olduğum kölelerin hepsi hürdür." dese, bu söz *mükâtep* kölesi hakkında geçerli olmaz. Çünkü mükâtep köledeki mülkiyet noksandır.

c) Ya da sözde mevcut olan bu durum sözün mahallinde yani içeriğinde ve fahvasında olur. Mesela Hz. Peygamber'in "*Ameller niyetlere göredir.*" ve "*Ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır.*" sözleri böyledir. Çünkü bu iki sözün içeriği, aklen bu sözler ile hakikat anlamının kastedilmediğine delâlet eder. Zira amel, niyet olmaksızın meydana geldiği gibi hata ve unutma da vâki olmaktadır. Hz. Peygamber ise yalan söylemekten korunmuştur.

* (أو شرعًا) كما في التوكيل بالخصومة، وقد سبق.

(وهي) أي: القرينة، هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر:

* (إمّا خارجةٌ عن المتكلّم والكلامِ) أي: لا يكون أمرًا في المتكلّم وصفةً له ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال في يمين الفور)، فإنها ليست صفةً للمتكلّم ولا من جنس الكلام.[1]

(أو أمرٌ في المتكلّم كقوله تعالى ﴿وَاسْتَفْزِزْ﴾) [الإسراء، ١٧/٦٤] أي: حَرِّكْ من استطعتَ منهم بوسوستك ودعائك إلى الشرّ، فإنّ كون الآمر تعالى وتقدّس حكيمًا يدل على أنه لا يأمر إبليسَ بإغواء عباده، فهو مجاز عن تمكينه عن ذلك وإقداره عليه لعلاقة أنّ الإيجاب يقتضي تمكّن المأمور من الفعل وقدرته عليه.

(أو) أمر (في الكلام، فإمّا) ذلك الأمر (زيادةُ معناه) أي: معنى ذلك الكلام (في بعض الأفراد)، فإنّ بعض الأفراد قد يكون أولى بالإرادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست في الباقي كما إذا حلف «لا يأكل فاكهة» لا يقع على العنب لزيادة خصوصية فيه، (أو نقصانُه) أي: نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) أي: في بعض الأفراد، فإنّ بعض الأفراد قد يكون أولى أيضًا بالإرادة من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان ليس في الباقي كما إذا قال «كلّ مملوك لي كذا» حيث لا يقع على المكاتب، فإنّ الملك فيه ناقص.

* (وإمّا محلُّ الكلام) أي: مضمونه وفحواه -عطف على قوله «فإمّا زيادة معناه»- (كقوله عليه السلام {الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ} و{رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ})، فإنّ مضمون هذين الكلامين يدل عقلًا على عدم إرادة الحقيقة؛ إذ يحصل العملُ بلا نية، والخطأُ والنسيانُ يقعان عنّا، والنبي معصوم عن الكذب؛

[1] د: من جنس الكلام كدلالة الحال.

Aksine bu sözlerle kastedilen -Allah en iyisini bilendir- amellerin hükmü ile hata ve unutmanın hükmüdür. Bu açıdan bu sözler, Allah Teâlâ'nın "*Köye sor*" (Yûsuf, 12/82) sözü gibidir. *Hüküm* ve *eser* ve *sonuç* gibi bu anlamda olan lafızlar, ahiret ve dünya ile ilgili olan şeyler arasında lafzen müşterektir. Ahiretle ilgili olan hüküm, niyete ihtiyaç duyan amellerde *sevap*, haram kılınan fiillerde ise *günah*tır. Dünya ile ilgili olan sonuç da cevaz, fesat, kerâhe ve isâe gibi hükümlerdir. Ahiretle ilgili olan sevap ve günah, Mu'tezilenin aksine ehl-i hakkın mezhebine göre ameller için hüküm ve sonuç olmaz. Aksine sevap ve günah, ilgili yerde açıklandığı üzere ameller için sırf alametler olarak değerlendirilir. Dolayısıyla *hüküm* ve bu anlamda olan *eser* ve *sonuç* gibi lafızlar, ahiretle ilgili sevap ve günah hakkında zorunlu olarak başka bir anlamda kullanılmış olup lafzî müşterekliğin bunun dışında bir anlamı yoktur.

Öyleyse hükmün bu iki türünün birlikte kastedilmesi câiz değildir. Bize göre hükmün bu iki türünün birlikte kastedilmesinin câiz olmaması, müşterekin umumunun olmaması sebebiyledir. Şâfiî'ye göre hükmün bu iki türünün birlikte kastedilmesinin câiz olmaması ise ona göre bu tür mecazın muktezâ türünden olması ve ittifakla da muktezânın umumunun bulunmaması sebebiyledir ki, Âmidî'nin *el-İhkâm*'ında[1] ve başka eserlerde bu açıkça belirtilmiştir. Aksine burada hüküm lafzının, hükmün iki türünden birine hamledilmesi gerekir.

Şâfiî, iki sebepten dolayı *hüküm* lafzını ikinciye hamletmiştir:

Birincisi, bu anlama hamledilmesi, lafzın nefye delâletine uygun olmaya daha yakındır. Çünkü mesela Hz. Peygamber "Lâ salâte illâ …" ve "Lâ savme illâ …" dediğinde bu söz, mutabakatın delâleti yoluyla fiilin (namaz ve orucun) aslının, iltizamın delâleti yoluyla da fiilin sıfatının (sıhhat ve cevaz) nefyedildiğini gösterir. Mutabakatın delâleti yoluyla amel etmek imkânsız olduğunda delile muhalefeti azaltmak için iltizamın delâletiyle amel etmek belirgin hale gelir.

İkincisi, lafız, amelin nefyine ve yokluğuna delâlet edince hakikî anlamına hamledilmesi imkânsız olduğunda lafzın, hakikate benzeyen en yakın mecaz anlama hamledilmesi gerekir. Şurası açıktır ki, sahih ve kâmil olmayan bir fiilin, ma'dûm bir fiile benzerliği, kendisinden iki durumdan birinin (sevabın) nefyedilip diğerinin (sıhhatin) nefyedilmediği bir fiilin, ma'dûm fiile benzerliğinden daha fazladır. Dolayısıyla bu sözün, dünyevî hükme (sıhhate) hamledilmesi daha uygundur.

1 Âmidî, *el-İhkâm*, III, 17-18.

بل المراد والله أعلم «حكم الأعمال» و«حكم الخطأ والنسيان» من قبيل قوله تعالى ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف، ٨٢/١٢]. و«الحكم» وما في معناه كـ«الأثر» و«اللازمُ» مشتركٌ لفظًا بين ما يتعلّق بالآخرة، وهو الثوابُ في الأعمال المفتقرة إلى النية، والإثمُ في الأفعال المحرّمة، وبين ما يتعلّق بالدنيا، وهو الجواز والفساد والكراهة ٥ والإساءة[1] ونحو ذلك. وما يتعلّق بالآخرة ليس حكمًا للأعمال وأثرًا له على مذهب أهل الحقّ خلافًا للمعتزلة؛ بل هي علامات محضة كما تقرّر في موضعه، فإطلاق «الحكم» وما في معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة، ولا معنى للاشتراك اللفظي إلّا ذلك.

فإِذَنْ لا يجوز إرادتهما جميعًا. أمّا عندنا: فلإنّ المشترك لا عموم له، وأمّا عند ١٠ الشافعي: فلأنّ مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضَى، ولا عموم له بالاتّفاق، صرّح به في **الإحكام**[2] وغيره؛ بل يجب حمله على أحدهما.

فحمله الشافعي على الثاني لوجهين:

الأوّل: أنه أقرب إلى موافقة دلالة اللفظ على النفي؛ لأنه إذا قال {لَا صَلَاةَ}، {لَا صَوْمَ إِلَّا بكذا} فقد دل على نفي أصل الفعل بدلالة المطابقة، وعلى صفاته ١٥ بدلالة الالتزام، فإذا تعذّر العمل بدلالة المطابقة تعيّن العملُ بدلالة الالتزام تقليلًا لمخالفة الدليل.

الثاني: أنه إذا كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذّر حمل اللفظ على حقيقته حملُه على أقرب المجازات الشبيهة به، ولا يخفى أنّ مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم أكثرُ من مشابهة الفعل الذي ٢٠ نُفي عنه أحدُ الأمرين دون الآخر له، فكان الحمل عليه أولى.

١ ر: والإشارة.
٢ الإحكام للآمدي، ١٧/٣-١٨.

Ebû Hanîfe de iki sebepten bu *hüküm* lafzını birinciye hamletmiştir:

Birincisi, sevabın, ittifakla sabit olmasıdır. Nitekim Âmidî de *el-İhkâm*'da şöyle demiştir: "Hariçte varlığı kesin olan her fiilin nefyedilmesinden zihne hemen geliveren şey, (fiilin aslının değil) faydasının ve yararının nefyedilmesidir."[1] Sevaptan daha büyük bir fayda da yoktur. Bunun yanında bu sözle sıhhat de kastedilecek olsa bu durumda ya müşterekin ya da mecazın umumu gerekli olur.

İkincisi: *Hüküm* lafzı, şayet sevaba hamledilecek olsa bu durumda sevap umumu üzere kalır. Zira kesinlikle niyet olmaksızın sevap söz konusu olmaz. Sıhhatte ise durum bundan farklıdır. Çünkü bey' ve nikâhta olduğu gibi sıhhat, bazen niyet olmaksızın da olur.

Denirse ki, bu, karşılıklı olarak ilzamdır (müştereků'l-ilzâm). Zira size göre de amellerin, *sevaba konu olan ameller* ile tahsis edilmesi gerekir.[2]

Deriz ki, hadiste takdir edilen *hüküm* ile "Amellerin sevabı niyetlere göredir." anlamı kastedildikten sonra amellerin tahsisine gerek yoktur. Hâlbuki onların kastettikleri "Amellerin sahih ve câiz oluşu niyet iledir." bundan farklı olup tahsise muhtaçtır. Şöyle ki alım-satım ve benzeri akitler niyetle câiz olan amellerin dışında kalır.

Aynı şekilde ikinci hadiste takdir edilen *hüküm* ve benzeri lafızlar da uhrevî muaheze ile dünyevî ceza arasında müşterektir. Daha önce geçen sebepten dolayı iki anlamın birlikte kastedilmesi câiz değildir. Bu iki anlamdan ittifakla birincisi kastedilmiş olup ikinci anlam kastedilemez. Aksi takdirde yani her iki anlam da kastedilecek olsa müşterekin umumunun kabul edilmesi gerekir.

Bu açıklamalara göre Şâfiî'nin kabul ettiği gibi birinci hadisle abdestte niyetin şart olduğuna istidlâlde bulunmak, ikinci hadisle de namazda unutarak konuşmakla namazın fâsid olmayacağına ve hata ile yemek suretiyle de orucun fâsid olmayacağına istidlâlde bulunmak câiz değildir.

Şüphe ve vehimlerden kurtulabilmek için bu konunun bu şekilde bilinmesi gerekir.

"Bir görüşe göre Allah Teâlâ'nın "*Anneleriniz size haram kılındı.*" (Nisâ, 4/23) sözü ve benzeri sözler de bu türdendir. Yani annenin haramlığı, meytenin haramlığı, hamrın haramlığı ve domuzun haramlığı gibi haramlığın bir nesneye izafe edildiği tüm sözler de "*Ameller niyetlere göredir.*" hadisi kabilindendir.

1 Âmidî, *el-İhkâm*, III, 17.
2 Bu itiraz Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, I, 175.

وحمله أبو حنيفة على الأوّل لوجهين:

الأوّل: أنّ الثواب ثابت اتّفاقًا. قال في **الإحكام**: «المتبادر إلى الفهم من نفي كل فعل كان متحقّق الوجود إنما هو نفي فائدته وجدواه»،[1] ولا فائدة أعظم من الثواب، فلو أريد الصحّة أيضًا يلزم عموم المشترك أو المجاز.

٥ **الثاني**: لو حُمل على الثواب لكان باقيًا على عمومه؛ إذ لا ثواب بدون النية أصلًا بخلاف الصحّة، فإنها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح.

فإن قيل: هذا مشترك الإلزام؛ إذ لا بدّ عندكم من تخصيصها بالأعمال التي هي محلّ الثواب؛[2]

قلنا: لا حاجة إليه بعد أن يراد به ثواب الأعمال بالنيات بخلاف إرادتهم جوازَ
١٠ الأعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره.

وكذا «الحكم» المقدّر في الحديث الثاني وما في معناه مشتركٌ بين المؤاخذة الأخروية والعقوبة الدنيوية، فلا يجوز إرادتهما جميعًا لِمَا سبق، والأوّل مراد بالاتّفاق فلا يراد الثاني؛ وإلّا لزم العموم، فلا يجوز الاستدلال بالحديث الأوّل على اشتراط النية في الوضوء، وبالثاني على عدم فساد الصلاة بالكلام ناسيًا وعلى
١٥ عدم فساد الصوم بالأكل خاطئًا كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله.

هكذا يجب أن يُعلم هذا المقام حتى يُتخلّص عن الشبه والأوهام.

(قيل: و) من هذا القبيل (مثل قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾) [النساء، ٤/٢٣] أي: كل ما أضيف فيه الحرمة إلى العين كحرمة الأمّهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير،

١ الإحكام للآمدي، ٣/١٧.
٢ المعترض هو التفتازاني، انظر: التلويح، ١/١٧٥.

Çünkü bazı âlimlere göre bu tür ifadeler mahallin zikredilip hâllin kastedilmesi türünden mecazdır. Bazılarına göre ise bu tür ifadeler, muzafın hazfedilmesi türündendir. Zira sözün içeriği, aklen hakikat anlamının kastedilmediğini göstermektedir. Çünkü helallik ve haramlık, zatların değil, fiillerin ârizî özelliklerindendir.

Muhakkik âlimlerin kabul ettiği doğru olan görüş, bu tür ifadelerin hakikat olduğudur. Çünkü haram, iki türlüdür:

Birincisi, haramlığın kaynağının haram kılınan bu fiilin kendisi olmasıdır. Mesela meyte yemenin ve şarap içmenin haram olması böyle olup bu tür haram, *li aynihî harâm* diye isimlendirilir.

İkincisi ise haramlığın kaynağının bu mahallin dışında bir şey olmasıdır. Mesela başkasına ait bir malı yemek böyledir. Zira haramlık, bizzat bu malın kendisinden kaynaklanmamakta, aksine başkasının mülkiyetinde olan bir mal olmasından kaynaklanmaktadır. Başkasına ait bu malın yenmesi haram kılınmış ve yasaklanmıştır, fakat mahal, genel anlamda yemeyi kabule elverişlidir. Mesela malın sahibi bu maldan yiyebildiği gibi izin vermesiyle başkası da yiyebilir. Birinci tür ise bundan farklıdır. Çünkü birinci türde mahal, fiili kabule elverişli olmaktan çıkmıştır. Bunun sonucu da fiilin yokluğunun gerekli olmasıdır. Çünkü mahallinin yokluğu, zorunlu olarak fiilin yokluğunu gerektirir.

*Liaynihî haram*da mahal asıldır, fiil ise tâbi konumundadır. Şu anlamda ki, önce mahal fiili kabule elverişli olmaktan çıkarılır, sonra da fiil yasaklanır ve dikkate alınmaktan çıkarılır. Dolayısıyla mahallin şer'an fiile uygun olmadığına delâlet etmesi için haramlığın mahalle nispet ve izafesi yerinde olur. Öyle ki sanki haram olan, mahallin kendisi imiş gibi olur. Bu ise mesela meyte ile meytenin yenmesi kastedilerek mahallin zikredilip o mahalle dâhil olan fiilin kastedilmesi türünden değildir. Çünkü böyle bir şey kabul edildiğinde mahallin fiili kabule elverişli olmaktan çıkmasına ilişkin delâlet ortadan kalkar. *Ligayrihî haram*da ise durum bundan farklıdır. Zira haram ligayrihîde haramlık mahalle izafe edildiğinde bu, muzafın hazfi ya da mahallin zikredilip hâllin kastedilmesi türünden olur. Buna göre "Meyte haramdır." dediğimizde bunun anlamı, yenilmesinin haramlığının kaynağı, meyte olmasıdır. "Başkasına ait ekmek haramdır." dediğimizde ise bunun anlamı, iki şekilden yani ya muzafın hazfi ya da mahallin zikredilip hâllin kastedilmesinden biriyle başkasına ait ekmeğin yenmesinin haram olduğudur.

فإنّ بعض العلماء على أنه مجاز من باب إطلاق اسم المحلّ على الحالّ، وبعضهم على أنه من حذف المضاف، فإنّ نفس مضمون الكلام يدل عقلًا على عدم إرادة الحقيقة؛ لأنّ الحلّ والحرمة من عوارض الأفعال لا الذوات.

(والصحيح) الذي عليه المحقّقون (أنه حقيقة)؛ لأنّ الحرام نوعان:

٥ نوعٌ يكون منشأ حرمته عينَ ذلك المحلّ كحرمة أكل الميتة وشربِ الخمر، ويسمّى حرامًا لعينه،

ونوعٌ يكون منشأ الحرمة غيرَ ذلك المحلّ كحرمة أكل مال الغير، فإنها ليست لنفس ذلك المال؛ بل لكونه ملك الغير، فالأكل محرّم ممنوع، لكنّ المحلّ قابل للأكل في الجملة بأن يأكل مالكه أو يأذن لغيره بخلاف الأوّل، فإنّ المحلّ قد ١٠ خرج عن قابليّة الفعل، ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محلّه.

ففي الحرام لعينه المحلّ أصلٌ والفعل تبعٌ بمعنى أنّ المحلّ أُخرج أوّلًا من قبول الفعل، ثم صار الفعل ممنوعًا ومخرَجًا عن الاعتبار، فحَسُنَ نسبة الحرمة وإضافتها إلى المحلّ دلالةً على أنه غير صالح للفعل شرعًا حتى كأنّه الحرام نفسه، ولا يكون ذلك من إطلاق المحلّ وإرادة الفعل الحالّ فيه بأن يراد بالميتة ١٥ أكلها لِمَا في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحلّ عن صلاحيّة الفعل بخلاف الحرام لغيره، فإنه إذا أضيف الحرمة فيه إلى المحلّ يكون على حذف المضاف أو إطلاق المحلّ على الحالّ. فإذا قلنا «الميتة حرام» فمعناه أنّ الميتة منشأ لحرمة أكلها، وإذا قلنا «خبز الغير حرام» فمعناه أنّ أكله حرام بأحد الاعتبارين.

2.9. Mecaza Sevkeden Sebepler

Diğer yandan hakikat, sözde asıl olup, hakikatten ancak bir sebep ile vazgeçildiği için musannif şöyle diyerek bunu açıklamak istedi: Mecaza götüren sebep ya lafızla ilgili (lafzî) bir sebeptir ya da anlamla ilgili (manevî) bir sebeptir.

A) Lafzî sebep: **1)** Mecazî anlamda kullanılan lafzın ya daha hoş olmasıdır, zira hakikat anlamında kullanılan kelime, bazen insan tabiatının hoşuna gitmeyen nefret ettiği bir lafız olur. Mesela büyük musibet anlamına gelen *hanfekîk* kelimesi böyledir. Bu anlamda kullanılan mecaz kelime -bu, *dâhiye* kelimesidir- ise hoş ve dinleyende nefret uyandırmaz, bu yüzden mecaza gidilir. **2)** Veya vezne uygun olmasıdır. -Metindeki *evi'l-vezni* ifadesi *uzûbe* kelimesine atıftır.- Mecaz anlamda kullanılan lafzın aksine bazen hakikat anlamında kullanılan lafzın kullanılması durumunda kelam, vezne uygun olmayacak şekilde olur. **3)** Ya da *mukâbele*, *mutâbaka*, *tecnîs* ve *tarsî'* gibi bedîî güzelliklere uygun olmasıdır. Bu söz sanatlarından her biri hakikat ile değil, mecaz ile sağlanır.

B) Manevî sebep ise mecaz anlamın: **1)** Ta'zîme has olmasıdır. Mesela *Ebû Hanîfe* lafzının istiâre yoluyla âlim birisi için kullanılması böyledir. **2)** Veya tahkîre has olmasıdır. Mesela zayıf sinek anlamına gelen *hemec* lafzının istiâre yoluyla cahil, rezil kimse hakkında kullanılması böyledir. **3)** Veya terğîbe has olmasıdır. Mesela dinleyeni teşvik etmek için *hayat suyu* lafzının istiâre yoluyla bazı içecekler hakkında kullanılması böyledir. **4)** Veya tenfîre has olmasıdır. Mesela işitende nefret uyandırmak için *semm* (zehir) lafzının istiâre yoluyla bazı yiyecekler hakkında kullanılması böyledir. **5)** veya daha fazla beyâna has olmasıdır. Mesela "Bir aslan gördüm." sözü, cesarete delâlet etmesi noktasında "Cesur bir kişi gördüm." sözünden daha açıktır. Çünkü melzumun zikredilmesi, lâzımın varlığına delildir. Mecazda da melzumun (aslan) isminin lâzım (cesaret) için kullanılması durumu söz konusudur. Bu durumda mecazın kullanılması, delile dayalı bir iddia, hakikatin kullanılması ise delile dayanmayan bir iddia olur. **6)** Veya söze letafet kazandırmasıdır. Mesela, *kor alevli kömür* için *altın dalgalı misk denizi* sözünün istiare yoluyla kullanılması böyle olup söze hayalî bir zevk kazandırır ve sözün mânasını anlamaya aşırı bir arzu sağlayıp sürati intikali gerektirir. **7)** Ya da kastedilenin tamamına mutabık olmasıdır. *Kastedilen*, söz ile ifade edilen özellik ve meziyettir. *Kastedilenin tamamı* ise açıklık mertebeleri noktasında kastedilene delâleti farklı birtakım terkiplerle kastedilenin ifade şeklidir.

[المبحث التاسع: الداعي إلى المجاز]

(ثمّ) الحقيقة لمّا كانت أصلًا لا يُعدَل عنه إلّا لداع أراد أن يبيّنه فقال: (الداعي إليه) أي: إلى المجاز:

* (إمّا) **لفظيٌّ**، وهو (اختصاص لفظه بالعذوبة) فإنّ لفظ الحقيقة قد يكون وحشيًّا يتنفّر الطبع عنه كلفظ «الخَنْفَقِيق» مثلًا، ولفظ المجاز وهو «الداهِيَة» عذبٌ لا تنافر فيه (أو الوزنِ) -عطف على «العذوبة»- فإنّ لفظ الحقيقة قد يكون بحيث إذا استعمل لا يكون الكلام موزونًا بخلاف لفظ المجاز (أو المحسّناتِ البديعيةِ) من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك، فإنّ كلًّا منها قد يتأتّى بالمجاز دون الحقيقة.

* (وإمّا) **معنويٌّ**، وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ «أبي حنيفة» لرجل عالم، (أو التحقيرِ) كاستعارة «الهَمَج» -وهو الذباب الصغير- للجاهل، (أو الترغيبِ) كاستعارة «ماء الحياة» لبعض المشروبات لترغيب السامع (أو التنفيرِ) كاستعارة «السمّ» لبعض المطعومات ليتنفّر السامع، (أو زيادةِ البيان) فإنّ قولك «رأيتُ أسدًا» أَبْيَنُ في الدلالة على الشجاعة من قولك «رأيت شجاعًا»؛ لأنّ ذكر الملزوم بيّنةٌ على وجود اللازم، وفي المجاز أطلق اسم الملزوم على اللازم، فاستعمال المجاز يكون دعوًى بالبيّنة، واستعمال الحقيقة يكون دعوًى بلا بيّنة، (أو تلطّف الكلام) كاستعارة «بَحْرٌ مِنَ الْمِسْكِ مَوْجُهُ الذَّهَبُ» لـ«فحْم فيه جَمْرٌ مُوقَدٌ» فيفيد لذّة تخييليّة وزيادة شوق إلى إدراك معناه، فيوجب سرعة التفهّم، (أو مطابقة تمام المراد) «المراد» هو[1] الخاصيّة والمزيّة التي تُفاد بالكلام، و«تمام المراد» كيفيّة إفادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح.

---

[1] د: وهو.

Açıktır ki, kastedilenin farklı terkiplerle ifadesi, vaz'î delâletler ve hakikat anlamında kullanılan lafızlar ile mümkün değildir. Çünkü bunlar, vaz'ın bilinmesi halinde kastedilen anlama delâlet etme noktasında eşittir, vaz'ın bilinmemesi halinde de eşitlik söz konusu olmaz. Lafzın, kastedilenin tamamına mutabık olması ise lafızdan anlaşılan anlamın açıklık noktasında farklı mertebelerinin bulunmasından dolayı ancak aklî delâlet ve mecazî lafızlarla mümkündür. Açıklık noktasında farklı ibarelerle kastedilenin tamamına mutabık olması ve mânanın ifade edilmesi amaçlandığında bu amacın gerçekleşebilmesi için hakikatten vazgeçilip mecaza gidilir.

2.10. Hurûfü'l-Meânî

Teznîb: Usulcülerin âdeti, hakikat ve mecaz konusunun ardından bazı harflerin ve zarfların anlamlarını inceleme şeklindedir. Çünkü bu harfler ve zarflar, bir kısmı hakikat bir kısmı mecaz olan birtakım anlamlara delâlet eder ki, fıkhî meselelerin önemli bir bölümü bunlara dayanır. Çoğunlukla da bunların tamamı *harfler* diye isimlendirilir. Bu şekilde isimlendirilmeleri ya tağlib yoluyladır veya yapıları ve müstakil olmamaları konusunda zarfların harflere benzetilmesi yoluyladır -ki, ikincisinde hakikat ve mecazın arasını birleştirmek söz konusu olduğu için bunların tağlib yoluyla *harf* diye isimlendirildiğini kabul etmek daha uygundur- ya da harfin, mutlak kelime anlamında kullanılması sebebiyledir.

2.10.1. Atıf Harfleri

Hurûfü'l-meânînin bir kısmını atıf harfleri oluşturur. Bu harfler *hurûfü'l-meânî* diye isimlendirilmiştir, çünkü birtakım anlamlar için konulan bu harfler, konuldukları bu anlamlarla kelimenin kendilerine dayandığı ve kendilerinden oluşturulduğu *hece harfler*inden ayrılır. Mesela meftuh olan hemzeyle soru veya nidâ anlamı kastedildiğinde hurûfü'l-meânîden biri olur, bunlardan biri kastedilmediğinde ise hece harflerinden biri olur.

2.10.1.1. Vav

واو harfi, nakil ve istikra delilinden dolayı zamanda *birliktelik* ve *tertip* ifade etmeksizin *mutlak cem'* için konulmuştur. Yani *vav* harfi, iki şeyi sübûtta, hükümde ya da zâtta birleştirmek ve ortak kılmak için konulmuştur. Sübutta birleştirmesinin örneği "Zeyd kalktı ve Amr oturdu", hükümde birleştirmesinin örneği "Zeyd ve Amr kalktı", zâtta birleştirmesinin örneği de "Zeyd kalktı ve oturdu" sözleridir.

ولا خفاء في أنه لا يمكن بالدلالات الوضعية والألفاظِ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمِها عند عدمه، وإنما يمكن بالدلالات العقلية والألفاظِ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح، فإذا قُصِد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح يُعدَل عن الحقيقة إلى المجاز ليتيسّر ذلك.

٥ [المبحث العاشر: حروف المعاني]

(تذنيب) قد جرت العادة بالبحث عن بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتها على معانٍ بعضُها حقيقة وبعضُها مجاز يتوقّف شطرٌ من المسائل الفقهية عليها، وكثيرًا ما يسمّى الجميع «حروفًا» تغليبًا أو تشبيهًا للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال، والأوّل أوجه لِمَا في الثاني من الجمع بين ١٠ الحقيقة والمجاز، أو إطلاقًا[١] للحرف على مطلق الكلمة.

[حروف العطف]

(من حروف المعاني) الحروف (العاطفة) سمّيت بها؛ لأنّ وضعها لمعانٍ تتميّز بها عن حروف المباني التي بُنيت الكلمة عليها ورُكّبت منها، فـ«الهمزة المفتوحة» إذا قصد بها الاستفهامُ أو النداءُ فهي من حروف المعاني؛ وإلّا فمن حروف المباني.

١٥ [الأول: الواو]

(فـ«الواو» لمطلق الجمع) أي: جمع الأمرين وتشريكهما **في الثبوت** مثل «قام زيدٌ وقعد عمرٌو»، **أو في حكم** نحو «قام زيدٌ وعمرٌو»، **أو في ذات** نحو «قام وقعد زيدٌ» (بلا) دلالة على (مقارنة) أي: اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان

---

١ جميع النسخ: إطلاق. والمثبت من التلويح. انظر: ١/١٨٧.

Vav harfinin ne Mâlik'ten nakledildiği ve İmâmeyne nispet edildiği üzere zamanda birlikteliğe delâleti ne de Şâfiî'den nakledildiği ve Ebû Hanîfe'ye nispet edildiği üzere tertibe yani kendinden sonra gelenin kendinden önce gelenden zaman bakımından sonra geldiğine delâleti söz konusudur.

Usulcüler, *vav* harfinin *mutlak cem'* için konulduğunu çeşitli şekillerde delillendirmişlerdir ki, burada bu delillerden iki tanesi seçilmiştir:

Birinci delil: Buna dilcilerden yapılan *nakilden dolayı* ifadesiyle işaret edilmiştir. Hatta Ebû Ali el-Fârisî[1] bu konuda icmâ edildiğini söylemiş, Sîbeveyhi[2] de kitabında on beş yerde bunun böyle olduğunu açıkça belirtmiştir.

İkinci delil: Buna da *istikradan dolayı* yani kullanıldığı yerlerin istikrasından dolayı ifadesiyle işaret edilmiştir. Çünkü *vav* harfinin kullanıldığı yerlere baktığımızda buralarda *tertip* veya *birliktelik* anlamı verilmesinin doğru olmadığını görüyoruz. Kullanımda asıl olan hakikat olup tertip veya birliktelik ifade ettiğine ilişkin herhangi bir delil yok ki, *mutlak cem'* anlamında kullanımı, asılda konulduğu anlamdan dönüş olsun!

Bazı usulcüler, kocanın ilişkiye girmediği karısına söylediği إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق sözüyle İmâmeyne göre üç talakın vaki olduğunu gerekçe gösterek bu iki imamın *vav* harfinin *birliktelik* ifade ettiği görüşünde olduklarını kabul edince musannif bunu reddetmek için şöyle demiştir: İlişkide bulunulmayan zevceye koca tarafından إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق denilmesi halinde İmâmeyne göre bu söz ile üç talakın gerçekleşmesinin nedeni ise bu sözde kullanılan *vav* harfinin birlikteliğe delâlet etmesi değil, aksine talakın gerçekleşme zamanının, şartın var olduğu zaman olmasından dolayıdır ki, bu zaman açısından bir farklılık söz konusu değildir. Farklılık, ta'likin söz konusu olduğu zaman dilimlerinde söz konusu olup boşamanın söz konusu olduğu zamanlarda değildir ki, boşamanın söz konusu olduğu zaman dilimlerinin farklı olması sebebiyle talak da birden fazla gerçekleşsin! Çünkü tertip, sözün söylenmesinde söz konusu olup lafzın talaka dönüşmesinde değildir.

1 **Ebû Ali el-Fârisî:** Ebû Alî Hasen b. Ahmed Abdülğaffâr el-Fârisî (ö. 377/987). Hicrî 288 yılında doğmuştur. Ebû Alî el-Fârisî diye meşhur olmuş olup Arap dili ve kırâat alanında parlamıştır. Zeccâc ve İbnü's-Serrâc'ın öğrencisidir. İbn Cinnî ve Alî b. Îsâ yetiştirdiği öğrenciler arasında önde gelenlerdir. *el-Hücce li'l-Kurrâ'i's-Seb'a* ve *el-Îzâh fi'n-Nahv* meşhur eserlerindendir. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, II, 80; Özbalıkçı, Mehmet Reşit, "Ebû Alî el-Fârisî", *DİA*, 10/88-90.

2 **Sîbeveyhi:** Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796). Sibeveyhi ismiyle meşhur olmuştur. Arap dili gramerine dair zamanımıza ulaşan ilk hacimli eseri yazan ve Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisidir. Nahve dair yazdığı eser, *el-Kitab* ismiyle meşhur olmuştur. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, III, 463; Özbalıkçı, Mehmet Reşit, "Sîbeveyhi", *DİA*, 37/130-134.

كما نُقِل عن مالك ونُسِب إلى الإمامين رحمهما الله تعالى (ولا) دلالة على (ترتيب) أي: تأخّر ما بعدها عمّا قبلها في الزمان كما نُقِل عن الشافعي ونُسِب إلى أبي حنيفة رحمهما الله تعالى.

واستدلّوا على ذلك بوجوه اختير ههنا اثنان منها:

٥ **وأشير إلى الأوّل** بقوله: (للنقل) عن أئمة اللغة، حتّى ذكر أبو علي[1] أنه مجمع عليه، وقد نصّ عليه سيبويه[2] في خمسة عشر موضعًا من كتابه.

وأشير إلى الثاني بقوله: (والاستقراءِ) أي: استقراء موارد الاستعمال، فإنا نجدها مستعملة في مواضع لا يصحّ فيها الترتيب أو المقارنة، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا دليل على الترتيب والمقارنة[3] حتّى يكون ذلك معدولًا عن الأصل.

١٠ **ولمّا ذهب** بعضهم إلى أنه للمقارنة عندهما[4] استدلالًا بوقوع الثلاث عندهما في قوله لغير الموطوءة «إن دخلت الدار[5] فأنت طالق وطالق وطالق»: **أراد** أن يدفعه فقال: (فوقوع الثلاث عندهما إذا قيل لغير الموطوءة «إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق») ليس لدلالته على المقارنة؛ بل (لأنّ زمانه) أي: زمان وقوع الطلاق هو (زمانُ وجود الشرط) ولا تفريق في ذلك الزمان، (و)

١٥ إنما (التفريقُ في أزمنة التعليق، لا) في أزمنة (التطليق) حتّى يتعدّد الطلاق بتفرّق أزمنة التطليق، فإنّ الترتيب إنما هو في التكلّم لا في صيرورة اللفظ تطليقًا

---

١ أبو علي: هو أبو علي الحسن بن أحمد عبد الغفار الفارسي النحوي (ت. ٣٧٧هـ/٩٨٧م)، الشهير بـ«أبي علي الفارسي»، برع في علم العربية والقراءات، أخذ عن الزجاج و ابن السراج، وبرع من طلبته جماعة منهم ابن جني وعلي بن عيسى، ومن أهم مصنفاته «الحجة للقرّاء السبعة» و«الإيضاح في النحو». انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢/٨٠.

٢ سيبويه: هو أبو بِشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي (ت. ١٨٠هـ/٧٩٦م)، الشهير بـ«سيبويه»، إمام النحاة وأوّل من بسط علم النحو، صنّف كتابه المسمّى بـ«الكتاب» في النحو. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٣/٤٦٣.

٣ وفي التلويح: أو المقارنة.

٤ أي: عند أبي يوسف ومحمد.

٥ د – الدار.

Bu tıpkı şarta bağlı sözün tekrarlanması gibidir ki, mesela bir kimse, ilişkide bulunmadığı zevcesine üç kere إن دخلت الدار فأنت طالق "Şu eve girersen boşsun." dese, şart gerçekleştiğinde ittifakla üç talak vaki olur. Burada da durum aynıdır. Ya da ilişkide bulunulmayan zevceye أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار "Sen boşsun ve boşsun ve boşsun, şu eve girersen." denilmek suretiyle ceza cümlelerinin şarttan önce getirilmesi gibidir ki, bu sözle de ittifakla üç talak gerçekleşir. Çünkü "Şu eve girersen" dediğinde şarta bağlı tüm cezalar, tek seferde bu şarta bağlanmış olur.

Yine bazı usulcüler, belirtilen meselede Ebû Hanîfe'ye göre bir talakın gerçekleşmesinden hareketle Ebû Hanîfe'nin *vav* harfinin *tertip* ifade ettiği görüşünde olduğunu kabul edince musannif şöyle diyerek bunu da reddetmiştir: Belirtilen meselede Ebû Hanîfe'ye göre bir talakın vâki olması ise *vav* harfinin tertibe delâlet etmesinden dolayı değil, aksine cezaların hep birlikte bir anda değil, peşpeşe gerçekleşmesinden dolayıdır. Bu, tıpkı ta'lik gibidir ki, ta'lik de aynı şekilde peşpeşedir. Bunun böyle olmasının nedeni şudur: Kocanın "Şu eve girersen boşsun." sözü, kendisinden sonraki söze ihtiyaç duymayan tam bir cümledir. Dolayısıyla bu sözle şarta ta'lik gerçekleşmiş olur. Kocanın bundan sonra söylediği "ve boşsun" sözü ise anlam ifade etmede birinci söze ihtiyaç duyan eksik bir cümledir. Dolayısıyla ikincinin şarta bağlanması, birincinin şarta bağlanmasından, üçüncünün şarta bağlanması da birinci ve ikincinin şarta bağlanmasından sonra olur. Cezaların şarta bağlanması, hep birlikte değil, birbirinin peşi sıra olduğuna göre cezaların gerçekleşmesi de aynı şekilde birbirinin peşi sıra olur. Çünkü şarta bağlanan talak, şartın gerçekleşmesi halinde müneccez talak gibidir. Müneccez talakda ise kadın birinci talak sözü ile bain olur ki, bundan sonraki ikinci ve üçüncü talak, mahalline ulaşmaz. Gerçekleşmesi halinde şarta bağlı talak da aynen bunun gibidir. Fakat İmâmeynin yaptıkları kıyasa makîsun alehy olarak sundukları talakın tekrar edildiği mesele ise bundan farklıdır. Çünkü tekrar meselesinde cezalardan her biri, diğerinin aracılığı olmaksızın şarta bağlanmaktadır. Tartışılan meselede ise görüldüğü üzere ikinci cezanın şarta bağlanması, birincinin vasıtasıyla, üçüncünün şarta bağlanması da ikincinin vasıtasıyla olmaktadır. Dolayısıyla iki mesele birbirinden bu şekilde ayrılır. Aynı şekilde cezaların şarttan önce söylendiği mesele de bundan farklıdır. Çünkü cezaların önce söylenmesi halinde cezaların tamamı, bir defada şarta bağlanmış olur. Zira sözün sonunda baş tarafını değiştirecek bir şey bulunduğunda sözün baş tarafı, son tarafına bağlı olur. Dolayısıyla bu durumda ta'lik konusunda sözde bir peşpeşelik bulunmaz ki, talakın gerçekleşmesinde de peşpeşelik gerekli olsun!

(كما إذا كرّر الشرطية) بأن يقال لغير الموطوءة «إن دخلت الدار فأنت طالق» ثلاث مرّات، فعند الشرط يقع الثلاثُ اتّفاقًا فكذا هنا، (أو قدّم الأجزئة) بأن يقال لغير الموطوءة «أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار» حيث يقع الثلاث اتّفاقًا؛ لأنه إذا قال «إن دخلت الدار» تعلّق به الأجزئة المتوقّفة دفعةً.

٥ **ولمّا ذهب** بعضهم إلى أنه للترتيب عند أبي حنيفة استدلالًا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة: **أراد** أن يدفعه أيضًا فقال: (ووقوعُ الواحدة عنده) في الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب؛ بل (لأنّ الوقوع) أي: وقوع الأجزئة إنما هو (على التعاقب) دون الاجتماع (كالتعليق)، فإنه أيضًا على التعاقب، وذلك لأنّ **قولَه** «إن دخلت الدار فأنت طالق» جملة كاملة مستغنية عمّا بعدها، فيحصل ١٠ بها التعليق بالشرط، **وقولَه** «وطالق» جملة ناقصة مفتقرة في الإفادة إلى الأولى، فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الأولى والثالثةِ بعدهما. وإذا كان تعليق الأجزئة بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضًا كذلك؛ لأنّ المعلَّق بالشرط كالمنجَّز عند وقوعه. وفي المنجَّز تَبِينُ بالأولى، فلا تصادف الثانية والثالثة المحلَّ، فكذا المعلَّق إذا وقع (بخلاف) صورة (التكرار) التي أورداها ١٥ مقيسًا عليها، فإنّ كل واحد من الأجزئة يتعلّق بالشرط بلا واسطة الآخَر في هذه الصورة. وأمّا في محلّ النزاع فيتعلّق الثاني بواسطة الأوّل، والثالثُ بواسطة الثاني كما عرفت فافترقا، (و) بخلاف صورة (التقديم) أيضًا، فإنّ الكل يتعلّق بالشرط دفعةً؛ لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغيّر أوّلَه يتوقّف الأوّل على الآخِر، فلا يكون فيه تعاقبٌ في التعليق حتى يلزمَ تعاقبٌ في الوقوع.

Vav harfi, iki şey arasına girdiğinde ya matufun aleyh bir şeyle ilgili olur ya da olmaz. **a)** Matufun aleyhin mesela bir mübtedânın haberi olması veya bir şartın cezası olması veya bir mevsufun sıfatı olması ya da benzeri bir şeyle ilgili olması durumunda *vav*, bu ilgili olma noktasında ikisi (matuf ve matufun aleyh) arasında cem'i ifade eder. Buna göre kocanın, karısına "Seni boşamaya her yemin ettiğimde sen boşsun." dedikten sonra "Şu eve girersen sen boşsun ve boşsun." sözü, bir yemin sayılır. Bu yüzden de ittifakla bir talak gerçekleşir. Bu, *küllemâ* kelimesinin gereği olarak iki yemin olup iki talak gerçekleşsin diye şartın tekrar edilmesi gibi değildir. Yine "Şu eve girersen ve şu eve girersen sen boşsun." sözü de böyle olup kadın ikisine girse de bir talak gerçekleşir. **b)** Ya da matufun aleyh bir şeyle ilgili olmaz. Bu durumda *vav*, vakıada içeriklerinin meydana gelmesi noktasında birincinin ikinciyle ya da ikincinin birinciyle bağlantısı dikkate alınmaksızın bu iki şey arasında cem'i ifade eder. Bu durumda da *vav* cem'i ifade eder, çünkü bunu ifade etmese bu durumda birinciden dönmeye ve vazgeçmeye ihtimali olur. Mesela koca, karısına "Şu eve girersen boşsun ve şu eve girersen boşsun." dediğinde kadın eve girdiğinde iki talak ile boş olur.

Bunun dışında birincinin bazı kayıtlarının ikincide veya ikincinin bazı kayıtlarının birincide dikkate alınması gibi artı bir anlama delâlet etmesi ise karinelere bağlıdır, *vav* harfinin kesinlikle bunlara bir delâleti söz konusu değildir. Mesela koca هذه طالق ثلاثًا وهذه طالق "Şu, üç talak ile boştur ve şu ise boştur." dediğinde ikinci karısı bir talak ile boş olur. Çünkü ikinci karısının üç talak ile boş olmasını kastetmiş olsa ikinci "boştur" sözünü söylemezdi. Diğer durumları da buna kıyas edebilirsin.

Vav harfi, istiâre yoluyla *hâl* için de kullanılır. Çünkü *vav* mutlak cem' anlamı için konulmuştur. *Hâl* ile *zilhâl* arasındaki bir araya gelme, *vav* harfinin muhtemel anlamlarından olup ihtiyaç duyulduğunda istiâre yoluyla *hâl* anlamında kullanılması mümkündür. Mesela أَدِّ إليَّ ألفًا وأنت حرّ sözü böyle olup köle, ödeme yapmadan önce hürriyetine kavuşamaz. Çünkü bu cümlede *vav*, hâl anlamındadır. Zira burada *vav* hiçbir şekilde atıf anlamına gelmez. Çünkü birinci cümle talep içeren bir fiil cümlesi, ikinci cümle ise haber anlamı taşıyan bir isim cümlesi olup ikisi arasında tam bir kopukluk vardır. Haller ise şartta olduğu gibi kayıtlı ifadeler olduğu için şartlar gibidir. Dolayısıyla kölenin hürriyete kavuşması, borcu edâ etmesine bağlıdır. Nitekim إن دخلت الدار راكبةً فأنت طالق "Eve binit üzerinde girersen boşsun." sözü de böyle olup talak, eve girmeye bağlı olduğu gibi bu girişin binit üzerinde olmasına da bağlanmıştır. Dolayısıyla bu durumda efendi kölesine sanki إن أدّيتَ إليَّ ألفًا فأنت حرّ "Bana bin dirhem ödersen hürsün." demiş olur.

(وهي) أي: «الواو» إذا دخلت بين الشيئين فإمّا أن يتعلّق المعطوف عليه بشيء مثل أن يقع خبرًا لمبتدأ أو جزاءً لشرط أو صفةً لموصوف أو نحو ذلك (تفيد) «الواو» حينئذ (الجمعَ) بينهما (في) ذلك (التعلّق)، فقوله «إن دخلت هذه الدار فأنت طالق وطالق» بعد قوله «كلّما حلفتُ بطلاقك فأنت طالق» يمين واحدة، ولذا تقع طلقة واحدة اتفاقًا، لا كتكرار الشرط ليكون حلفين فتقع ثنتان بمقتضى «كلّما». وكذا «أنت طالق إن دخلت هذه الدار وإن دخلت هذه» تقع[1] به واحدة وإن دخلتهما (أو) لم يتعلّق المعطوف عليه بشيء، فتفيد «الواو» حينئذ الجمع بين ذينك الشيئين في (الحصول) أي: حصول مضمونهما في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الأوّل في الثاني أو العكس، وإنما أفادت ذلك؛ إذ لولاها لاحتمل الرجوع والإضراب عن الأوّل نحو «إن دخلت الدار فأنت طالق وإن دخلت الدار فأنت طالق» حيث تقع ثنتان إذا دخلتها.

(وأمّا الزيادة) على ذلك من اعتبار بعض قيود الأوّل في الثاني أو العكس (فمن القرائن)، ولا يدل عليها «الواو» أصلًا، مثلًا إذا قيل «هذه طالق ثلاثًا وهذه طالق» إنما تطلق الثانيةُ واحدةً؛ لأنه لو قصد الثلاثَ لم يذكر «طالق» الثاني، وعلى هذا فَقِسْ.

(وتستعار) «الواو» (للحال)؛ لأنّ «الواو» لمطلق الجمع، والاجتماع الذي بين الحال وذِيهَا من محتملاته، فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج (كـ«أَدِّ إليَّ ألفًا وأنت حرّ» فلا يعتق قبل الأداء)؛ لأنّ «الواو» للحال؛ إذ لا وجه للعطف ههنا؛ لأن الجملة الأولى فعلية طلبية، والثانية اسمية خبرية، وبينهما كمال الانقطاع. والأحوال شروط لكونها مقيّدةً كالشرط، فتتعلّق الحريّة بالأداء كما في قوله «إن دخلت الدار راكبةً فأنت طالق» يتعلّق الطلاق بالركوب تعلّقَه بالدخول، فصار كأنه قال «إن أدّيتَ إليَّ ألفًا فأنت حرّ».

---

[1] ر: وتقع.

Denirse ki, hürriyetin ödemeye bağlı olduğu şeklinde belirtilen anlam, bu sözün gerektirdiğinin tam aksidir. Çünkü *vav* harfi, أنت حرّ sözünün başına geldiğinde hürriyetin, borcu ödemek için şart olmasını gerektirir ki, hürriyet, borcu ödemeden önce gelir. Çünkü şart, meşruttan önce gelir. Dolayısıyla kölenin hürriyete kavuşması, borcu ödemesine bağlı olmayıp aksine hürriyete kavuşması derhal gerçekleşir.

İlk olarak deriz ki, verilen örnekte kalb söz konusu olup "Bana bin dirhem ödediğinde sen hürsün." takdirindedir. Bu söz, kalbe hamledilir, çünkü ödemenin, başına *vav* harfinin dâhil olduğu hürriyetle ilişkilendirilmesi imkânsızdır. Çünkü ta'lik, tencizi yapabilen kimse tarafından yapıldığında sahih olur. Ödemenin yapılması ise bu sözü söyleyen efendi açısından imkân dâhilinde değildir. Bu durumda ödemenin hürriyet ile ilişkilendirilmesi nasıl doğru olabilir ki! Netice olarak bu sözün zâhir anlamıyla amel edilmesi doğru olmadığı ve *vav* harfinin atıf anlamıyla amel edilmesi de mümkün olmadığı için bu söz, belağatın bir türü olan kalbe hamledilir.

İkinci olarak deriz ki, hal olarak vaki olan cümle, bu sözü söyleyenin maksadı dikkate alındığında emrin cevabı yerine geçer, dolayısıyla hal cümlesi, emrin cevabı hükmünde olur. Buna göre sözün anlamı, "Bana bin dirhem öde, hürriyetine kavuşursun." şeklinde olur ki, hürriyet zorunlu olarak ödemeye bağlanmış olur.

2.10.1.2. Fâ

فاء harfi, *takip* yani sonrasında gelenin araya zaman girmeksizin öncesinde gelenden sonra olduğunu ifade etmesi için konulmuştur.

Şeyh Abdülkâhir[1] şöyle demiştir: "*Fâ* harfinin asıl anlamı, *tâbi kılma* (itbâ') olup atıf, bunun uzantısıdır. Nitekim *fâ* harfi hiçbir şekilde *tâbi kılma* anlamından uzak olmaz. Şartın cevabında *fâ* harfinin bulunmasında olduğu gibi bazen *tâbi kılma* anlamı, atıf anlamı bulunmaksızın söz konusu olur."[2]

Buna göre bir kimse إن دخلتُ هذه فهذه "Şu ve hemen peşinden şu eve girersem" dediğinde ne iki evden birine girmeyi terk etmekle, ne ikinci eve birinci evden önce girmekle ve ne de ikinci eve girmeyi birinciden bir süre ertelemekle yeminini bozmuş olur. Çünkü şart, araya zaman girmeksizin birincinin hemen peşinden ikinci eve girmedir.

---

1 **Şeyh Abdülkâhir:** Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 471/1078-79). Arap dili bilgini ve edebiyatı nazariyatçısı olup *Esrâru'l-Belâğa*, *Delâilü'l-İ'câz*, *Kitâbu'l-Muktesid fî Şerhi'l-Îzâh* gibi önemli eserleri mevcuttur. Bk. Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 369; Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Abdülkâhir el-Cürcânî", *DİA*, 1/247-248.

2 Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Kitâbü'l-Muktesid*, II, 941-942.

فإن قيل: ما ذُكر عكسُ ما يقتضيه ذلك الكلام، فإنّ «الواو» لـمّا دخلت في «أنت حرّ» اقتضت أن تكون الحريّة شرطًا للأداء، فتكون سابقة عليه لوجوب تقدّم الشرط على المشروط، فلا يكون معلّقًا؛ بل تقع الحريّة في الحال؛

قلنا أوّلًا: إنه من باب القلب، والتقدير «كُنْ حرًّا وأنتَ مُؤَدٍّ إليَّ ألفًا»، وإنما حُمِل ٥ عليه لامتناع تعليق الأداء بما دخل فيه «الواو»؛ لأنّ التعليق إنما يصحّ ممّن يصحّ منه التنجيز، وليس في وسع المتكلّم تنجيزُ الأداء، فكيف يصحّ تعليقه. ولـمّا لم يصحّ العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف أيضًا حُمِل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة.

وثانيًا: إنّ الجملة الواقعة حالًا قائمةٌ مقام جواب الأمر بدلالة مقصود المتكلّم ١٠ فأخذت حكمه، فمعنى الكلام «أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا تَصِرْ حُرًّا»، فتكون الحريّة متعلّقة بالأداء ضرورة.

[الثاني: الفاء]

(و«**الفاء**» للتعقيب) أي: لإفادة كون ما بعده بعدَ ما قبله بغير مُهْلَةٍ.

قال الشيخ عبد القاهر:[1] «أصل الفاء الإتباع، والعطف فرعٌ على ذلك. ألا يرى ١٥ أنه لا يَعْرَى عن الإتباع بوجه، وقد يكون الإتباع متجرّدًا عن العطف كما في جواب الشرط بـ«الفاء»».[2]

(ففي) قوله («إن دخلتُ هذه) الدار (فهذه» لا يحنث بترك) دخول (إحداهما، و) لا (بتقديم) دخول (الثانية) على دخول الأولى، (و) لا (بتأخيرها) أي: الثانية عن الأولى (بمهلة)؛ لأنّ الشرط إنما هو دخول الثانية عقيب الأولى بلا مهلة.

١ الشيخ عبد القاهر: هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت.٤٧١هـ/١٠٧٨-٧٩م)، النحوي المشهور. وكان من كبار أئمة العربية. له تصانيف قيمة، ومن أهمّها «أسرار البلاغة» و«دلائل الإعجاز» و«كتاب المقتصد في شرح الإيضاح». انظر: فوات الوفيات، ٢/٣٦٩.

٢ كتاب المقتصد في شرح الإيضاح لعبد القاهر الجرجاني، ٢/٩٤١-٩٤٢.

Fâ harfi, illetin hükmünün (ma'lûl) başına gelir. Yani asıl olan, *fâ* harfinin illetin hükmünün başına gelmesidir. Çünkü hüküm, bu illete bağlıdır. Mesela جاء الشتاءُ فَتَأَهَّبْ "Kış geldi, hazırlıklı ol!" sözü böyledir. Buna göre بعتُ منك هذا العبد بكذا "Bu köleyi sana şu kadara sattım." diyene diğer taraf cevap olarak فهو حرّ dese bu söz, satışın kabul edilmesi ve kölenin de azat edilmesi anlamına gelir. Çünkü karşı taraf, kölenin hürriyete kavuşmasını, îcâbın peşinden *fâ* harfi ile ifade etmiştir ki, *fâ* harfi tertip içindir. Azat ise îcâba ancak kabulün gerçekleşmesinden sonra bağlanır ki, bu kabul de iktizâ yoluyla gerçekleşir. Fakat diğer tarafın هو حرّ veya وهو حرّ demesi halinde durum farklı olup sözde takip anlamını gerektiren bir şeyin bulunmaması sebebiyle bu sözler kabul sayılmaz. Bu sözlerin hem icaptan önce sabit olan hürriyeti haber verme şeklinde anlaşılması suretiyle îcâbın reddedilmesi anlamına hem de o anda hürriyeti inşâ etme şeklinde anlaşılması suretiyle bey'in kabulüne ihtimali devam eder. Dolayısıyla şüphe ile kabul sabit olmaz. Bu, *tefrî' fâ'sı* ve *sebebiyye fâ'sı* diye isimlendirilir.

Süreklilik arzetmesi durumunda *fâ* harfi bazen de illetlerin başına dâhil olur. Çünkü süreklilik arzettiğinde illetler, hükmün başlangıcından sonraya kalmak suretiyle devamlı bir halde olur. Mesela bir zalimin elinde tutsak olan kişiye "Müjde! Çünkü sana yardım geldi." denildiğinde yardım, müjde verildikten sonra da devam etmektedir. Bu da *ta'lîl fâ'sı* diye isimlendirilir. Zira bu *fâ*, ta'lîl anlamı veren لأنّه anlamındadır. Buna göre أَدِّ إليّ ألفًا فأنت حرّ sözünde köle hemen azat edilmiş olur. Zira bu söz, "Bana bin dirhem öde, çünkü sen hürsün." anlamındadır. Bu söz, *fâ* harfinin hakikat anlamı esas alınarak "Bana bin dirhem ödersen sen derhal hürsün." şeklinde takdir edilmek suretiyle hürriyetin ödemeye bağlanması anlamına hamledilmemiştir. Çünkü *ızmar*, kuralın aksine bir durum olup bir zaruret bulunmadığında ızmara başvurulmaz.

Denirse ki, *fâ* harfinin illetlerin başına dâhil olması da kuralın aksine bir kullanımdır.

Deriz ki, bizim kabul ettiğimiz anlamda, bir açıdan (tertip) da olsa *fâ*nın hakikat anlamıyla amel etme söz konusudur. Çünkü illet, süreklilik arzettiğinde tertip de hâsıl olur ki, bu durumda *fâ* harfinin illetin başına dâhil olduğunu kabul etmek, ızmardan daha uygundur.

Bu cevap tartışmaya açıktır. Çünkü her ne kadar kuralın aksine olsa da ızmarda her açıdan *fâ*nın hakikat anlamıyla amel etme söz konusudur. Dolayısıyla ızmarın daha uygun olması gerekir.

(وتدخل حكمَ العلة) يعني: أنّ الأصل أن تدخل «الفاء» حكم العلة لترتّبه عليها نحو «جاء الشتاءُ فَتَأَهَّبْ»، (فقوله «فهو حرّ» في جواب) من قال («بعتُ منك هذا العبد بكذا» قبولٌ) للبيع، (وإعتاقٌ) للعبد؛ لأنه ذكر الحريّة بحرف «الفاء» عقيب الإيجاب وهي للترتيب، ولا يترتّب العتق على الإيجاب إلّا بعد ثبوت القبول، ٥ فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله «هو حرّ» أو «وهو حرّ» حيث لا يكون قبولًا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب، فبقي محتملًا لردّ الإيجاب بأن جُعل إخبارًا عن الحريّة الثابتة قبل الإيجاب، ولقبول البيع بأن جُعل إنشاءً للحرية في الحال، فلا يثبت القبول بالشكّ. ويسمّى هذا «فاء التفريع والسببية».

(وقد تدخل) «الفاء» (العللَ إذا دامت) تلك العلل، فإنها إذا كانت دائمةً كانت ١٠ في حالة الدوام متراخيةً عن ابتداء الحكم، كما يقال لمن في قيد ظالم «أَبْشِرْ فَقَدْ أَتَاكَ الْغَوْثُ»، فإنّ الغوث بعد ابتداء الإبشار[1] باقٍ. ويسمّى هذا «فاء التعليل»؛ لأنها بمعنى لَامِهِ.[2] (ففي) قوله («أَدِّ إليَّ ألفًا فأنت حرّ» يعتق حالًا)؛ لأنّ معناه «أَدِّ إليّ ألفًا لأنّك حرّ»، وإنما لم يُحمَل على تعليق الحريّة بالأداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير «إن أدّيتَ إليّ ألفًا[3] فأنت حرّ»؛ لأنّ الإضمار خلاف الأصل، فلا يصار إليه ١٥ بلا ضرورة.

فإن قيل: دخول «الفاء» على العلل أيضًا خلاف الأصل؛

قلنا: فيما ذهبنا عملٌ بحقيقة «الفاء» من وجه؛ لأنّ العلة لمّا كانت مستدامةً يحصل الترتيب، فكان أولى من الإضمار.

وفيه بحث؛ لأنّ الإضمار وإن كان خلاف الأصل؛ إلّا أنّ فيه عملًا بحقيقة ٢٠ «الفاء» من كل وجه، فينبغي أن يكون أولى.

---

١ ر: الإشارة.

٢ أي: بمعنى «لام التعليل».

٣ ر – لأنّك حرٌّ، وإنما لم يُحمل على تعليق الحريّة بالأداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير «إن أدّيتَ إليّ ألفًا».

Doğrusu şöyle demektir: ائتني أكرمتُك sözünde olduğu gibi telaffuz edildiği anda geçmişi geleceğe taşıyan bir şart edatının takdir edilmesi, mazi fiil ile bilindik bir durum değildir. Dolayısıyla yukarıdaki "Sen hürsün." sözünde olduğu gibi şartla bağlantısı açısından maziden daha uzak olan isim cümlesinde şartın takdir edilmemesi daha yerindedir.

Fâ harfi, mesela لفلان عليّ درهمٌ فدرهمٌ sözünde olduğu gibi istiâre yoluyla *vav* harfinin yerine de kullanılır. Buna göre bu sözü söyleyen, iki dirhem borçludur. Çünkü *fâ* harfi tertip için olup iki ayın arasında gerçek anlamda tertibin gözetilmesi mümkün değildir. Aksine tertibin gözetilmesi iki fiil arasında söz konusu olur. Zimmette sabit olan dirhemler ise ayın hükmünde olup dirhemlerde tertibin gözetilmesi düşünülemez. Bu yüzden de *fâ* harfi, mecazen *vav* harfinin yerine kullanılmış olur. Çünkü ikisi atıf anlamında ortaktır. Bu sözde tertibin vâcip olan dirheme değil de dirhemin vâcip olmasına hamledilmesi de mümkündür ki, bu durumda *fâ* harfi hakikat anlamı olan tertip üzere kalır.

2.10.1.3. Sümme

ثمّ harfi, *konuşmada terâhî* için konulmuştur. *Terâhî*, matuf ile matufun aleyh arasında bir zaman aralığının bulunması anlamına gelir. Ancak bu terâhî, Ebû Hanîfe'ye göre tıpkı önce susulmuş, sonra tekrar söze başlanmış gibi konuşmada söz konusu olur ve bunun sonucu olarak da hükümde de terâhî söz konusu olur ki, bu şekilde tam anlamıyla terâhînin gerçekleştiği kabul edilmiş olur. Zira terâhî, konuşmada değil de hükümde olmuş olsaydı, terâhî bir açıdan gerçekleşmiş, diğer açıdan gerçekleşmemiş olurdu.

İmâmeyne göre ise konuşmada değil, *hükümde terâhî* için konulmuştur. Çünkü konuşmada matuf, hakikaten matufun aleyhe bitişiktir. Zaman açısından ayrılma durumunda atıf sahih değilken nasıl olur da matuf, matufun aleyhten ayrı kabul edilebilir! Dolayısıyla *sümme*nin atıf anlamı dikkate alındığında lafız açısından matufun, matufun aleyhe bitişik olması gerekir.

Deriz ki, Ebû Hanîfe'nin *sümme*nin konuşmada terâhî için olduğuyla maksadı, lafzın hakikaten sonra geldiğini ifade etmek değil, aksine lafzın sonra gelmesi durumunda ortaya çıkan hükmün sonralığını ifade etmektir. Evet, atfın sahih olması, matuf ve matufun aleyhin şeklen birbirine bitişik olmasına bağlıdır. Bu konuda bir anlaşmazlık yoktur. Zira ikinci, birincinin tamam olduğu şey ile tamam olur. Anlaşmazlık ise Ebû Hanîfe'nin atıfta şart koşulan şeklî bitişikliği, şeklî ayrılık gibi kabul etmesindedir. Öyle ki, ikinci birincinin bağlandığı şeye bağlanmaz.

فالصواب أن يقال: تقدير الشرط الناقل إلى المستقبل عند التلفّظ به لم يُعهَد مع الماضي نحو «ائْتِنِي أَكْرَمْتُكَ»، فعدم تقدير الشرط مع الاسمية -وهي أبعد من الماضي- أولى.

(وتستعار) «الفاء» (للواو في) قوله «لفلانٍ («عليَّ درهمٌ فدرهمٌ») حتى لزمه درهمان؛ لأنّ «الفاء» للترتيب، ولا يمكن رعايته بين العينين حقيقة؛ بل بين الفعلين. والدراهم في الذمّة في حكم العين، فلا يتصوّر فيها الترتيب، فيجعل «الفاء» مجازًا عن «الواو» لمشاركتهما في نفس العطف، ويجوز أن يُصرف الترتيب إلى الوجوب، لا الواجب، وتبقى «الفاء» على حقيقتها.

[الثالث: ثم]

(و«ثمّ» للتراخي) وهو أن يكون بين المعطوفين مهلةٌ، لكنّ ذلك التراخي عند أبي حنيفة رحمه الله (في التكلّم) ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولًا بكمال التراخي؛ إذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلّم لكان التراخي موجودًا من وجه دون وجه؛ ولأنها دخلت في اللفظ، فيجب إظهارُ أثر التراخي فيه أيضًا.

(وعندهما في الحكم) لا التكلّم؛ لأنه متّصل في التكلّم حقيقةً، فكيف يُجعل منفصلًا، والعطف لا يصحّ مع الانفصال، فيبقى الاتصال لفظًا مراعاةً لحقّ اللفظ.

قلنا: ليس المراد أنه لتراخي اللفظ؛ بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ، وصحّة العطف تعتمد على الاتصال صورةً. ولا نزاع في اعتباره حتى تمّ الثاني بما تمّ به الأوّل، وإنما النزاع في جعله الاتصالَ الصوري المشروط في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلّق الثاني بما تعلّق به الأوّل.

Buna göre koca, henüz zifafa girmediği zevcesine أنت طالق ثمّ طالق ثمّ طالق إن دخلتِ الدارَ dediğinde birinci talak, cümlenin sonunda gelen şarta bağlanmadığı için hemen gerçekleşir. Çünkü cümlenin sonundaki şart, şeklen birinci talaktan ayrı gibidir. Kalan iki talak ise geçersizdir. Çünkü kadın, henüz zifafa girilmediği için birinci talakın gerçekleşmesiyle artık talaka mahal olmaktan çıkar.

Bu cümlede şart önce zikredilmiş olsaydı bu durumda birinci talak şarta bağlanmış olurdu. Şartın önce zikredilerek birinci talakın şarta bağlanmasının şöyle bir faydası vardır. Koca, bu kadınla ikinci defa evlenip şart yerine geldiğinde şarta bağlı bu talak gerçekleşir. Şartın önce zikredilip birinci talakın şarta bağlanması durumunda ikinci talak hemen gerçekleşirdi. Çünkü bu ikinci talak şarta bağlanmamıştır. Bu durumda koca sanki "Eve girersen boşsun." deyip susmuş, sonra da tekrar "Sen boşsun." demiş gibi olur. Bu durumda kadın, talakın konusu olmaktan çıktığı için üçüncü talak da geçersiz olurdu.

Denirse ki, bu durumda ikinci talakın da lağvolması gerekir. Çünkü terâhî, lafızda dikkate alındığında konuşan sanki susup sonra *tâlikun* demiş gibi olur ki, bu durumda *tâlikun* sözü, mübtedâsı olmayan haber olur ve zorunlu olarak bu talak lağvolur.

Deriz ki, ikinci *tâlikun* sözü, lağvolmaz. Çünkü bilindiği üzere atfın sahih olması, matufun matufun aleyhe şeklen bitişik olmasına bağlıdır. Burada da ikisi arasında şeklen bitişiklik mevcuttur. Dolayısıyla ikinci *tâlikun* sözü de birinci *tâlikun* sözünün tamamlandığı şey ile tamam olmuş olur.

Kocanın bu sözü, zifafa girdiği karısına söylemesi durumunda: **a)** Şart, sözün sonuna getirilirse birinci ve ikinci talak, hemen gerçekleşir. Çünkü bunların şarta bağlanması söz konusu değildir. Bu durumda koca, sanki birinci ve ikinci talaktan sonra susmuş sonra "Şu eve girersen boşsun." demiş gibi olur. Zifafa girildiği için de kadın talakın konusu olur, dolayısıyla bu şekilde söylenmesi durumunda ilk iki talak gerçekleşir, üçüncü talak ise şarta yakınlığı sebebiyle şarta bağlanmış olur. **b)** Şart, sözün başına getirilirse bu durumda şarta bitişik olduğu için birinci talak şarta bağlanmış olur, diğer iki talak ise yani ikinci ve üçüncü talaklar talakın mahallinin bulunmasından dolayı hemen gerçekleşir.

İmâmeyn ise şöyle demiştir: Kocanın söylediği sözdeki talakların tamamı şarta bağlı olur ve şartın gerçekleşmesi durumunda yukarıda belirtilen bütün durumlarda verilen talakların hepsi sırasıyla gerçekleşir. Çünkü *sümme* edatı, hükümde terâhîyle beraber atıf için konulmuştur.

(فإذا قال) الزوج (لغير الموطوءة «أنت طالق ثمّ طالق ثمّ طالق إن دخلتِ الدارَ» نزل الأوّلُ) لعدم تعلّقه بالشرط الآتي؛ لأنه كالمنفصل عنه صورةً، (ولغا الباقي) لعدم المحلّ؛ لأنّ المرأة غير موطوءة. (ولو قدّم الشرط تعلّق الأوّلُ) وفائدته أنه إن ملكها ثانيًا ووجد الشرط يقع الطلاق، (ونزل الثاني) في الحال ٥ لعدم تعلّقه بالشرط، كأنه قال «إن دخلت الدار فأنت طالق» وسكت ثم قال «أنت طالق»، (ولغا الثالث) لعدم المحلّ.

فإن قيل: ينبغي أن يلغو الثاني أيضًا؛ لأنّ التراخي لـمّا اعتبر في اللفظ صار كأنه سكت ثم قال «طالق» فيكون خبرًا بلا مبتدأ، فيلغو ضرورة؛

قلنا: إنما لم يلغُ لِمَا عرفتَ أنّ صحّة العطف مبنيةٌ على الاتصال صورةً، ١٠ وذلك موجود ههنا، فيعتبر في الثاني ما تمّ به الأوّلُ.

(وفي) حقّ (الموطوءة إن أخّر) الشرط (نزل الأوّلُ والثاني) في الحال لعدم تعلّقهما بالشرط، فكأنه سكت عليهما ثم قال «أنت طالق إن دخلت الدار»، ولـمّا كانت موطوءةً كانت محلًّا فيقع طلقتان، (وتعلّق الثالث) لقربه بالشرط. (وإن قدّم) الشرط (تعلّق الأوّلُ) لاتصاله به، (ونزل الباقي) أي: الثاني والثالث ١٥ لوجود المحلّ.

(وقالا) الجمل المذكورة (يتعلّقن جميعًا) بالشرط (وينزلن بالترتيب) عند وجود الشرط في الصور كلِّها؛ لأنّ «ثمّ» للعطف بالتراخي في الحكم،

Atıf söz konusu olduğu için talakların tamamı, şarta bağlı olur. Hüküm açısından terâhî söz konusu olduğu için de bunlar sırasıyla gerçekleşir. Şart gerçekleştiğinde kadınla ilişkiye girilmiş olursa üç talakın üçü de gerçekleşir. Şart gerçekleştiğinde henüz kadınla zifafa girilmemiş olursa bir talak gerçekleşir ve kadın artık talakın konusu olmadığı için diğerleri lağvolur.

Her ikisi de atıf harfi olmada birleştikleri için *sümme*, istiâre yoluyla *vav* anlamında da kullanılır. Mesela Hz. Peygamber'in مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ وَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ لْيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ *"Kim, bir şeye yemin eder ve yeminini bozmayı yemininde durmaktan daha hayırlı görürse yemini için keffâret ödesin ve daha hayırlı olanı yapsın (yeminini bozsun)."* sözü böyledir. Bu sözde *sümme* edatı, *vav* anlamında kullanılmıştır. Bu hadisteki *sümme* edatını فَلْيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ثُمَّ لْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ *"Bu kişi daha hayırlı olanı yapsın, sonra yeminini bozduğu için keffaret ödesin."* şeklindeki diğer rivayet ile amel etmek suretiyle *vav* anlamına hamlettik. Çünkü bu rivayette *sümme* hakikat anlamında kullanılmıştır. Zira icmâ ile sabittir ki, keffaret ancak yemin bozulduktan sonra vâcip olur. Diğer yandan bu rivayet meşhur olup birinci rivayet buna muarız olamaz. Çünkü birinci rivayet meşhur değildir. *el-Esrâr*'daki açıklama bu şekildedir. Birinci rivayet sahih olsa bile buradaki *sümme* mecazen *vav* anlamındadır. Çünkü bu rivayetteki *sümme*-nin hakikat anlamı ile amel etmeye kalksak hadisteki emrin hakiki anlamı ile amel etmek mümkün olmaz. Zira yemini bozmadan önce keffâret ödenmesi icmâ ile vâcip değildir. Bu yüzden maksadın -bu maksat da keffaretin ödenmesi emridir, çünkü söz, bu maksat için söylenmiştir- gerçekleştirilmesi açısından mecaz, emirde değil, *sümme* edatının anlamında söz konusu olur.

2.10.1.4. Bel

بل edatı, konuşmalarda yanlışı düzeltmek amacıyla kendisinden önce söylenenden vazgeçip kendisinden sonrakini sabit kılmak için konulmuştur. Yani *bel* harfi, kendisinden önce söylenen sözü, -bu sözün nefy ve ispatına îmâda bulunmaksızın- söylenmemiş hale getirir. Ancak kendisine olumsuzluk ifade eden لا harfi eklendiğinde kendisinden önce söylenen sözü açık bir şekilde nefyetmiş olur. Mesela جاءني زيدٌ لا بل عمرٌو "Bana Zeyd, hayır aksine Amr geldi." denilmesi böyledir. Muhakkik usulcüler bunu bu şekilde ifade etmişlerdir. Bu açıklamaya göre musannifin "Yanlışı düzeltmek amacıyla kendisinden sonrakini sabit kılmak için konulmuştur." sözündeki *yanlışı düzeltmek* ifadesi, birinci sözün bâtıl ve galat olduğu anlamına gelmez. Aksine ilk sözün, olmaması gereken bir söz olduğu anlamına gelir.

فلوجود العطف يتعلّق الكلُّ بالشرط، ولوجود التراخي حكمًا يقع مرتّبًا، فإذا كانت عند وجود الشرط موطوءةً يقع الثلاث؛ وإلّا فيقع واحدة، ويلغو الباقي لعدم المحلّ.

(وتستعار) «ثمّ» (للواو) بجامع كونهما للعطف (كقوله عليه السلام) {مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ وَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا ({فَلْيُكَفِّرْ عَنْ[1] يَمِينِهِ ثُمَّ لْيَأْتِ}) بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ}. وإنما حملناه عليه عملًا بالرواية الأخرى {فَلْيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ثُمَّ لْيُكَفِّرْ يَمِينَهُ}، فإنّ «ثمّ» في هذه الرواية على حقيقته؛ إذ الكفارة واجبةٌ بعد الحنث إجماعًا، وهذه الرواية هي المشهورة ولا تعارضها الرواية الأولى؛ لأنها غير مشهورة، كذا في **الأسرار**. ولو صحّت كان «ثمّ» ثمّة بمعنى «الواو» مجازًا؛ لأنا لو عملنا[2] بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الأمر؛ لأنّ التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالإجماع، فتعيّن المجاز في «ثمّ» دون الأمر تحقيقًا لِمَا هو المقصود، وهو الأمر بالتكفير؛ إذ الكلام سيق له.

[الرابع: بل]

(و«بل» للإعراض عمّا قبله) أي: جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرّض لنفيه وإثباته. وإذا انضمّ إليه «لا» صار نصًّا في نفيه نحو «جاءني زيدٌ، لا بل عمرٌو»، كذا ذكره المحققون. فعلى هذا لا يكون معنى «التدارك» في قوله (وإثباتِ ما بعده على) سبيل (التدارك) أنّ الكلام الأوّل باطلٌ وغلطٌ؛ بل أنّ التكلّم به ما كان ينبغي أن يقع.

---

١ ر د – عن.

٢ ف: علمنا.

Bir görüşe göre *bel* harfindeki *vazgeçme* (ıdrâb), ilk söylenenden dönmek ve onu iptal etmek anlamındadır. İkincinin ispatı ise birinci söz ile meydana gelen yanlışlığın (galat) telafisidir. Dolayısıyla *bel* harfi, hikâye yoluyla aktarma veya başka bir anlamda te'vil edilmesi dışında Allah Teâlâ'nın sözlerinde bulunmaz.

Diğer yandan *vazgeçme*, sözün başının redde ve söylenenden dönmeye ihtimali olması durumunda doğru olur ki, bu ihtimal de inşaî cümlelerde değil, ihbarî cümlelerde söz konusu olur. *Vazgeçme*nin inşaî cümlelerde söz konusu olmaması, *Tenkîh* sahibinin zannettiği gibi düzeltmenin yalandan dolayı olması ve inşaî cümlelerde yalanın söz konusu olmaması yüzünden değildir.[1] Çünkü *bel* harfi, yanlışlığı düzeltmek için olup yanlışlığı düzeltme yalandan daha umumîdir. Aksine inşaî cümlelerde reddetme ve dönme ihtimalinin bulunmaması, varlık noktasında kendisine bitişen bir lafızla anlamın icat edilmesi olduğu içindir. Lafız söylendiğinde anlam da lafızla beraber icat edilmiş olur. Dolayısıyla icat edilen bu anlamın mevcut olduğunda bunun *bel* ile yok edilmesi mümkün değildir.

Buna göre أنت طالق واحدة بل ثنتين "Sen bir kere boşsun, bilakis iki kere boşsun." sözü ile zifafa girilmiş olan kadın üç talak ile boşanmış olur. Çünkü *bel* harfinden önceki birinci söz, inşaî olduğu için bunu iptal etmek mümkün değildir, kadın talakın konusu olmaya devam ettiği için diğer iki talak da gerçekleşir.[2] له عليَّ درهم بل درهمان "Benim ona bir dirhem borcum vardır, bilakis iki dirhem borcum vardır." sözü ise bundan farklıdır. Bu sözü söyleyen kişinin istihsanen iki dirhem ödemesi gerekir. Çünkü kullanımda bu tür sözlerle kastedilen, borcun aslını inkâr değil, borcun sadece ikrar edilen şeyden ibaret olmadığı şeklinde bir düzeltmedir. Bu söz, ikrar edilen borcun aslını reddetme anlamına gelmez, çünkü borcun aslı, *bel* harfinden sonraki sözde mevcuttur. Şayet borcun aslını reddetmek suretiyle düzeltme doğru olsa, bu durumda bir tek şeyde nefiy ve ispat bir araya gelir. Bu durumda borçlu "Benim ona bir dirhem borcum var, bunun dışında başka borcum yok!" demiş ve sonra bunu düzelterek "Bilakis bu bir dirhem yanında başka bir dirhem daha borcum var." demiş gibi olur. Dolayısıyla bu söz, tıpkı "Yaşım altmış, hayır yetmiştir." demek gibidir.

2.10.1.5. Lâkin

لكن, olumsuz cümleden sonra müfred bir kelimenin başına geldiğinde *istidrâk* yani yanlış anlamayı düzeltmek için konulmuştur. Bu düzeltme de önceki sözden kaynaklanan yanlış anlamayı gidermektir.

1 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 200.

2 **Minhuvât:** Dolayısıyla zorunlu olarak üç talak gerçekleşir.

وقيل: هو الرجوع عن الأوّل وإبطالُه، وإثباتُ الثاني تداركٌ لِمَا وقع أوّلًا من الغلط، فلا يقع في كلام الله تعالى إلّا حكايةً أو بتأويل.

ثم الإضراب إنما يصحّ إذا احتمل الصدرُ الردَّ والرجوعَ، وهو في الإخبار دون الإنشاء، لا لأنّ التدارك للكذب ولا كذب في الإنشاء كما ظنّ صاحب

٥ **التنقيح**،[1] فإنه لتدارك الغلط، وهو أعمّ من الكذب؛ بل لأنّ الإنشاء إيجادُ معنًى بلفظ يقارنه في الوجود، فكما يتلفّظ يوجد، فلا يمكن إعدامه حين هو موجود.

(ففي) قوله («أنت طالق واحدة؛ بل ثنتين» تطلق الموطوءة ثلاثًا)؛ لأنه لم يمكن إبطال الأوّل لكونه إنشاءً، وقد وقع الأخيران لبقاء المحلّ[2] (بخلاف

١٠ قوله («له عليَّ درهم بل درهمان»)، فإنه يلزمه درهمان استحسانًا؛ لأنّ المراد بمثل هذا الكلام عادةً التدارك بنفي انفراد ما أقرّ به أوّلًا، لا بنفي أصله. كيف، وأصله داخل في الثاني، فلو صحّ التدارك بنفي أصله لاجتمع النفي والإثبات في شيء واحد، فكأنه قال «عَلَيَّ درهمٌ ليس معه غيرُه» ثم تدارك فقال «بل معه درهمٌ آخَرُ» كما يقال «سنّي ستّون؛ بل سبعون».

١٥ ## [الخامس: لكن]

(و«لكن» للاستدراك) أي: التدارك، وهو رفع التوهّم الناشئ عن الكلام السابق

---

١ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ١/٢٠٠.
٢ وفي هامش م: فوقع الثلاث بالضرورة، «منه».

Mesela muhatap ikisi arasındaki karışıklıktan dolayı Amr'ın da gelmediğini vehmettiğinde ما جاءني زيدٌ لكنْ عمرٌو "Bana Zeyd gelmedi, lakin Amr geldi." denilmesi böyledir. Ancak *lâkin* edatı, olumsuz bir cümleden sonra müfred bir kelimenin başına geldiğinde bu anlamda kullanılır. Çünkü *lâkin* düzeltmek için konulduğuna göre kendisinden sonrakinin öncekinden farklı olması gerekir. Dolayısıyla olumsuz olma ihtimali bulunmayan müfred bir kelime *lâkin* ile öncesine atfedildiğinde farklılığın oluşması için *lâkin* edatının öncesinin olumsuz olması gerekir.

Cümlenin başına geldiğinde ise sözün bütünlük taşıması şartıyla iki tarafının nefy ve ispat açısından lafzen veya anlam olarak farklı olması gerekir. Çünkü düzeltme anlamının söz konusu olabilmesi için iki cümleden her birinin, nefy ve ispata ihtimali vardır. Nefiy ve ispat açısından *lafzen farklı olması*nın örneği جاءني زيدٌ لكن عمرٌو لم يجئ "Bana Zeyd geldi, lakin Amr gelmedi." sözüdür. Nefiy ve ispat açısından *anlam olarak farklı olması*nın örneği ise سافر زيدٌ لكن عمرٌو حاضرٌ "Zeyd yolculuğa çıktı, Amr ise burdadır." sözüdür.

Diğer yandan *lâkin* edatının yanlış anlamayı düzeltmek için olması, mutlak anlamda değil, aksine sözün bütünlük taşıması şartıyladır. Yani *lâkin* edatından sonrasının öncesini düzeltmeye uygun olması suretiyle sözün birbiriyle irtibatlı olması şarttır. Bu da iki şekilde olur:

Birincisi, atfın gerçekleşebilmesi için sözün parçaları arasında anlamca bir bağlantının bulunmasıdır.

İkincisi ise aralarını birleştirmenin mümkün olabilmesi için ispata konu olan şeyin nefye konu olan şeyden ayrı olmasıdır.

Mesela لك عليّ ألف قرض diyene, lehine ikrarda bulunulan diğer kişinin لا، لكن غصب demesi böyledir. Çünkü öncesi ve sonrası ile bir bütünlük taşıdığında iki sözün *lâkin* ile birbirine bağlanması doğru olur ve söz, vâcip olan şeyde değil de vâcip olan şeyin sebebinde hatalı kabul edilir. Buna göre bu sözü söyleyen karzı nefyetmiş, gasbı ispat etmiş olur.

Bu olmayacak olursa yani belirtilen iki yoldan birinin bulunmaması ve sonraki ifadenin öncekini düzeltmeye uygun olmaması sebebiyle sözde bir bütünlük olmayacak olursa bu durumda *lâkin* edatından sonrası, öncesi ile bağlantısı olmayan yeni bir söz olur. Mesela efendinin, izin vermediği halde evlenen cariyesine söylediği لا أجيز النكاحَ لكن أجيزه بمائتين "Nikâhı onaylamıyorum, lakin iki yüz dirhem karşılığında onaylıyorum." şeklindeki sözü böyledir.

مثل «ما جاءني زيدٌ، لكنْ عمرٌو» إذا توهّم المخاطبُ عدمَ مجيء عمرٍو أيضًا لمخالطة بينهما (بعد النفي إن دخلت المفردَ)، فإنها لمّا وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها، فإذا عطف بها مفردٌ وهو لا يحتمل النفيَ يجب أن يكون ما قبلها منفيًا ليحصل المغايرةُ.

٥ (ويجب اختلاف طرفيْها) نفيًا وإثباتًا **لفظًا** نحو «جاءني زيدٌ، لكن عمرٌو لم يجئ»، أو **معنًى** نحو «سافر زيدٌ لكن عمرٌو حاضرٌ» (إن دخلت الجملةَ) لاحتمال كل من الجملتين النفيَ والإثباتَ، فيحصل معنى الاستدراك. ثم إنّ كونه للاستدراك ليس على الإطلاق؛ بل (بشرط اتساق الكلام) أي: انتظامه بأن يصلح ما بعد «لكن» تداركًا لِمَا قبلها، وذلك بطريقين:

١٠ **الأوّل**: أن يتحقّق بين أجزاء الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف.

والثاني: أن يكون محلّ الإثبات غير محلّ النفي ليمكن الجمع بينهما.

(كـ«لك) أي: كقوله «لك (عليَّ ألف قرض» فقال) المقَرُّ له («لا، لكن غصب»)، فإنّ الكلام لـمّا اتّسق صحّ الوصل بـ«لكن»، وحُمِل على الخطأ في السبب لا الواجبِ، فنفى القرضَ وأثبت الغصبَ.

١٥ (فلولاه) أي: لولا الاتساق بأن يفوت أحد الأمرين المذكورين، ولا يصلح أن يكون ما بعدها تداركًا لِمَا قبلها (يكون ما بعدها كلامًا (مستأنفًا) لا تعلّق له لما قبله (كقول المولى لأمة تزوّجت بغير إذنه) أي: المولى («لا أجيز النكاحَ، لكن أجيزه بمائتين»)؛

Çünkü efendi bu söz ile nikâha onay vermeyi aslından kaldırmaktadır, dolayısıyla nikâhın yüz veya iki yüz dirhem ile ispat edilmesinin bir anlamı yoktur. Efendi لا أجيزه بمائة لكن أجيزه بمائتين "Yüz dirhem mehir karşılığında nikâhı onaylamıyorum, lakin iki yüz dirhem mehir karşılığında onaylıyorum." demiş olsaydı, ancak bu durumda söz bütünlük taşırdı. Çünkü böyle söylenmesi halinde *lâkin* ile nikâhın aslında değil, mehrin miktarında bir düzeltme yapılmış olurdu. Câmi türünden eserler ile usul kitaplarındaki nakle uygun olan açıklama budur.

Keşfü'l-Esrâr sahibi ise şunu iddia etmiştir: "لا أجيز النكاح بمائة لكن أجيزه بمائتين 'Yüz dirhem mehir karşılığında nikâhı onaylamıyorum, lakin iki yüz dirhem mehir karşılığında onaylıyorum.' denildiğinde bu, bütünlük taşımayan bir söz olur. Çünkü bu söz, aynı fiilin (nikâhın) hem nefyini hem de ispatını içermektedir."[1]

Fazilet sahibi âlimlerden biri kendisine "Kayıtlı sözlerde olumsuzluk, kayda yöneliktir. Aksi takdirde kaydın zikredilmesinin abes olması gerekir." şeklinde itiraz ettiğinde de bunu kabul etmeyerek şöyle cevap vermiştir: "Aksine olumsuzluk, sadece kayda yönelik olmayıp bu kayıtla kayıtlanan şeye yöneliktir. Abes olması ise ancak bu kaydın başka bir kayıtla kayıtlanandan kaçınmayı ifade etmemesi durumunda gerekli olur."

Derim ki, bu, bazı açılardan tartışmaya açıktır:

Birincisi: Bu tür yerlerde olumsuzluğun kayda yönelik olduğu Arap dilcilerinin naklinin desteklediği bir konudur. Hatta Şeyh Abdülkahir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz* isimli eserinin bir yerinde olumsuzluğun mutlak olarak kayda yönelik olduğunu açıkça belirtmiştir. Dolayısıyla bunu reddetmenin bir anlamı yoktur.

İkincisi: Olumsuzluğun kayda yönelik olmasının anlamı, kayıt itibariyle kayıtlanana yönelik olmasıdır. Şu anlamdaki olumsuzluk, mutlak olarak kayıtlananın aslının nefyine delâlet etmez. Hiç kimse olumsuzluğun sırf kayda yönelik olduğunu iddia etmemiştir. Aksine kimi zaman başka bir kayıtla kayıtlanan aslın sübutuna delâlet ettiği iddia edilmiştir.

Üçüncüsü: Söz konusu kayıt, başka bir kayıtla kayıtlanandan kaçınmayı ifade ettiğinde üzerinde durduğumuz meselede nefyedilen fiil, ispat edilen fiilin aynısı olmaz. Nitekim sözde, aynı fiilin nefiy ve ispatı söz konusu olduğu için kendisi de şöyle demiştir:

1 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 142.

لأنه نفى إجازة النكاح عن أصله، فلا معنى لإثباته بمائة أو مائتين، وإنما يكون متّسقًا لو قال «لا أجيزه بمائة، لكن أجيزه بمائتين» ليكون التدارك في قدر المهر، لا أصل النكاح. هذا هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الأصول.

وزعم صاحب **الكشف** أنه إذا قيل «لا أجيز النكاح بمائة، لكن أجيزه بمائتين» كان كلامًا غير متّسق لِمَا فيه من نفي فعل وإثباته بعينه.[1]

وحين **اعترض** عليه بعض الأفاضل بـ«أنّ النفي في الكلام المقيّد راجع إلى القيد؛ وإلّا يلزم العبث في ذكر القيد»: **أجاب** بالمنع؛ بل هو راجع إلى الذات المقيّدة دون مجرّد القيد، وإنما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيّد آخر.

أقول: فيه بحث:

أمّا أوّلًا: فلأنّ كون النفي راجعًا إلى القيد في مثل هذا الموضع ممّا يشهد به نقل أئمة العربية، حتى صرّح الشيخ عبد القاهر في موضع من **دلائل الإعجاز** برجوع النفي إلى القيد مطلقًا، فلا وجه لمنعه.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ معنى رجوع النفي إلى القيد رجوعُه إلى المقيّد باعتبار القيد بمعنى أنه لا يدل على نفي أصله على الإطلاق. ولا يدّعي أحد رجوعَه إلى مجرّد القيد؛ بل ربّما يدّعى دلالته على ثبوت الأصل مقيّدًا بقيد آخر.

وأمّا ثالثًا: فلأنه إذا أفاد الاحتراز عن مقيَّد آخر لم يكن الفعل المنفي عينَ المثبت فيما نحن فيه. وقد قال لِمَا فيه من نفي فعل وإثباته بعينه:

---

١ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١٤٢/٢.

İtirazda uygun olan işin başında şöyle denilmesidir. "Yüz dirhem mehir karşılığında nikâhı onaylamıyorum, lakin iki yüz dirhem karşılığında nikâhı onaylıyorum." sözünün, aynı fiilin nefiy ve ispatını ifade ettiğini kabul etmiyoruz ki, söz bütünlük taşımayan bir söz olsun. Aksine bu durumda söz, bir kayıtla kayıtlanan fiilin nefyini, başka bir kayıtla kayıtlanan fiilin de ispatını ifade eder (ve bu durumda söz bütünlük arzeder).

2.10.1.6. Ev

أو edatı, birin üstünde olan şeylerden birini ifade etmek için konulmuştur. Birin üstünde olan şey de iki ve daha fazlasıdır. Metindeki *li ehadi mâ fevkahû* ifadesi kısaca ifade etmek için seçilmiştir. Bu yüzden *ev* edatı, ihbarî ifadelerde şüpheyi gerektirir. Ancak bu, *ev* edatının şüphe için konulduğu anlamına gelmez. Çünkü bir sözün konulmasından amaç, onun anlaşılmasını sağlamak olup şüphe ve kapalı bırakmak bu amaca uygun düşmez. Aksine bu, şu anlamdadır: *Ev* edatının şüpheyi gerektirmesi, şüphenin çoğunlukla sözün konusu olan ihbarî ifadelerde söz konusu olmasından dolayıdır. Çünkü mesela konuşanın ikisinden birinin geldiğini bilmesi fakat belirgin olarak hangisinin geldiğini bilmemesi sebebiyle iki şahıstan birinin geldiğini haber verme, çoğunlukla konuşanın bu konuda şüphe etmesi şeklinde olur.

Ev edatı, bazen dinleyenin kendisiyle ilgili bir maksattan dolayı dinleyeni şüpheye düşürmek, bazen de sırf kapalı bırakmak ve adâleti ortaya çıkarmak için kullanılır. Mesela Allah Teâlâ'nın "*Biz veya siz (ikimizden biri) ya hidayet üzeredir ya da dalâlet içindedir.*" (Sebe, 34/24) sözü böyledir.

Özetle, kapalı bir şekilde haber vermek, bir maksada yöneliktir. Şu var ki, bu tür kapalı ifadelerde akla ilk gelen şey şüphedir. İşte bu kullanımından hareketle bazı usulcüler ve nahivciler, *ev* edatının şüphe ifade etmek için konulduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bununla birlikte bu konuda bir anlaşmazlığın bulunmadığı da açıktır. Çünkü bu görüşte olanlar, bununla bu tür ifadelerin mutlak olarak söylenmesi halinde aklın ilk intikal şeyin şüphe olması dışında bir şeyi kastetmemişlerdir. Usulcülerin "Sözün konulmasının amacı, anlaşılmasını sağlamaktır." şeklindeki ifadeleri, devamındaki ifadelerle bir bütün olarak değerlendirildiğinde *ev* edatının şüpheye düşürmek için konulmadığını gösterir. Yoksa ki, şüphe de anlaşılması amaçlanan bir anlamdır. Şöyle ki, konuşan, muhataba iki durumdan birini belirleme konusunda şüphe ettiğini haber vermektedir. İnşâî ifadelerde ise durum bundan farklı olup inşânın şüphe veya şüpheye düşürmeye ihtimali yoktur. Çünkü inşâ, ilkten hükmün ispatı anlamına gelir.

فالأولى في الاعتراض أن يقال ابتداءً: لا نسلّم أنّ قوله «لا أجيزه بمائة، لكن أجيزه بمائتين» يفيد نفي فعل وإثباته بعينه ليكون غير متّسق؛ بل يفيد نفيَ مقيّد وإثباتَ مقيّد آخر.

[السادس: أو]

٥ (و«أو» لأحد ما فوقه) أي: فوق الأحد بمعنى الواحد، وهو شيئان فصاعدًا. اختير هذه العبارة للاختصار، (فيوجب الشكَّ في الإخبار) لا بمعنى أنه موضوع له؛ لأنّ وضع الكلام للإفهام، فلا يناسبه الشكّ والإبهام؛ بل بمعنى أنه أكثر ما يحصل من محلّ الكلام، وهو الإخبار، فإنّ الإخبار بمجيء أحد الشخصين يكون غالبًا لشكّ المتكلّم فيه بأن يعلم أنّ الجائي أحدهما ولا يعلم بعينه.

١٠ وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك، وقد يكون لمجرّد إبهامٍ وإظهارِ نَصَفَةٍ مثل ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [سبأ، ٣٤/٢٤].

وبالجملة الإخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض؛ إلّا أنّ المتبادر منه إلى الفهم هو الشكّ، فمن ههنا ذهب بعضهم إلى أنه للشكّ. والظاهر أنه لا نزاع؛ لأنهم ١٥ لم يريدوا إلّا تبادر الذهن إليه عند الإطلاق. وما ذكروه من «أنّ وضع الكلام للإفهام» على تقدير تمامه إنما يدل على أنّ «أو» لم يوضع للتشكيك؛ وإلّا فالشكّ أيضًا معنى يُقصد إفهامه بأن يخبر المتكلّم المخاطبَ بأنه شاكّ في تعيين أحد الأمرين بخلاف الإنشاء، فإنه لا يحتمل الشكّ أو التشكيك؛ لأنه لإثبات الحكم ابتداءً.

Bu yüzden *ev* edatı, inşaî ifadelerde de muhayyerliği gerektirir. Bazen de *ev* inşaî ifadelerde ibaha, eşitleme gibi sözün konumuna uygun bir anlamı gerektirir. Mesela "*Bunun keffareti, on fakiri doyurmaktır.*" (Mâide, 5/89) ayetinde *ev* muhayyerlik ifade eder. Çünkü bu ifade, emir anlamı içermekte olup "Bu şeylerden biriyle keffaretini ödesin." anlamındadır. *Ev* edatının kullanımında *muhayyerlik* ile *ibaha* arasındaki farkın üzerinde biraz sonra durulacaktır.

Buna göre هذا حرّ أو هذا "Bu hürdür ya da şu." denildiğinde bu söz, ihbar ve inşâ şeklindeki iki yönü birleştirdiği için (sözün ihbarî yönü dikkate alındığında köleye ve hür kimseye işaret edilmesi halinde köle azat olmaz.) -*Birleştirdiği için* ifadesi aşağıda gelecek olan *köle azat olmaz* ve *tayin hakkını gerektirir* sözünün öne alınmış illetidir- Çünkü bu söz, dil açısından ihbarî bir ifade olup bu açıktır. Şer' ve örf açısından ise inşâdır, çünkü hürriyet, bu sözün dışında daha önce söylenen bir söz ile gerçekleşmiş değildir. Şayet bu söz, sırf haber olsaydı, yalan olurdu ve lugavî anlamını düzeltmek için iktizâ yoluyla bu sözün hemen öncesinde hürriyetin sabit kılınması gerekirdi. İşte sözün şer' ve örf açısından inşâ, hakikat ve dil açısından ihbâr olmasının anlamı budur.

Bu sözün ihbarî yönü dikkate alındığında köleye ve hür kimseye işaret edilmesi halinde köle azat olmaz. Çünkü burada sözün ihbarî olma ihtimali ağır basar. İnşaî yönünden dolayı "Bu hürdür ya da şu." şeklindeki bu söz, *seçme* diye ifade edilen ve iki yönü birleştiren tayin hakkını gerektirir. Çünkü daha önce geçtiği üzere muhayyerlik inşaî ifadelere mahsustur. Bu tayin de "Efendinin bu köleyi kastettim." demesidir. Dolayısıyla inşaî yönünden dolayı tayinin açıklandığı anda mahallin (köle) azat hükmünü kabule elverişli olması şarttır. Öyle ki, iki köleden biri belirlemeden önce ölse efendi de "Ölenin hür olmasını kastetmiştim." dese doğru söylediği kabul edilmez. İhbarî yönü de dikkate alındığı için efendinin bu konuda yani hangisini azat ettiğini açıklaması konusunda hâkim tarafından icbar edilmesi sahihtir. Çünkü ihbarî ifadelerin aksine inşaî ifadelerde zorlama söz konusu olmaz. Bu tıpkı meçhul bir şeyi ikrar etmeye benzer ki, bu kişi ikrar ettiği şeyi açıklamaya zorlanır. İşte "Beyân, bir açıdan inşâ, bir açıdan ihbardır." şeklinde ifade edilen sözün anlamı budur.

Bu yüzden yani *ev* edatının, her birinin hükümle eşit şekilde nitelenmesine uygun olan iki şeyden biri için konulmuş olması yüzünden -çünkü haberde şüphe, inşâda ise muhayyerlik buradan kaynaklanmaktadır- İmâmeyn yani Ebû Yûsuf ve Muhammed efendinin kölesi ve atı için söylediği "Bu hürdür ya da bu." sözünü, bâtıl kabul etmiştir ve kendisiyle azadın sabit olmadığı anlamsız bir söz saymıştır. Çünkü hayvan, hürriyet ile nitelenmeye uygun bir konu değildir.

(و) لهذا يوجب «أو» (التخييرَ في الإنشاء)، وقد يفيد الإباحة والتسوية وغير ذلك ممّا يناسب المقام، فالتخيير كما في قوله تعالى ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾ الآية [المائدة، ٥/٨٩]، فإنه بمعنى الأمر أي: ليكفّرْ بأحد هذه الأمور، وسيجيء الفرق بينه وبين الإباحة.

٥ (ففي) قوله (««هذا حرّ أو هذا» لجمعه) أي: جمع هذا القول -وهو علة لقوله «لا يعتق» و«يوجب» قدّمت عليهما- (جهتيْهما) أي: جهتي الإخبار والإنشاء، فإنه إخبارٌ لغةً وهو ظاهر، وإنشاءٌ شرعًا وعرفًا؛ لأنه لم تتحقّق الحريّة بغير هذا اللفظ، فلو كان خبرًا محضًا لكان كذبًا، فوجب أن تُجعل الحريّة ثابتةً قُبَيْلَ هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحًا لمدلوله اللغوي، وهذا معنى كونه إنشاءً شرعًا وعرفًا، وإخبارًا حقيقةً ولغةً.

١٠ فلجهة الإخبارية (لا يعتق العبد في الإشارة إليه وإلى الحرّ) لرجحان احتمال الخبرية ههنا، (و) لجهة الإنشائية (يوجب ولايةَ تعيينٍ) يُعبّر عنها بـ«التخيير»، فإنه مخصوص بالإنشاء كما سبق (يجمع) ذلك التعيين أيضًا، وهو أن يقول «أردتُ هذا» (الجهتيْن) المذكورتين، (فشِرطَ) لجهة إنشائيته (صلاحيةُ المحلّ) عند البيان حتى إذا مات أحدهما فقال «أردتُ الميّتَ» لا يُصدّق، (و) لجهة إخباريته (صحّ الجبرُ[١] ١٥ عليه) أي: على ذلك البيان، فإنه لا جبر في الإنشاءات بخلاف الإخبارات كما إذا أقرّ بالمجهول، فإنه يُجبَر على البيان. وهذا ما قيل «إنّ البيان إنشاءٌ من وجه، إخبارٌ من وجه».

(ولذا) أي: ولكون «أو» لأحد الشيئين فصاعدًا الصالحِ كلٌّ منهما للاتّصاف بالحكم على السويّة؛ إذ من ههنا نشأ الشكُّ في الخبر، والتخييرُ في الإنشاء (أبطلا) ٢٠ أي: أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى قولَ المولى («هذا حرّ أو هذا» لعبده ودابّته)، وجعلاه لغوًا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية.

---

١ ف د: الخبر.

İşte İmâmeynin bu sözle ilgili verdikleri hükmün doğru illeti budur, *Tenkîh* sahibi ve diğerlerinin dediği "*Ev* edatı, ikisinin her birinden daha umumî olan biri için konulmuştur ki, bu daha umumî olan şey de azat olmaya uygun değildir."[1] şeklindeki izah değildir. Çünkü bu izah, şöyle bir itiraza[2] açıktır: Azadın vâcip kılınması, ancak iki şeyden biri olması doğru olan bir şey üzerinde gerçekleşir, umumî bir mefhum üzerinde gerçekleşmez. Zira hükümler, zatlarla ilgili olup mefhumlarla ilgili değildir.

Bununla birlikte Ebû Hanîfe, bu sözü muayyen olan köleden mecaz kabul etmek suretiyle sahih kabul etmiştir. Çünkü ona göre mecaz, daha önce geçtiği üzere lafızda (konuşmada) hakikatin halefi olup hakikatin de tayine ihtimali vardır. Öyle ki, iki kölesi hakkında bu sözü söyleyen kimsenin hangisini azat ettiğini belirlemesi gerekir ve ikisinden birinin ölmesiyle veya satılmasıyla diğer köle, azat için belirgin hale gelir. İhtimal dâhilinde olan bir anlam ile amel edilmesi, lafzı anlamsız kılarak heder etmekten daha uygundur. Bu yüzden sözün kendisi değil, azat için elverişli olan köleyle birlikte zikredilen ve azada elverişli olmayan atın zikredilmesi lağvolur. Bu tıpkı bir kimsenin diri ve ölü için vasiyette bulunmasına benzer.

Efendinin üç kölesi hakkında ikinciyi *ev* ile üçüncüyü *vav* ile atfederek söylediği هذا حرّ أو هذا وهذا "Bu hürdür ya da şu ve şu." sözünde ise üçüncü köle derhal azat olur, ilk ikisi hakkında ise efendi muhayyer kılınır. Çünkü bu söz, ilk ikisinden birinde azadın gerekli olması için söylenmiş olup üçüncü de sözün söyleniş sebebi olan azadın gerekliliği konusunda ona ortak kılınmıştır. Bu açıdan bu söz, tıpkı "İkisinden biri hürdür ve bu da hürdür." sözü gibi olur. Burada matufun aleyh, sözün başında geçen ikisinden birinden anlaşılan şey olup belirtilen iki köleden muayyen olarak biri değildir.

Bir görüşe göre[3] bu söz ile üç köleden hiçbiri derhal azat olmayıp efendi, ilk köle ile son iki köle arasında muhayyer olur. Çünkü üçüncü köle, kendisinden önceki ikinci köleye atfedilmiştir. *Vav* ile ikisinin birleştirilmesi, tesniye elifi ile birleştirilmesi gibidir. Bu durumda efendi sanki "Bu hürdür ya da bu ikisi hürdür." demiş gibi olur. Nitekim bir kimse "Bununla veya şu ve şununla konuşmayacağım." diye yemin etse bu durumda birinciyle veya son ikisinin ikisiyle konuşsa yemini bozmuş olur. Fakat sadece ikinci veya sadece üçüncü ile konuşsa yeminini bozmuş olmaz.

---

1 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 207.
2 Bu itiraz, Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, I, 208.
3 Bu görüş Züfer'e aittir.

هذا هو العلة الصحيحة، لا ما قال صاحب **التنقيح** وغيره: «إنّ وضعه لأحدهما الذي هو أعمّ من كلٍّ، وهو غير صالح للعتق»[1] لِمَا يَرِد عليه[2] «أنّ إيجاب العتق إنما هو على ما يصدق عليه أنه أحد الشيئين، لا على المفهوم العامّ؛ إذ الأحكام تتعلّق بالذوات لا بالمفهومات».

٥ (وإن)[3] صحّح أبو حنيفة رحمه الله تعالى هذا القول بأن (جعله مجازًا عن المعيَّن)؛ لأنّ خلفية المجاز عنده في اللفظ كما سبق، وهي تحتمل التعيين حتى لزمه في العبدين، ويتعيّن بموت أحدهما أو بيعِه، والعمل بالمحتمل أولى من الإهدار، فيَلْغُو ذكر ضميمته كالوصية لحي وميّت.

(وفي) قوله لعبيده الثلاثة («هذا حرّ أو هذا وهذا») عطفًا للثاني بـ«أو» والثالثِ ١٠ بـ«الواو» (يعتق الثالث) في الحال، (ويُخيَّر في الأوّليْن)؛ لأنّ سوق الكلام لإيجاب العتق في أحد الأوّلين وتشريكِ الثالث له فيما سيق له الكلام (كـ«أحدهما حرّ وهذا»)، فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا أحدُ المذكورين بالتعيين.

وقيل:[4] لا يعتق أحدهم في الحال، ويكون له الخيار بين الأوّل والأخيرين؛ لأنّ الثالث عطف على ما قبله، والجمع بـ«الواو» بمنزلة الجمع بـ«ألف التثنية»، فكأنّه قال ١٥ «هذا حرّ أو هذان» كما إذا[5] حلف «لا يكلّم هذا أو هذا وهذا»، فإنه يحنث بالأوّل أو[6] بالأخيرين جميعًا، لا بالثاني وحده أو الثالثِ وحده.

---

١ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ١/٢٠٧.
٢ هذا الإيراد من التفتازاني، انظر: التلويح، ١/٢٠٨.
٣ ر – وإن.
٤ هذا رأي زفر.
٥ ر – إذا.
٦ ر: إذ.

İki gerekçeden dolayı birinci görüş daha yerindedir:

Birincisi: Birinci görüşe göre sözün takdiri أحدُهما حرّ وهذا حرّ "İkisinden biri hürdür ve şu da hürdür." şeklindedir. İkinci görüşe göre ise sözün takdiri هذا حرّ أو هذان حرّان "Bu hürdür veya şu ikisi hürdür." şeklindedir. Matûfun aleyhde geçen ifade ise *hürrâni* lafzı değil, *hürrun* lafzı olup bunun matufta takdiri daha uygundur.

İkincisi: İkincisi, birinciyi kesinlikten çıkarıp tereddütlü hale dönüştürmektedir. Dolayısıyla birinci, hüküm bakımından üçüncüye değil, ikinciye bağlı olur. Çünkü *vav* iki şeyi hükümde ortak kılmak için konulmuş olup ikincisi, birincinin varlığını gerektirir. Dolayısıyla muhayyerlik, üçüncüye bağlı olmaksızın birinci ve ikinci arasında söz konusu olur. Bu durumda efendi "İkisinden biri hürdür ve şu da hürdür." demiş gibi olur.

Birinci gerekçeye[1] şu şekilde *itiraz* edilmiştir: Son ikisinden her biri için tekil bir haber takdiri mümkündür. Bu durumda sanki هذا حرّ أو هذا حرّ وهذا حرّ "Bu hürdür veya şu hürdür ve şu hürdür." denilmiş gibi olur.

İkinci gerekçeye de şu şekilde *itiraz* edilmiştir: *Vav* ile iki şeyi hükümde ortak kılmak, "Şu ve şununla konuşmayacağım." sözünde olduğu gibi değiştirmeye aykırı olmayıp aksine burada değiştirmeyi gerekli kılmaktadır. Zira bu takdirde tercih noktasında son ikisi gerekli olup ikisinden biri yeterli değildir.

Birinci itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir: Her birine haber takdir edilmesi durumunda zâhir olan, ikisinin (atfedilen ikinci ve üçüncünün) muhayyerliğin iki şıkkından birinde bir araya gelmemesidir. Çünkü efendi "Bu hürdür veya şu hürdür ve şu hürdür." dediğinde üçüncüde azadın derhal gerçekleştirilme kastı zâhirdir. Çünkü takdiren de olsa üçüncünün haberinin ayrı olarak zikredilmesi, hüküm bakımından öncesi ile ortak kılındığının değil, müstakil hükmü konusunda ayrı olduğunun emâresidir.

İkinci itiraza ise şu şekilde *cevap* verilmiştir. Üçüncünün hükmü değiştirebilmesi, muayyen olarak ikinciye atfedilmesine bağlıdır. İki görüş arasındaki tartışma ise bu noktada olup itiraz (müsâdere) da bu atıf konusundadır. İkincide ise durum farklıdır. Çünkü ikinci birinciye atfedilmiş olup birincinin hükmünü kesin olarak değiştirmiştir.

1 **Minhuvât:** Yani هذا حرّ أو هذا وهذا sözümüze.

والأوّل أولى لوجهين:

الأوّل: أنّ تقدير الكلام على الأوّل «أحدهما حرّ وهذا حرّ»، وعلى الثاني «هذا حرّ أو هذان حرّان»، والمذكور في المعطوف عليه لفظ «حرّ» لا «حرّان»، فتقديره في المعطوف أولى.

٥ الثاني: أنّ الثاني مغيِّرٌ للأوّل من الجزم إلى التردّد فيتوقّف عليه، لا الثالث؛ لأنّ «الواو» للتشريك، فيقتضي وجود الأوّل، فيثبت التخيير بين الأوّل والثاني بلا توقّفٍ على الثالث، فكأنّه قال «أحدهما حرّ وهذا».

واعترض على الأوّل:[1] بجواز تقدير مفرد لكل من الأخيرين كأنْ يقال «هذا حرّ أو هذا حرّ وهذا حرّ»؛

١٠ وعلى الثاني: بأنّ التشريك لا ينافي التغيير كما في «لا أكلّم هذا وهذا»؛ بل يوجبه ههنا؛ إذ يجب جمع الأخيرين في الاختيار حينئذ، ولا يكفي أحدهما.

وأجيب عن الأوّل: بأنّ الظاهر عند تقدير الخبر لكلٍّ أن لا يجتمعا[2] في أحد شقّي التخيير، فإنه إذا قال «هذا حرّ أو هذا حرّ وهذا حرّ»، فالظاهر قصدُ الإيقاع في الثالث في الحال؛ لأنّ إفراد الخبر بالذكر ولو تقديرًا أمارةُ إفراده بالحكم المستقلّ، ١٥ لا تشريكه،

وعن الثاني: بأنّ مغيّريّة الثالث تتوقّف على عطفه على الثاني معيَّنًا، وفيه النزاع، ففيه المصادرة بخلاف الثاني، فإنه معطوف على الأوّل ومغيِّرٌ له قطعًا.

---

١ وفي هامش م: أي: في قولنا «هذا حرّ أو هذا وهذا»، «منه».
٢ جميع النسخ: «أن يجتمعا» بدون «لا»، والمثبت من فصول البدائع للفناري، انظر: ١٥٥/١.

Ev, lafzen veya anlam olarak olumsuz veya nehiy gibi olumsuz anlamında olan cümlenin peşinde kullanıldığında umum ifade eder. *Lafzen olumsuz olması*, ما جاءني زيدٌ أو عمرٌو "Bana Zeyd veya Amr gelmedi." cümlesi olup "Ne bu ne de o geldi." anlamındadır. Yine ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ "*Onlardan hiçbir günahkâr veya nanköre itaat etme!*" (İnsân, 76/24) âyeti de böyle olup "Ne buna ne de şuna itaat et!" anlamındadır. Buna göre Hz. Peygamber'in yasağa uyması, bu iki gruptan sadece birine itaat etmemesiyle değil, hiçbir şekilde iki gruba itaat etmemesiyle mümkün olur. *Anlam olarak olumsuz olması* ise: a) Olumlu yeminde kullanılması şeklinde olur. Mesela إن فعلتُ هذا أو هذا "Bunu veya şunu yaparsam" sözü böyle olup "Bu ikisinden hiçbirini yapayacağım, anlamındadır." b) İnkarî soru cümlesinde kullanılması şeklinde olur. Mesela إن فعلتُ هذا أو هذا "Bunu veya şunu yaptım mı?" sözü böyle olup "Bu ikisinden hiçbirini yapmadım." anlamındadır.

Bu tür ifadelerde *ev* edatının umum ifade etmesinin sırrı şudur: *Ev* belirsiz olarak iki şeyden biri için konulmuştur. Belirsiz bir şeyin yokluğu ise ancak toplamının yokluğu ile düşünülebilir. Buna göre "*Onlardan hiçbir günahkâr veya nanköre itaat etme!*" (İnsân, 76/24) sözü, "O iki gruptan hiçbirine itaat etme!" anlamındadır. Bu ikiden her biri de nefiyden sonra gelen nekre bir isim olup umum ifade eder. "Bana Zeyd veya Amr gelmedi." sözü de aynı şekilde olup "Bana ikisinden hiçbiri gelmedi." anlamındadır. Atıf harfi olan *vav*da ise durum bundan farklıdır. Çünkü *vav* harfi, umumu nefyetmek içindir. Buna göre bir kimse "Bunu veya şunu yapmayacağım." diye yemin etse ikisinden birini yapmakla yeminini bozmuş olur. Fakat "Bunu ve şunu yapmayacağım." diye yemin etse ikisinden birini yapmakla değil, ikisini yapmakla yeminini bozmuş olur. Çünkü burada kastedilen iki fiilin toplamı olup birini yapmakla yeminini bozmuş olmaz.

Ev edatının umuma hamledilmesini engelleyen ve iki olumsuzdan birinin gerçekleştirilmesine delâlet eden hâlî veya sözel bir karinenin bulunması durumu ise bundan istisna edilmiştir. Karine bulunması durumunda *ev*, şümul anlamının olmadığını ifade eder.

Telvîh sahibi bunu örneklendirme konusunda -*Keşşâf* sahibi Zemahşerî de bu görüştedir- ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ "*Rabbinin âyetlerinden biri geldiği gün daha önce iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış hiçbir kimseye o günkü imanı hiçbir fayda vermez.*" (En'âm, 6/158) âyeti hakkında "Bu âyet, kıyamet alametleri belirmeden önce iman ile imanda hayır kazanma arasını birleştirmeyen kimseye imanının bir faydası olmayacağına delâlet eder." diyerek bunu, "Daha önce iman etmeyen ve imanda hayır kazanmayan için faydanın olmadığı" anlamında nefyin umumuna hamletmiştir. Çünkü imanın nefyedilmesi, imanda hayır kazanmanın nefyini gerektirir.

(وتفيد) «أو» (العمومَ) إذا استُعملت (في) سياق (النفي) وما بمعناه كالنهي (لفظًا) نحو «ما جاءني زيدٌ أو عمرٌو» أي: لا هذا ولا ذاك، ونحو ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان، ٧٦/٢٤] أي: لا هذا ولا ذاك، فيمتثل بأن لا يطيعهما أصلًا، لا[١] بأن يطيع واحدًا منهما فقط، (أو معنًى) بأن يقع في اليمين المثبت نحو «إن فعلتُ هذا أو هذا» بمعنى «لا أفعلُ شيئًا منهما»، أو في الاستفهام الإنكاري نحو «أفعلتُ هذا أو هذا» بمعنى «ما فعلتُ شيئًا منهما».

والسرّ في إفادتها العموم ههنا أنها لأحد الأمرين من غير تعيين، وانتفاء الواحد المبهم لا يتصوّر إلّا بانتفاء المجموع، فقوله تعالى ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان، ٧٦/٢٤] معناه «لا تُطِعْ أحدًا منهما»، وهو نكرة في سياق النفي فيعمّ. وكذا «ما جاءني زيدٌ أو عمرٌو»، فإنّ معناه «ما جاءني أحدٌ منهما» بخلاف «الواو»، فإنها لنفي العموم حتى إذا قال «لا أفعلُ هذا أو هذا» يحنث بفعل أحدهما. وإذا قال «هذا وهذا» يحنث بفعلهما، لا بفعل أحدهما؛ لأنّ المراد مجموع الفعلين، فلا يحنث بالبعض.

(إلّا لقرينة) حالية أو مقالية تمنع كلمة «أو» عن حملها على العموم، وتدل على أنها لإيقاع أحد النفيين، فحينئذ تفيد عدم الشمول.

قال صاحب **التلويح** كما ذهب إليه صاحب **الكشاف** في قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ [الأنعام، ٦/١٥٨]: إنها تدل على أنّ عدم النفع لمن لم يجمع بين الإيمان قبل أشراط الساعة وبين كسب الخير في الإيمان، ولم يحمله على عموم النفي بمعنى أنّ عدم النفع لمن لم يعمل، لا الإيمانَ قبلها ولا كسبَ الخير فيه؛[٢] لأنّ نفي الإيمان يستلزم نفي كسب الخير في الإيمان.

---
١ د - لا.
٢ م د: فيها.

Bu, tartışmaya açıktır. Çünkü *Keşşâf* sahibinin âyetteki *ev* edatının nefyin siyakında olduğu konusundaki sözü kesin değildir ki, umumun nefyedildiği karineden anlaşılsın! Aksine *ev* edatının nefye dâhil olup nefyin umumunu değil de iki olumsuzdan birinin gerçekleşmesini ifade etmesi de ihtimal dâhilindedir. Bu durumda sözün takdiri "iman etmemiş veya kazanmamış" şeklinde olur. Böyledir, çünkü Zemahşerî şöyle demiştir: "*Kesebet fî îmânihâ hayran* ifadesi, *âmenet* üzerine atfedilmiştir."[1] *Keşşâf* şarihleri ise bu sözünün zâhirinden hareketle onun kastının *kesebet* ifadesinin *âmenet* üzerine müfredin müfred üzerine atfı gibi atfedildiği şeklinde olduğunu sanmışlardır ki, bu durumda *lem tekün âmenet* ifadesindeki *lem tekün*den anlaşılan olumsuzluk kesin olarak *kesebet* ifadesine de yönelik olur. Hâlbuki durum onların sandığı gibi değildir. Aksine Zemahşerî'nin kastının "*Kesebet* ifadesi *âmenet* üzerine, mukkadder *lem tekün* ifadesi de âyette zikredilen *lem tekün* üzerine müfredlerin müfredlere atfı şeklinde atfedilmiştir." şeklinde olması da ihtimal dâhilindedir.

Telvîh sahibinin *el-Keşşâf* şerhindeki şu ifadesi de bizim bu söylediğimizi destekler niteliktedir: "Nefyin umumu, mesela 'İman etmemiş veya amel işlememiş' sözünde olduğu gibi ancak iki şeyden birinin diğerine *ev* ile atfedilmesi ve sonra da olumsuzluğun bu diğerine sirayet ettirilmesi durumunda gerekli olur. "*Lem tekün âmenet ev lem tekün kesebet*" sözünde olduğu gibi bir şeyin nefyi, diğer şeyin nefyine *ev* ile atfedildiğinde ise nefyin umumu gerekli olmaz. Burada örnek olarak verilen âyette tekrarı gerektirdiği için birinci durum imkânsız olup ikincisi belirginlik kazanır. İşin özeti şudur: Nefyin umumu, nefyin *ev* ile atfedilmesi durumunda değil, ancak atfın *ev* ile nefyinde söz konusu olur. Buna göre ifadesinin zâhiri dikkate alındığında âyetteki *ev kesebet*, *âmenet* üzerine atfedilmiştir. Fakat gerçekte *kesebet*, mahzûf olan *lem tekün*ün haberi olup *lem tekün âmenet ev lem tekün kesebet* anlamındadır. *Telvîh* sahibinin *el-Keşşâf* şerhinde söylediği budur.

İyice düşündüğünde buradaki ifadeysiyle *Telvîh*'teki ifadesi arasında tam bir zıtlığın olduğunu anlarsın. Fakat "*Allah'ın nur vermediği kimse için artık bir nur yoktur.*" (Nûr, 24/40).[2]

Son olarak Teftâzânî'nin sözüyle ilgili iki noktaya temas etmemiz gerekir:

1 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 82.
2 Mostârî *Miftâhu'l-Husûl*'de Teftâzânî'nin iki eserindeki ifadeleri arasında bir çelişki olmadığını belirterek Teftâzânî'nin kastını doğru anlamadığı gerekçesiyle Molla Hüsrev'i eleştirmiştir.

وفيه بحث؛ لأنّ كلام صاحب **الكشاف** ليس بقطعي في أنّ «أو» في الآية في سياق النفي حتى يستفادَ نفي العموم من القرينة؛ بل يحتمل كون «أو» دخلت على النفي فأفادت إيقاع أحد النفيين، لا عمومه، والتقدير: «لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ أَوْ لَمْ تَكُنْ كَسَبَتْ»، وذلك لأنه قال: قوله ﴿كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ عطف على ﴿آمَنَتْ﴾،[1] فتوهّموا من ظاهره أنّ مراده أنّ ﴿كَسَبَتْ﴾ عطف على ﴿آمَنَتْ﴾ عطفَ مفرد على مفرد حتى إنّ النفي المستفاد من ﴿لَمْ تَكُنْ﴾ في ﴿لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ﴾ متوجّهٌ إلى ﴿كَسَبَتْ﴾ أيضًا قطعًا، وليس كذلك؛ بل يحتمل أن يكون مراده أنّ ﴿كَسَبَتْ﴾ عطف على ﴿آمَنَتْ﴾ و«لَمْ تَكُنْ» المقدّر عطف على ﴿لَمْ تَكُنْ﴾ المذكورِ عطفَ المفردات على المفردات.

ويؤيّد ما ذكرنا قولُه في **شرح الكشاف**: «إنّ العموم إنما يلزم إذا عطف أحد الأمرين على الآخر بـ«أو» ثم سُلِّطَ عليه النفيُ مثل «لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ أَوْ عَمِلَتْ»، لا إذا عطف بـ«أو» نفيُ أمرٍ على أمر كما تقول «لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ أَوْ لَمْ تَكُنْ كَسَبَتْ»، وههنا قد تعذّر الأوّل للزوم التكرار، فتعيّن الثاني. **تلخيصه**: العموم إنما هو في نفي العطف بـ«أو»، لا في عطف النفي بـ«أو»، فقوله ﴿أَوْ كَسَبَتْ﴾ عطف على ﴿آمَنَتْ﴾ بالنظر إلى الظاهر. وأمّا في التحقيق فـ﴿كَسَبَتْ﴾ خبر «لَمْ تَكُنْ» المحذوف على معنى «لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ أَوْ لَمْ تَكُنْ كَسَبَتْ»، هذا كلامه.

وإذا تأمّلتَ فيه حقّ التأمّل عرفتَ أنّ بينه وبين ما ذكر في **التلويح** تنافيًا في غاية الظهور، ولكن ﴿مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَما لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ [النور ٢٤/٤٠].[2]

وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثان:

---

١ الكشاف للزمخشري، ٢/٨٢.

٢ قال الموستاري في مفتاح الحصول: ... فاندفع ما توهّمه المصنف من المخالفة بين كلامي صاحب التلويح، وهذا في غاية الظهور، ولكنّ ﴿مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ [النور، ٢٤/٤٠].

Birincisi: *Keşşâf* sahibi, "*Ev kesebet* ifadesi, *âmenet* üzerine atfedilmiştir." dedikten sonra bu sözünün yorumlanması konusunda "İfadenin zâhiri dikkate alındığında âyetteki *ev kesebet*, *âmenet* üzerine atfedilmiştir. Fakat gerçekte *kesebet*, mahzûf olan *lem tekün*ün haberidir." denilmesinin bir anlamı yoktur. Çünkü böyle denilmesi, Zemahşerî'nin kastını açıklamak değil, onun sözünü[1] çarpıtmaktır.

İkincisi: *Kesebet* ifadesinin *âmenet* üzerine atfedilmiş olması, *kesebet* ifadesinin mahzûf olan *lem tekün*ün haberi olmasına aykırı değildir ki, birincisi ifadenin zâhirine dayandırılan, ikincisi de gerçeğe dayandırılan anlam olsun! Çünkü sen de biliyorsun ki, mahzûf *lem tekün*ün haberi olmakla birlikte *kesebet*, *âmenet* üzerine atfedilmiştir. Bunun üzerinde biraz düşünülmesi gerekir.

Ev edatının hükmü, *vav*ın hükmünün tersi gibidir. Çünkü nefyin siyakında geldiğinde *vav*, kapsamın olumsuzluğunu (nefyü'ş-şumûl) ifade eder. Çünkü *vav, cem'* anlamını ifade etmek için konulmuş olup atfın *vav* ile olması halinde bütünün nefyinin, birinin nefyi ile olması mümkündür. -Ancak olumsuzluğun kapsamını (şumûlü'n-nefy) ifade ettiğine dair hâlî veya sözel bir karinenin bulunması durumu bundan müstesnadır.- Mesela لا ترتكبْ الزنا وأكلَ مال اليتيم "Zina ve yetim malı yemeyi irtikâp etme!" sözü böyledir. Yine atfın olumsuzluğu pekiştiren لا edatı ile yapılması halinde de durum aynıdır. Mesela ما جاءني زيدٌ ولا عمرٌو "Bana ne Zeyd ne de Amr geldi." sözü böyledir.

Özetle, *ev* karineden hâli olarak nefyin siyakında geldiğinde olumsuzluğun kapsamına (şumûlü'n-nefy) hamledilir, aksi takdirde kapsamın olumsuzluğuna (nefyü'ş-şumûl) hamledilir. *Vav* ise bunun tersinedir.

Daha önce geçtiği üzere *ev* muhayyerlik için kullanıldığı gibi bazen mübahlığı ifade etmek için de kullanılır.

Bil ki, "Bunu veya şunu yap!" sözümüzde olduğu gibi *ev*, bazen ikisinin arasını birleştirmek mümkün olmakla birlikte iki şeyden birinin yapılmasının istenmesi için kullanılır ki, bu *ibâha* diye isimlendirilir. Mesela "Fakihlerle veya muhaddislerle otur." sözü böyledir. Bazen de aralarını birleştirmek imkânsız olduğu halde iki şeyden birinin yapılmasının istenmesi için kullanılır ki, bu da *muhayyerlik* diye isimlendirilir. Mesela efendinin "Bu veya şu kölemi sat!" sözü böyledir. *İbâha* ve *muhayyerlik* bazen emir sîgasına bazen de *ev* edatına izafe edilir. Bilindiği üzere üzere *ev* esasen iki şeyden biri için konulmuştur. Bu iki şeyi birleştirmenin mümkün ve imkânsız oluşu ise ancak karineler uyarıncadır.

1 **Minhuvât:** Yani *el-Keşşâf* sahibinin sözünü.

الأوّل: أنّ صاحب **الكشاف** بعد ما قال: «قوله ﴿أَوْ كَسَبَتْ﴾ عطف على ﴿آمَنَتْ﴾» لا وجه لأن يقال في توجيهه: «فقوله ﴿أَوْ كَسَبَتْ﴾ عطف على ﴿آمَنَتْ﴾ بالنظر إلى الظاهر. وأمّا في التحقيق فـ﴿كَسَبَتْ﴾ خبر «لَمْ تَكُنْ» المحذوف»، فإنه تشويه لكلامه،[1] لا توجيه لمرامه.

٥ **والثاني**: أنّ[2] عطف ﴿كَسَبَتْ﴾ على ﴿آمَنَتْ﴾ لا ينافي كون ﴿كَسَبَت﴾ خبر «لَمْ تَكُنْ» المحذوف حتى يكون الأوّل بناءً على الظاهر، والثاني بناءً على التحقيق لِمَا عرفتَ أنّ ﴿كَسَبَتْ﴾ مع كونه خبرَ «لَمْ تَكُنْ» المحذوف معطوفٌ على ﴿آمَنَتْ﴾، فليتأمّل.

وحكم «أو» (كعكس) حكم («الواو»)، فإنها لنفي الشمول؛ لأنها للجمع. ونفي ١٠ المجموع يجوز أن يكون بنفي واحد إلّا أن تدل قرينة حالية أو مقالية على أنها لشمول النفي نحو «لا ترتكبْ الزنا وأكلَ مال اليتيم»، وكما إذا أُتِي بـ«لا» الزائدة المؤكِّدة للنفي مثل «ما جاءني زيدٌ ولا عمرٌو».

فالحاصل: أنّ «أو» إذا وقعت في سياق النفي وخَلَتْ عن القرينة تُحمَل على شمول النفي؛ وإلّا فعلى نفي الشمول، و«الواو» بالعكس.

١٥ (وقد يكون) «أو» (للإباحة) كما يكون للتخيير على ما سبق.

اعلم أنّ مثل قولنا «افعلْ هذا أو ذاك» يستعمل **تارةً** في طلب أحد الأمرين مع جواز الجمع بينهما، ويسمّى إباحةً (نحو «جالسْ الفقهاءَ أو المحدّثين»)، **وتارةً** في طلبه مع امتناع الجمع، ويسمّى تخييرًا كقوله «بعْ عبدي هذا أو ذاك». والإباحة والتخيير قد يضافان إلى صيغة الأمر، وقد يضافان إلى كلمة «أو». وقد عرفتَ أنها ٢٠ لأحد الأمرين، وجوازُ[3] الجمع وامتناعُه إنما هو بحسب القرائن.

---
١ وفي هامش م: أي: كلام صاحب الكشاف، «منه».
٢ ر: وأمّا ثانيًا فلأن.
٣ ر: فجواز

Denirse ki, keffaret seçeneklerinde olduğu gibi bazen muhayyerliğin söz konusu olması durumunda da ikisinin arasını birleştirmek imkânsız değildir.

Deriz ki, burada ikisinin birleştirilmesinin imkânsızlığıyla kastedilen, emre uyma açısından ikisinin arasını birleştirmenin imkânsızlığıdır. Vücûb anlamında kullanılan bir emirde emre uyma, ancak birisinin yerine getirilmesiyle söz konusu olur. Kişinin cemetmesi,[1] emre uyma açısından değil, aslî ibaha açısından söz konusu edilebilir. Bu yüzden mesela vekâlet yoluyla efendinin "Şu veya bu köleyi sat!" ve kocanın "Şu veya bu hanımı boşa!" demesinde olduğu gibi aslî ibaha söz konusu olmadığında ikisinin arasını birleştirmek câiz değildir.

İbâha ile *muhayyerliğin* arası bazen şu şekilde ayrılır: İbahada seçeneklerden birini yapmak vâcip değildir, fakat muhayyerlikte bunlardan birini yapmak vâciptir. Mesela efendinin vekâlet yoluyla söylediği "Kölelerimden bunu veya şunu sat!" sözünde olduğu gibi muhayyerlikte asıl olan yasak ve cevaz, emrin arız olmasıyla sabit olursa seçenekleri birleştirmek imkânsız olur ve seçeneklerden birini yapmakla yetinmek vâcip olur. Çünkü emredilen budur. Keffaret seçeneklerinde olduğu gibi muhayyerlikte asıl olan ibâha ve emirle bunlardan biri vâcip olursa seçeneklerin arasını aslî ibaha ile birleştirmek câiz olur. İşte bu *ibâha yoluyla muhayyerlik* diye isimlendirilir.

Bazen *ev* atıf için olmaz, aksine *hattâ, ilâ* veya *illâ en* anlamına gelir. Bu anlama gelmesi, *ev*den sonra mansup muzari bir fiilin bulunması halindedir. Bununla birlikte öncesinde de mansup muzarî bir fiilin bulunması gerekir. Aksine öncesinde tüm zamanlar için âm gibi olan uzayan bir fiilin bulunması ve uzayan bu fiilin *ev*den sonra gelen bir fiille kesintiye uğramasının kastedilmesi gerekir.

Bu durumda *ev* ile atfı engelleyen şey ya lafzî bir şeydir ya da anlamdan kaynaklanan bir şeydir.

Birincisinin örneği, bu konudaki görüşlerden birine göre Allah Teâlâ'nın ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ *"Allah onların tevbelerini kabul edinceye kadar o konuda senin yapacağın bir şey yoktur."* (Âl-i İmrân, 3/128) sözüdür. Yani tevbeleri veya onlara yapılacak azap gerçekleşinceye kadar onlara azap edilmesi veya ıslah edilmelerini isteme konusunda senin yapabileceğin bir şey yoktur. Buradaki *ev* edatının atıf için olmaması, fiilin (يَتُوبَ) isim (شَيْءٌ) üzerine atfının câiz olmaması sebebiyledir. Hz. Peygamber'in müşriklerin helaki için beddua etmesinin haram kılınmasının ise uzamaya ihtimali vardır. Bu yüzden *ev yetûbe*deki *ev* gâye ifade eden *hattâ* anlamına hamledilmiştir.

1 **Minhuvât:** Yani keffaret seçeneklerinin hepsini yerine getirmesi.

فإن قيل: قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة؛

قلنا: المراد امتناع الجمع[1] من حيث الامتثال بالأمر، ففي أمر الوجوب لا يكون الامتثال إلّا بأحدهما، وليس جمع الجامع[2] من حيث الامتثال به؛ بل بالإباحة الأصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما إذا قال «بِعْ هذا العبد أو ذاك» و«طَلِّقْ هذه ٥ الزوجة أو تلك».

وقد يفرق بينهما بأنه لا يجب في الإباحة الإتيانُ بواحد، ويجب في التخيير، فإن كان الأصل فيه الحظر وثبت الجوازُ بعارض الأمر كما إذا قال «بِعْ من عبيدي هذا أو ذاك» يمتنع الجمع، ويجب الاقتصار على الواحد؛ لأنه المأمور به. وإن كان الأصل فيه الإباحة ووجب بالأمر واحدٌ كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالإباحة الأصلية، ١٠ وهذا يسمّى «التخيير على سبيل الإباحة».

(و) قد يكون «أو» لا للعطف؛ بل (بمعنى «حتى» أو) بمعنى («إلى» أو) بمعنى («إلّا أَنْ») إذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك؛ بل فعل ممتدّ يكون كالعامّ[3] في كل زمان ويُقصَد انقطاعه بالفعل الواقع بعد «أو».

والمانع من العطف إمّا لفظي أو معنوي:

١٥ **الأوّل**: (كقوله تعالى ﴿لَيۡسَ لَكَ مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٌ أَوۡ يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡ﴾) [آل عمران، ١٢٨/٣] على أحد الأقاويل أي: ليس لك من الأمر في عذابهم أو استصلاحِهم شيءٌ حتّى يقع توبتُهم أو تعذيبُهم، فإنّ عطف الفعل على الاسم غير جائز، وتحريم أن يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحُمِل على الغاية.

١ د – الجمع.
٢ وفي هامش م: أي: الآتي بجميع خصال الكفارة، «منه».
٣ د: كالتام.

İkincisinin örneği ise لَأَلْزَمَنَّك أو تُعْطِيَنِي حقّي "Yakanı bırakmayacağım tâ ki hakkımı verinceye kadar." sözüdür. Çünkü amaç -bu da yakasına yapışmanın hakkın verilmesini sağlamaya yönelik olmasıdır- *ev*in atıf anlamında olmasıyla hâsıl olmamaktadır. Bu yüzden *ev* edatının hakikat anlamı olan atıf düşer ve istiâre yoluyla ihtimal dâhilinde olan anlam, *gâye* veya *istisna* anlamına hamledilir. Çünkü *ev* edatının atıf anlamında kullanılması halinde belirtilen iki şeyden birinin alınması, ikisinden her birine ait uzama ihtimalinin sona ermesini ve birinin bulunması ile diğerinin ortadan kalkmasını gerektirir. Bununla birlikte sözün *gâye* veya *istisna* anlamına ihtimali vardır. Çünkü sözün başının uzamaya ve tüm zamanları kapsamaya ihtimali vardır. Bu yüzden ya harf-i cerden dolayı ya da müstesnayı, sözün başının kapsadığı tüm zamanlardan çıkarılmış olan vakit konumuna indirilen masdar (isim) haline getirmek için gizli bir أَنْ takdiri gerekir.[1] İmruülkays'ın[2] şu sözü de bu şekildedir:

Arkadaşım ağladı, önünde geçiti görünce
Ve Kayser'e dâhil olacağımıza kani olunca

Dedim ki ona, gözlerini yaşartma, çünkü biz
Ölüp mazur oluncaya kadar bir saltanat için çabalıyoruz

Ev bazen *bel* anlamında da kullanılır. Mesela Allah Teâlâ'nın ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ *Sonra kalpleriniz katılaştı. Şimdi o, taş gibi bilakis daha da katı oldu.*" (Bakara, 2/74) âyetinde bu anlamdadır. Yani "bilakis daha katı oldu." anlamındadır.[3]

Bir görüşe göre Allah Teâlâ'nın ﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾ (Mâide, 5/33) sözünde de bu anlamda kullanılmıştır.

---

1 Bu açıklamaya göre sözün takdiri şu şekillerde olur:

لَأَلْزَمَنَّكَ لِتُعْطِيَنِي حَقِّي،
لَأَلْزَمَنَّكَ حَتَّى أَنْ تُعْطِيَنِي حَقِّي،

لَأَلْزَمَنَّكَ إِلَى أَنْ تُعْطِيَنِي حَقِّي،
لَأَلْزَمَنَّكَ إِلَّا أَنْ تُعْطِيَنِي حَقِّي.

2 **İmruülkays:** Hunduc b. Hucr el-Kindî (ö. 540 civarı). Necid'de doğdu. Kinde'nin son hükümdarı Hucr'un oğludur. e*l-melikü'd-dıllîl* ve *zü'l-kurûh* lakablarıyla da anılan İmruülkays, cahiliye devrinin en tanınmış Arap şairlerinden olup *muallakât-ı seb'a* şairlerinin en meşhurudur. Yardım istemek için gittiği Bizans dönüşünde Ankara'da Elmadağ yakınlarına geldiğinde hastalandı ve kısa bir süre sonra öldü. Bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, IX, 222; Savran, Ahmet, "İmruülkays b. Hucr", *DİA*, 22/237-238.

3 **Minhuvât:** Şâirin (Zü'r-Rumme) şu sözünde de أو edatı, بل anlamında kullanılmıştır:

بَدَتْ مِثْلَ قَرْنِ الشَّمْسِ فِي رَوْنَقِ الضُّحَى * وَصُورَتِهَا أَوْ أَنْتِ فِي الْعَيْنِ أَمْلَحُ

(و) **الثاني**: (نحو «لَأَلْزَمَنَّكَ أَوْ تُعْطِيَنِي حَقِّي»)، فإنّ المقصود -وهو كون اللزوم لأجل الإعطاء- لا يحصل مع العطف، فسقطت حقيقته، واستُعير لِمَا يحتمله، وهو الغاية أو الاستثناء؛ لأنّ تناول أحد المذكورين يقتضي تناهيَ احتمال كل منهما وارتفاعَه بوجود صاحبه، ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتدادَ وشمولَ الأوقات، فوجب إضمار «أَنْ» إمّا لحرف الجرّ أو ليكون المستثنى مصدرًا مُنزَّلًا منزلةَ الوقت المخرَج عن الأوقات المشمولة لصدره.[١]

ومنه قول امرؤ القيس:[٢]

بَكَى صَاحِبِي لَمَّا رَأَى الدَّرْبَ دُونَهُ ... وَأَيْقَنَ أَنَّا لَاحِقَانِ بِقَيْصَرَا

فَقُلْتُ لَهُ: لَا تُبْكِ عَيْنَيْكَ[٣] إِنَّمَا ... نُحَاوِلُ مُلْكًا أَوْ نَمُوتَ فَنُعْذَرَا

(و) قد يكون «أو» (بمعنى «بل» كقوله تعالى) ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ (﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾) [البقرة ٢/٧٤] أي: بل أشدّ قسوة.[٤]

(قيل: وعليه قوله تعالى ﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾ الآية) [المائدة ٥/٣٣].

---

١ وعلى هذا التفصيل يكون التقدير على هذه الوجوه:
لَأَلْزَمَنَّكَ لِتُعْطِيَنِي حَقِّي،
لَأَلْزَمَنَّكَ حَتَّى أَنْ تُعْطِيَنِي حَقِّي،
لَأَلْزَمَنَّكَ إِلَى أَنْ تُعْطِيَنِي حَقِّي،
لَأَلْزَمَنَّكَ إِلَّا أَنْ تُعْطِيَنِي حَقِّي.

٢ امرؤ القيس: هو امرؤ القيس بن حجر بن عمرو الكندي، الملقّب بـ«الملك الضِّلّيل» وبـ«ذي القُرُوح». من أشهر شعراء المعلقات في الجاهلية، مات مسمومًا عند رجوعه من قيصر الروم حوالي ٥٤٠ هـ. انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر، ٩/٢٢٢.

٣ وفي بعض المصادر: لَا تَبْكِ عَيْنُكَ

٤ وفي هامش م: وقول الشاعر:
بَدَتْ مِثْلَ قَرْنِ الشَّمْسِ فِي رَوْنَقِ الضُّحَى ... وَصُورَتِهَا أَوْ أَنْتِ فِي الْعَيْنِ أَمْلَحُ، «منه».

Mâlik ise şöyle demiştir: *Ev*, inşaî ifadelerde muhayyerlik anlamında kullanıldığına göre ﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ "*Allah'a ve Rasulüne savaş açanların ve yeryüzünde fesat çıkarmaya çalışanların cezası, öldürülmeleri veya asılmaları veya el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi ya da bulundukları yerden sürülmeleridir.*" (Mâide, 5/33) âyeti sebebiyle yol kesme türlerinin her birinde (verilecek ceza konusunda) muhayyerlik sabit olur.

İmamlarımızdan bazıları buna şu şekilde cevap vermiştir: Allah Teâlâ, bu cezaları, suçların türlerine karşılık olarak zikretmiştir. Çünkü ceza, suçun artmasıyla artar, azalmasıyla azalır. Zira "*Bir kötülüğün karşılığı, onun misli bir kötülüktür.*" (Şûrâ, 42/40). Bu yüzden en ağır suçun karşılığının en hafif ceza olması veya bunun tersi uygun değildir. Bu yüzden âyetin zâhirindeki muhayyerliğe göre amel etmek câiz değildir. Dolayısıyla ceza konumunda belirtilen cümleler, uygunluğun gereği olarak âdeten bilinen değişik suç türlerine göre dağıtılır. Buna göre öldürmenin cezası, öldürme; öldürmenin ve mal almanın cezası, asılma; mal almanın cezası el ve ayağın kesilmesi; korkutmanın cezası ise sürgün yani daimî hapistir ki, hadiste de suçların cezaları bu şekilde açıklanmıştır.

Bazıları ise buna bizim metinde yer verdiğimiz şekilde cevap vermiştir.

Şemsüleimme Serahsî birinci cevabı zikrettikten sonra şöyle demiştir: "Bir görüşe göre burada *ev*, *bel* anlamındadır. Buna göre kastedilen anlam, harbin mal almayla birlikte öldürme şeklinde olması halinde "bilakis asılmaları" şeklinde; sadece mal alma şeklinde olduğunda "bilakis el ve ayaklarının kesilmesi" şeklinde; korkutarak yol emniyetini ihlal ettiklerinde de "bilakis bulundukları yerden sürülmeleri" şeklinde olur."[1]

Bu açıklama ile bazılarının[2] iki sözü karıştırarak ikisini bir cevapmış gibi vermelerinin[3] doğru olmadığı anlaşılır.

Bil ki, diğer kitaplarda zikredildiği gibi burada *hattâ* kelimesine atıf harfleri içinde yer verilmemiştir. Çünkü biraz sonra geleceği üzere *hattâ*da asıl olan atıf harfi değil, harf-i cer olmasıdır. Bu yüzden en uygun olanı, *hattâ*nın harf-i cerler arasında ele alınmasıdır.

---

1 Serahsî, *Usûl*, I, 216.

2 **Minhuvât:** Musannif *bazıları* ifadesiyle *Câmiu'l-Esrâr* sahibi Kâkî'yi kastetmektedir.

3 Kâkî, *Câmiu'l-Esrâr*, II, 440.

قال مالك رحمه الله: لـمّا كان «أو» في الإنشاء للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من أنواع قطع الطريق بقوله تعالى ﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [المائدة، ٣٣/٥].

فأجاب بعض أئمتنا: بأنه تعالى ذكر الأجزئة مقابلةً لأنواع الجناية، والجزاء ٥ ممّا يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى، ٤٠/٤٢]، فلا يليق مقابلة أغلظ الجناية بأخفّ الجزاء ولا العكس، فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية، فوُزِّعَت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على أنواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادةً حسب ما تقتضيه المناسبة. فالقتل جزاؤه القتل، والقتل والأخذ جزاؤه الصَّلْبُ، والأخذ جزاؤه قطع اليد والرجل، والتخويف جزاؤه ١٠ النفي أي: الحبس الدائم، على أنه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال.

وأجاب بعضهم بما في المتن.

قال شمس الأئمة بعد ما ذكر الجواب الأوّل: «**وقيل**: إنّ «أو» ههنا بمعنى «بل» فيكون المراد: بل يصلّبوا إذا اتفقت[1] المحاربة بقتل النفس وأخذ المال؛ بل تقطّع أيديهم إذا أخذوا المال فقط؛ بل يُنْفَوْا من الأرض إذا خوّفوا الطريق».[2]

١٥ فظهر من ذلك أنّ خلط الكلامين وجعلهما جوابًا واحدًا كما فعله البعض[3] ليس كما ينبغي.

اعلم أنّ كلمة «حتى» لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب؛ لأنّ الأصل فيها هي الجارّة، لا العاطفة، كما سيجيئ، فالأحسن أن تذكر في الحروف الجارّة.

---

١ ر: انتفت.
٢ أصول السرخسي، ٢١٦/١.
٣ وفي هامش م: أراد به الكاكي صاحب جامع الأسرار، «منه». [انظر: ٤٤٠/٢].

2.10.2. Cer Harfleri

Hurûfü'l-meânî'nin bir kısmı ise harf-i cerlerden oluşur. Bunların niye harf diye isimlendirildikleri meşhurdur.

2.10.2. Bâ

5 الباء harf-i cerri *ilsak* ve *istiâne* anlamı için konulmuştur. *İlsak*, bir şeyi bir şeye bağlamak ve onu ona ulaştırmaktır. Mesela مررتُ بزيد "Zeyd'e uğradım." sözü "Uğramamı Zeyd'in bulunduğu mekâna ulaştırdım." anlamına gelir.

Bâ harfi ilsak anlamı için konulduğuna göre efendinin kölesine söylediği لا تخرجْ إلّا بإذني "İznim olmadıkça çıkma." sözündeki "Ç*ıkma!*" ifadesi, kölenin 10 her çıkışı için izni gerektirir. Çünkü *iznim olmadıkça* ifadesi, istisnay-ı müferrâğ[1] olup[2] لا تخرجْ خروجًا إلّا خروجًا بإذني "İznimle çıkman hariç, hiçbir şekilde çıkma!" anlamına gelir. Olumsuz ifadeden sonra gelen nekire kelime, umum ifade eder. Bu olumsuzluktan *çıkmanın izinli olanı* çıkarıldığında bunun dışındakiler, yokluk üzere kalır. لا تخرجْ إلّا أن آذن لك "Sana izin verinceye kadar 15 çıkma." sözü ise böyle değildir. Çünkü bu söz, her çıkış için izni gerektirmez. Zira bu sözü gerçek anlamda istisnaya hamletmek mümkün değildir. Çünkü *izin*, *çıkma* ile aynı cinsten olmayıp *istisna* ile *gâye* arasındaki ilişkiden dolayı buradaki *illâ*, gâye anlamına hamledilmiştir. Çünkü tıpkı istisnanın, müstesna minhin sınırlanması ve hükmünün sona erdiğinin açıklanması anlamına 20 gelmesi gibi gâye de gâyelenen şeyin (muğayyâ) uzamasının sınırlaması ve sona erdiğinin açıklanması anlamına gelir. Aynı şekilde ikisinden her biri, sözün başının kapsadığı şeyin, hüküm açısından çıkarılması anlamına gelir. Dolayısıyla لا تخرجْ إلّا أن آذن لك sözünün anlamı, لا تخرجْ إلى أن آذن لك "Sana izin verinceye kadar çıkma!" olur ki, iznin varlığı anına kadar çıkma fiili yasak 25 olur ve çıkma izni bir kere verilince de engel kalkar.

---

1 **İstisna-yı müferrağ:** Müstesna minhin cümlede belirtilmediği istisnadır.

2 **Minhuvât:** Bunun açılımı şöyledir: İstisna harfi, burada müstesna minhin olmasını, harf-i cer de bunun iznin dışında olan olmasını gerektirir. Çünkü ilsak, ancak birbirine bitişen iki şey arasında söz konusu olur. Dolayısıyla müstesnanın iznin dışında olması gerekir ki, müstesna minh de aynı şekildedir. Sözde geçen fiilin masdarı gizlenmiştir. Çünkü sözde bundan başkasına bir delil bulunmamaktadır. Sonra söylenmeyen şey, lafzen takdir edildiğinde, şayet bu takdir şer'an yapılan bir takdir ise bu takdir, *muktezâ* diye, dil açısından yapılan bir takdir ise *mahzûf* diye isimlendirilir. İkisi arasındaki fark şudur: İlgili yerde geleceği üzere, muktezâ değil, fakat mahzûf umumu kabul eder. Burada ise masdarın takdiri şer' açısından değil, dil açısından sabittir, dolayısıyla şartın siyakında gelmesi durumunda umum ifade eder ve nefiy hükmünde olup istisna sahih olur. Çünkü istisnanın şartı sözün başının umumî olması olup burada da bu mevcuttur. Sözün baş tarafı, sadece bu kısımla yetinilmiş olsa izinli izinsiz tüm çıkmalarda yasağı gerektirmektedir. İzinle nitelenen çıkma istisna edildiğinde kalan diğer çıkmalar, umumu üzere yasağın kapsamında kalır.

[حروف الجر]

(ومنها) أي: من الحروف (حروف الجرّ)، وجه التسمية مشهورة.

[الأول: الباء]

(فـ«الباء» للإلصاق)، وهو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله إليه مثل «مررتُ بزيد» أي: ألصقتُ مروري بمكانٍ يلابسه زيدٌ.

(فـ«لا تخرجْ) أي: إذا كانت «الباء» للإلصاق فقول المولى لعبده «لا تخرجْ (إلّا بإذني» يوجب لكل خروج إذنًا)؛[1] لأنه استثناء مفرّغ،[2] ومعناه «لا تخرجْ خروجًا إلّا خروجًا بإذني»،[3] والنكرة في سياق النفي تعمّ، فإذا أُخرج منها بعضٌ[4] بقي ما عداه على العدم، (لا) قوله «لا تخرجْ («إلّا أن آذن») لك»، فإنه لا يوجب لكل خروج إذنًا؛ إذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء؛ لأنّ الإذن ليس من جنس الخروج فحُمِل على الغاية لمناسبة بينهما، فإنّ الغاية قصرٌ لامتداد المغيّا، وبيانٌ لانتهائه كما أنّ الاستثناء قصرٌ للمستثنى منه، وبيانٌ لانتهاء حكمه. وأيضًا كل منهما إخراجٌ لبعض ما يتناوله الصدر، فيكون معناه «لا تخرجْ إلى أن آذن لك»، فيكون الخروج ممنوعًا إلى وقت وجود الإذن، فإذا وُجِد مرّةً ارتفع المنع.

---

١ ر - إذنًا.

٢ الاستثناء المفرّغ: هو الذي لم يذكر فيه المستثنى منه.

٣ وفي هامش م: وتحقيقه: أنّ حرف الاستثناء يقتضي أن يكون هنا مستثنى منه، وحرف الجرّ يقتضي أن يكون ذلك غير الإذن؛ لأنّ الإلصاق إنما يكون بين شيئين يلتصقان، فلا بدّ أن يكون المستثنى غير الإذن، فيكون المستثنى منه كذلك، فأضمر مصدر الفعل المذكور؛ إذ لا دليل على غيره. ثم غير الملفوظ إذا قدّر ملفوظًا إن كان ذلك شرعًا يسمّى مقتضًى، وإن كان لغة سمّي محذوفًا. والفرق بينهما أنّ المحذوف يقبل العموم دون المقتضَى كما سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى. وههنا المصدر ثبت تقديره لغةً لا شرعًا، فيعمّ بوقوعه في سياق الشرط، وأنه في حكم النفي فصحّ الاستثناء؛ لأنّ شرطه عموم الصدر وقد وجد، فالصدر أوجب الحظر في جميع الخرجات بإذن أو بغيره لو اقتصر، فإذا استثنى خروجًا موصوفًا بالإذن بقي الباقي تحت الحظر على عمومه، «منه».

٤ د: بعض ما.

Denirse ki, masdar, sözdeki esneklikten dolayı bazen zaman zarfı olarak da kullanılır. Örneğin آتِيكَ خفوقَ النجم "Yıldızın kaybolmasında sana geleceğim." dersin ki, bu söz "Yıldızın kaybolduğu vakitte sana geleceğim." anlamına gelir. Dolayısıyla لا تخرجْ إلاّ أن آذن لك sözü, لا تخرجْ وقتًا إلاّ وقتَ إذني "İzin verdiğim vakit hariç hiçbir vakitte çıkma!" anlamına gelir ki, bu durumda her çıkış için izin gerekli olur.

Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir: Sözün bu şekilde takdir edilmesi, diğer bir seferde izinsiz çıkması halinde yeminini bozmuş olmasını gerektirir. Birinci takdir ise yeminini bozmuş olmasını gerektirmez. Dolayısıyla şüphe sebebiyle kişi, yeminini bozmuş olmaz.

Bu cevaba şu şekilde *itiraz* edilmiştir:[1] Burada her çıkma fiili için izni gerektiren üçüncü bir takdir şekli daha vardır ki, bu da *bâ* harf-i cerrinin hazfedilmesi şeklinde anlaşılmasıdır. Yani bu takdire göre söz لا تخرجْ إلاّ بأن آذن şeklinde olur ki, bu durumda bu söz, her çıkma için izni gerektiren لا تخرجْ إلاّ بإذني sözü konumunda olur. أَنْ ve أَنَّ ile birlikte harf-i cerrin hazfi ise çokça başvurulan yaygın bir kullanımdır. Diğer iki takdir birbiri ile çatışsa bile bu üçüncü takdir, zorunlu olarak muârazadan uzak olarak kalır.

Bu itiraz da şu şekilde *reddedilmiştir*: Bizim إلاّ خروجًا بإذني şeklinde yaptığımız takdir, doğru bir sözdür. إلاّ خروجًا أن آذن لك takdiri ise bundan farklı olup bu takdir, kullanımı bilinmeyen bozuk bir sözdür.

Cevap: Bu takdirin bozuk olduğunu kabul etsek bile bu bozukluk, takdir edilmesi gereken bazı şeyleri terk etmekten ve bazılarını zikretmekten kaynaklanmaktadır. Terk edilen *bâ* harf-i cerri, zikredilen ise *huruç* masdarıdır. Şayet bozuk olduğu iddia edilen bu söz, لا تخرجْ إلاّ خروجًا ملصَقًا بأن آذن لك şeklinde bir takdir ile anlaşılacak olursa kesinlikle bozukluk söz konusu olmaz.

Yukarıdaki itirazı reddetmek için verilmesi gereken *doğru cevap* şöyle denilmesidir: Usulcüler, delillerin çokluğuna itibar edilmeyeceğini, aksine itibar edilmesi gereken şeyin delillerin kuvveti olduğunu açıkça belirtmişlerdir. Öyle ki, bir tarafta bir âyet, diğer tarafta da iki âyet olsa veya bir tarafta bir hadis, diğer tarafta da iki hadis olsa tek olan âyet ve hadis terk edilmez ve "İki âyet teâruz etti, diğer âyet muarızdan uzak kaldı." denilemez. Hadis hakkında da durum aynıdır.

1 Bu itiraz Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, I, 218.

فإن قيل: المصدر قد يقع حينًا لسعة الكلام، تقول «آتِيكَ خفوقَ النجم» أي: وقتَ خفوقه، فيكون تقديره «لا تخرجْ وقتًا إلّا وقتَ إذني» فيجب لكل خروج إذنٌ؛

أجيب: بأنّ هذا التقدير يوجب أن يحنث إن خرج مرّةً أخرى بلا إذن، والتقدير الأوّل يوجب أن لا يحنث، فلا يحنث بالشكّ.

٥ **واعترض عليه**:[١] بأنّ هناك وجهًا ثالثًا يقتضي وجوب الإذن لكل خروج، وهو أن يكون على حذف «الباء» أي: «إلّا بأَنْ آذن» فيصير بمنزلة «إلّا بإذني»، وحذف حرف الجرّ مع «أَنْ» و«أَنَّ» شائع كثير، وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالمًا عن المعارِض.

وردّ: بأنّ قولنا «إلّا خروجًا بإذني» كلام مستقيم بخلاف قولنا «إلّا خروجًا أَنْ آذن
١٠ لك»،[٢] فإنه مختلّ لا يُعرف له استعمال.

والجواب: أنّ اختلاله على تقدير تسليمه إنما هو من تركِ بعض المقدّرات،[٣] وهو «الباء» وذكرِ[٤] بعضها وهو «خروجًا»[٥] حتى إذا قُدِّر هكذا «لا تخرجْ إلّا خروجًا ملصقًا بأن آذن لك» لا يبقى اختلال أصلًا.

فالصواب في الردّ أن يقال: إنهم صرّحوا بأنه لا عبرة بكثرة الأدلة؛ بل بقوّتها حتى
١٥ لو كان في جانب آيةٌ وفي آخر آيتان أو في جانب حديثٌ وفي آخر حديثان لا تُترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد، ولا يقال «تعارضت الآيتان فبقيت الآية الأخرى سالمةً عن المعارض»، وكذا الحال في الحديث.

---

١ المعترض هو التفتازاني، انظر: التلويح، ٢١٨/١.
٢ د: بخلاف قولنا الآخر «وجاء أن آذن لك».
٣ ر: المقدورات.
٤ معطوف على «ترك».
٥ ف – وهو «الباء» وذكر بعضها وهو «خروجًا».

İstiâne ise bir şey hakkında bir şeyden yardım istemek anlamına gelir. Mesela كتبتُ بالقلم "Kalemle yazdım." sözü böyledir. Bir görüşe göre *istiâne* anlamı da *ilsak* anlamına râcidir. Buna göre "Kalemle yazdım." sözü, "Yazma işini kaleme bağladım." anlamına gelir.

5 *Bâ* harfi, *istiâne* anlamında kullanıldığında alım-satım türlerindeki semenler gibi vesile olan şeylerin başına gelir. Çünkü maksada ulaşma konusunda bu vesilelerden yardım alınır. Zira alım-satımdan asıl maksat, mülk edinilen şeyden faydalanmadır. Bu ise mebîde söz konusu olur, semen ise buna ulaşmak için bir vesiledir. Çünkü semen, çoğunlukla nakitlerden oluşur ki, seme-
10 nin kendisinden bizzat faydalanma söz konusu olmaz, aksine esas maksada ulaştırmaya vesile olması itibariyle faydalanma söz konusu olur. Bu durumda semen, diğer aletler konumunda bir vasıta olur. Bu yüzden alım-satımın sahih olabilmesi için semenin değil, mebî'in varlığı şart koşulmuştur.

Asıl olan *bâ* harfinin semenlere dâhil olması olduğuna göre satıcının
15 mesela بعتُ هذا العبدَ بكُرّ من الحنطة "Bu köleyi şu kadar ölçek buğday karşılığında sattım." sözü, bey' olur. Bu durumda köle mebî' olur, ölçek ise derhal zimmette sabit olan semen olur. بعتُ كرًّا بهذا "Buğdaydan şu kadar ölçeği, bu köle karşılığında sattım." sözü ise selem olur. Bu durumda köle peşin olarak ödenen bedel (ra'sü'l-mâl), ölçek ise sonra ödenecek diğer bedel (müslemün
20 fîh) olur. Selem kabul edildiği için de bu tür alım-satımlarda bedelin ertelenmesi; miktar, cins ve niteliğinin açıklanması; peşin ödenen bedelin mecliste kabzedilmesi gibi selemin kendisine bağlı olduğu ve seleme takdim edilmesi gereken şartlarına ve kabzdan önce ölçek konusunda bedelin değiştirilmesinin câiz olmaması gibi selemden sonraki gereklerine riayet edilir.

25 *Bâ* harfinin vesilelerin başına gelmesinden kaynaklanan ikinci bir mesele şudur: *Bâ* harfi mahallin başına geldiğinde tıpkı *alet* gibi yani aletin fiille kaplanması gerekmediği gibi mahallin de fiille tamamen kapsanması gerekmez. Yani *bâ* harfinde asıl olan, مسحتُ الحائطَ بيدي "Elimle duvara dokundum." sözünde olduğu gibi vesilelerin ve aletlerin başına dâhil olması olduğuna ve fiil
30 konusunda alet bizatihi amaç olmadığı için -alet ile ancak maksada (mahal) ulaşma kastedilir- fiilin aletin tamamı ile olması şart koşulmayıp aksine bu durumda asıl maksat mahal olduğu için fiilin mahalli tamamen kaplaması şart koşulduğuna göre tamamının fiille kaplanması gereken mahal, başına *bâ* harfi dâhil olduğunda tamamının fiille kaplanması gerekmeyen alete benzetilmiştir.

(والاستعانةِ) أي: طلب المعونة بشيء على شيء مثل «كتبتُ بالقلم». **وقيل**: إنها راجعة إلى الإلصاق بمعنى «أنك ألصقتَ الكتابةَ بالقلم».

(فتدخل) أي: إذا كانت «الباء»[1] للاستعانة تدخل (الوسائلَ)؛ إذ بها يستعان على المقاصد (كالأثمان) في البيوع، فإنّ المقصود الأصلي من المبايعة[2] هو الانتفاع بالمملوك، وذلك في المبيع، والثمنُ وسيلة إليه؛ لأنه في الغالب من النقود التي لا يُنتفع بها بالذات؛ بل بواسطة التوسّل بها إلى المقاصد بمنزلة الآلات، ولذا اشترط وجودُ المبيع لصحّة البيع، لا وجودُ الثمن.

فإذا كان الأصل أن تدخل «الباء» في الأثمان (فـ«بعتُ) أي: فقول البائع «بعتُ (هذا العبدَ بكُرٍّ») من الحنطة» مثلًا (بيعٌ) والعبد مبيعٌ، والكرّ ثمنٌ يثبت في الذمّة حالًّا، (و) قوله «بعتُ («كُرًّا) من الحنطة (بهذا») العبد» (سلمٌ)، والعبدُ رأسُ المال، والكرُّ مسلمٌ فيه، (فيراعى شرائطُه) من التأجيل وبيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك مما يتوقّف عليه السلم، ويجب تقديمه عليه؛ (و) يراعى (لوازمُه) المتأخّرة عنه كعدم جواز الاستبدال في[3] الكرّ قبل القبض.

(وإذا دخلت) «الباء» (المحلَّ) هذا تفريعٌ ثانٍ على دخولها الوسائل (لم يجب استيعابُه) أي: استيعاب المحلّ بالفعل (كالآلة) أي: كما لم يجب استيعاب الآلة بالفعل، يعني: لـمّا **كان** الأصل في «الباء» أن تدخل الوسائل والآلات نحو «مسحتُ الحائطَ بيدي» ولم يشترط الاستيعاب في الآلة لكونها غير مقصودة بالفعل، وإنما قُصِد بها التوسّل إلى المقصود؛ بل اشترط استيعاب المحلّ لكونه المقصود: **شُبِّه** المحلّ الذي من شأنه الاستيعابُ إذا دخله «الباء» بالآلة التي من شأنها عدمُ الاستيعاب.

---
[1] ر – الباء.
[2] ر: المبالغة.
[3] ر + في.

Buna göre başın meshinde, mahallin tamamının meshedilmesi gerekmez. Mâlik ise tamamının meshedileceği görüşündedir. Çünkü ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ "*Başınızı meshedin.*" (Mâide, 5/6) âyetinde *bâ* harfi mahallin başına gelmiş olup başın tamamının meshedilmesi gerekmez.

"*Bâ* harfi, mahallin başına geldiğinde mahallin tamamının fiille kaplanması gerekmez." sözüne, "*Bâ* harfi teyemmümde de mahallin başına geldiği halde meshin, mahallin tamamını kapsaması vâciptir." şeklinde bir itiraz söz konusu olduğu için musannif şöyle diyerek bu itiraza cevap vermiştir: Teyemmümde meshin, mahallin tamamını kapsamasının vâcip olması, eğer sahih ise bu konudaki meşhur hadis sebebiyledir. Musannifin, *eğer sahih ise* demesinin sebebi, şudur: Bir görüşe göre hafif sakalda olduğu gibi yüzde hafif kılların bitim yerinin toprakla meshedilmesi vâcip değildir. Diğer yandan Hasan b. Ziyâd'ın[1] rivayetine göre mest üzerine meshe ve başın meshine kıyasla çoğunluğun meshi yeterlidir. Meşhur hadis ise Hz. Peygamber'in Ammâr b. Yâsir'e[2] söylediği "*Biri yüz, diğeri de kollar için olmak üzere iki kere vurman yeterlidir.*" sözüdür. Çünkü *yüz* kelimesi, yüz denilen uzvun tamamının ismidir. Şayet tamamının meshedilmesi söz konusu olmasaydı, bu takdirde *yüz* kelimesiyle bir kısmının kastedilmesi sonucu çıkardı.

Diğer yandan teyemmüm, uzvun tamamının kapsanıldığı şeyin -bu da abdesttir- halefidir. Asılda yüzün tamamının yıkanması vâcip olduğuna göre halefi olan teyemmümde de tamamının meshedilmesi gerekir. Çünkü halef, hiçbir şekilde asla aykırı olamaz.

Yine iki uzvun temiz toprakla meshedilmesi, abdestte yıkanması ve meshedilmesi gereken dört uzva ilişkin görevin yerine kaim olup teyemmümde meshedilecek uzuvların yarıya (ikiye) düşürülmesi, hafifletme amacına yöneliktir. Hiç şüphe yok ki, yolcunun namazı, cariyenin iddeti ve kölelere uygulanan hadlerde olduğu gibi her yarıya düşürülme, kalanın asılda olduğu vasıf üzere kalmasını gerektirir.

---

1 **Hasan b. Ziyâd:** Ebû Alî Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî el-Ensârî el-Kûfî (ö. 204/819). Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden olup Kûfe kadılığına atanmış bir süre sonra da bu görevden affını istemiştir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, I, 193; Gözübenli, Beşir, "Hasan b. Ziyâd", *DİA*, 16/361-362.

2 **Ammâr b. Yâsir:** Ebü'l-Yakzân Ammâr b. Yâsir b. Âmir el-Ansî (ö. 37/657). Meşhur sahâbîdir. İslama ilk girenlerdendir. Annesi Sümeyye, Allah yolunda ilk şehit edilen kişidir. Annesiyle birlikte babası da şehit edilmiştir. 93 yaşlarındayken Sıffîn savaşında şehit düşmüştür. Bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, IV, 122; Fayda, Mustafa, "Ammâr b. Yâsir", *DİA*, 3/75-76.

(فلا يجب) الاستيعاب (في مسح الرأس) كما ذهب إليه مالك رحمه الله تعالى؛ لأنّ «الباء» دخلت المحلّ في قوله تعالى ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ [المائدة ٥/٦].

ولمّا ورد على قوله «وإذا دخلت المحلّ لم يجب استيعابه» «أنّ الباء في التيمّم قد دخلت المحلّ وقد وجب استيعابه»: **أجاب** بقوله: (وأمّا وجوبه) أي: وجوب الاستيعاب (في التيمّم إن صحّ) إنما قال ذلك لِمَا قيل: إنه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة؛ ولأنّ مسح الأكثر يكفي في رواية الحسن[1] قياسًا على مسح الخفّ والرأس (فبالحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام لعمّار[2] رضي الله عنه {يَكْفِيكَ ضَرْبَتَانِ: ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلذِّرَاعَيْنِ}، فإنّ الوجه اسم للكل، فلولا الاستيعاب لزم أن يراد به البعض.

(ولأنه) أي: التيمّم (خلفٌ عن المستوعَب) وهو الوضوء، فلمّا وجب استيعاب الوجه في الأصل وجب استيعابه في الخلف؛ لأنّ الخلف لا يخالف الأصل أصلًا؛

(ولأنّ) المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف الأربع، وإنما نُصِّفتْ للتخفيف، ولا شكّ أنّ (كل تنصيفٍ يقتضي بقاءَ الباقي على ما كان) عليه من الوصف كصلاة المسافر وعدّةِ الإماء وحدودِ العبيد ونحو ذلك.

---

[1] الحسن: هو أبو علي الحسن بن زياد اللؤلؤي الأنصاري الكوفي (ت. ٢٠٤هـ/٨١٩م)، صاحب الإمام أبي حنيفة، ولّي القضاء بالكوفة ثم استعفى عنه. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١/١٩٣.

[2] عمّار: هو أبو اليقظان عمّار بن ياسر بن عامر العَنْسِي (ت. ٣٧هـ/٦٥٧م)، صحابي مشهور، وهو من السابقين الأولين إلى الإسلام، وأمه سميّة أوّل من استشهد في سبيل الله، وكذا أبوه استشهد مع أمه. استشهد عمّار رضي الله عنه يوم صفين، وهو حوالي ثلاث وتسعين من عمره. انظر: أسد الغابة لابن الأثير، ٤/١٢٢.

2.10.2.2. Alâ

على harf-i cerri, şeklen veya anlam olarak üstte olma (isti'lâ) için konulmuştur. Şeklen üstte olmanın örneği ركب على الفرس "Ata bindi." anlam olarak üstte olmanın örneği ise تأمّر علينا "Bize emir oldu." sözüdür. "Ona borç bindi." denilmesinde olduğu gibi vâcip olan şey, borçlu üzerinde olduğu için *alâ* harfi, şer'î vaz' ile vücûb anlamında da kullanılır. Buna göre yani *alâ* harfi, şer'an vücûb için konulduğuna göre ikrarda bulunan kişinin علىّ ألف "Üzerimde falana ait bin dirhem vardır." sözü, ikrarda bulunan kişinin buna yani "Üzerimde bin dirhem vardır." sözüne *vedîa olarak* sözünün bitişmesi hariç vedîa değil, borç ikrarı olur. Vedîa sözünün bitişmesi durumunda ise muhtemel olan anlam, sözün gereği olan anlama tercih edilmek suretiyle bu söz, korumanın vâcipliğine hamledilir. Çünkü bu durumda söz, *vedîa olarak* ifadesinden dolayı bu muhtemel anlamı ifade etme konusunda muhkem hale gelir.

Yükümlü açısından vâcibin gerekli oluşu gibi ceza da şart için gerekli olduğu için sonra şart anlamında yani kendisinden sonrakinin kendisinden önceki için şart olduğu anlaşılacak anlamda şart anlamında kullanımı gelir. Mesela Allah Teâlâ'nın يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا "*Mümin kadınlar Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak üzere sana biat etmek için geldiklerinde*" (Mümtehine, 60/12) sözünde böyledir. Yani "şirk koşmamak şartıyla" anlamındadır.

Denirse ki, biatlaşma için kullanıldığında *alâ* harfinin sıla için olduğunda bir kapalılık yoktur. Nitekim بَايَعْنَا على كذا "Şu konuda biatlaştık." denilir. Bu durumda *alâ* harfinin şart için olduğu nasıl söylenebilir!

Deriz ki, biatlaşma için kullanıldığında sıla olması, *alâ* harfinin başına dâhil olduğu şeyin biatlaşmanın şartı olmasına aykırı değildir. Çünkü biatlaşma, *alâ* harfinin başına dâhil olduğu şeye bağlıdır.

Daha sonra bedel anlamında kullanımı gelir. Mesela sırf ivazlı olan tasarruflarda kullanılması böyledir. Yani *ivaz* ile *muavvaz* arasında bir gereklilik söz konusu olduğu için tıpkı *bâ* harf-i cerri gibi *alâ* harf-i cerri de ivazda kullanılır. Şu var ki, meşrut şarta bağlı olduğu için sonucun öncülü takip etmesi gibi meşrut, şartı takip eder. İvazda ise durum bundan farklıdır. Zira ivaz, muavvaza bitişik ve onun karşılığı olup aralarında öncelik ve sonralık dikkate alınmaz. Dolayısıyla ivazda mutlak mânada lüzum anlamı bulunmaz. Hiç şüphe yok ki, şart, hakikat konumundadır. Bu yüzden Ebû Hanîfe'ye göre *alâ* harfi, ivazda kullanılan *bâ* harfi anlamına hamledilmez. Ancak şart anlamı imkânsız olursa bu takdirde ivazda kullanıldığına hamledilir.

[الثاني: على]

(و«على» للاستعلاء) صورةً نحو «ركب على الفرس» أو معنًى نحو «تأمّر علينا»، (و) لأنّ الواجب مُسْتَعْلٍ على من عليه كما يقال «ركبه دينٌ» (يستعمل) «على» (للوجوب) بالوضع الشرعي، (فـ«عليَّ ألف») أي: إذا كان «على» للوجوب شرعًا ٥ فقول المقِرّ «لفلان عليَّ ألفٌ» (دينٌ) لا وديعةٌ (إلّا إذا وصل به) أي: بقوله «عليَّ ألفٌ» قوله (وديعةً)، فيحمل على وجوب الحفظ ترجيحًا للمحتمل على الموجَب بكون اللفظ محكمًا وهو قوله «وديعةً».

(ثمّ) لأنّ الجزاء لازمٌ للشرط لزومَ الواجب لمن عليه يستعمل في (الشرطِ) أي: في معنًى يُفهم منه كون ما بعدها شرطًا لِمَا قبلها (نحو) قوله تعالى (﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ ١٠ لَا يُشْرِكْنَ﴾) بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ [الممتحنة، ١٢/٦٠] أي: بشرط عدم الإشراك.

فإن قيل: لا خفاء في أنها صلة للمبايعة، يقال «بَايَعْنَا على كذا»، فكيف يكون للشرط؛

قلنا: كونها صلة للمبايعة لا ينافي شرطية مدخوله للمبايعة لتوقّفها عليه.

(ثمّ) لِمَا بين العوض والمعوَّض من اللزوم والوجوب يستعمل في (العوضِ) ١٥ أيضًا كـ«الباء»؛ إلّا أنّ المشروط لتوقّفه على الشرط يتعقّبه تعقّبَ اللازم للملزوم بخلاف العوض، فإنه مقارِن للمعوَّض ومقابِلٌ به لا يعتبر بينهما تقدّمٌ وتأخّرٌ فلم يكن في معنى اللازم مطلقًا، فلا جرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم تحمل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى «على» على معنى «الباء» إلّا إذا تعذّر معنى الشرط

Mesela sırf muâvaza olan yani alım-satım, icâre ve nikâh gibi ıskat anlamından uzak olan hukukî tasarruflarda *alâ* harfinin kullanımı böyledir. Çünkü sırf ivazlı olan hukukî tasarrufların, kumar anlamı söz konusu olmaması için riske bağlanmaya ihtimali yoktur. Dolayısıyla *alâ* harfi bu tür tasarruflarda kullanıldığında imkan ölçüsünde tasarrufu sahih hale getirmek için ittifakla ivaz anlamına hamledilir.

Talakta olduğu gibi şart anlamı imkânsız olmazsa -çünkü talak şarta bağlanmayı kabul eden bir işlem olup şartla talak bâtıl olmaz- İmâmeyne göre yine *alâ* harfi ivaza hamledilir. Çünkü bir mal üzerine yapılan talak (muhâlea), kadın açısından ivazlı bir tasarruftur. İvazlı bir tasarruf olduğu için de kocanın boşama sözünü söylemesinden önce kadının muhâleadan vazgeçme hakkı vardır. *Alâ* harfinin, ivazda kullanılan *bâ* anlamına ihtimali olduğu için hâlin delâletiyle *alâ* harfi *bâ* harfinin anlamına hamledilir. Ebû Hanîfe ise bu durumda hakikat ile amel ederek *alâ* harfinin şart anlamına geldiği görüşündedir.

Buna göre kadın kocasına طلّقْني ثلاثًا على ألف "Beni bin dirhem karşılığında üç talakla boşa." dediğinde, koca da bir talak ile boşasa bu durumda İmâmeyne göre kadın tarafından bin dirhemin üçte birinin ödenmesi gerekir. Çünkü ivazın parçaları, muavvazın parçalarına göre taksim edilir. Ebû Hanîfe'ye göre ise kadın tarafından hiçbir şey ödemesine gerek yoktur. Çünkü şartın parçaları, meşrutun parçalarına göre taksim edilemez. Meselenin İmâmeyn ile Ebû Hanîfe tarafından farklı şekilde değerlendirilmesinin nedeni şudur: Bilindiği üzere ivazın muavvazla sabit olması, birinin diğerinin karşılığı olması türündendir. Öyle ki, muavvazın parçalarından her biri, ivazın bir parçası karşılığında sabit olur ve tıpkı karşılıklı olarak birbirine nispet edilen iki şey gibi birinin diğerine önceliği imkânsız olur. Meşrutun şart ile sabit olması ise birinin diğerinin peşinden gelmesi şeklindedir. Çünkü meşrut şarta bağlı olup tersi söz konusu değildir. Buna göre şartın parçaları, meşrutun parçalarına göre taksim edilecek olsa, meşrutun bir parçasının şarttan önce gelmesi gibi bir sonuç çıkar ki, bu durumda meşrutun şartın peşinden gelmesi durumu gerçekleşmez.

2.10.2.3. Min

من harf-i cerri, gâyenin başlangıcını ifade etmek için konulmuştur. Buradaki ve "*İlâ*, gâyenin sonunu ifade etmek için konulmuştur." sözündeki *gâye* ile *mesafe* kastedilmektedir. Bu, parçanın bütün için kullanılması türünden bir mecazdır. Çünkü gâye, son nokta olup son noktanın başlangıcı ve sonu olmaz.

كما (في المعاوضات المحضة) أي: الخالية عن معنى الإسقاط كالبيع والإجارة والنكاح، فإنها لا تحتمل التعليق بالخَطَر لئلّا يلزم معنى القمار فتحمل على العوض بالاتفاق تصحيحًا للتصرّف بقدر الإمكان.

(وأمّا) إذا لم يتعذّر معنى الشرط كما (في الطلاق) فإنه يقبل الشرط ولا يبطل به (فكذا عندهما) أي: تحمل على العوض فيه أيضًا؛ لأنّ الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة، ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج. وكلمة «على» تحتمل معنى «الباء»، فتحمل عليها بدلالة الحال، (وللشرط عنده) عملًا بالحقيقة.

(ففي) قول المرأة لزوجها («طلّقْني ثلاثًا على ألفٍ» فطلّقها واحدةً يجب ثُلُثُ الألف عندهما)؛ لأنّ أجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوَّض، (ولا شيء عنده)؛ لأنّ أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط. وذلك لِمَا عرفت أنّ **ثبوتَ** العوض مع المعوَّض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوَّض في مقابلة جزء من العوض، ويمتنع تقدُّم أحدهما على الآخر كالمتضايفَيْن، **وثبوتَ** المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقّف المشروط على الشرط بلا عكس، فلو انقسم أجزاء الشرط على أجزاء المشروط لزم تقدّمُ جزء من المشروط على الشرط، فلا يتحقّق المعاقبة.

[الثالث: من]

(و«مِنْ» لابتداء الغاية) المراد بـ«الغاية» ههنا وفي قولهم «إلى لانتهاء الغاية» هو المسافة إطلاقًا لاسم الجزء على الكل؛ إذ «الغاية» هي النهاية، وليس لها ابتداء وانتهاء.

Min harfi, *teb'îz* (bütünün bir parçasını ifade etmek) için de kullanılır. Muhakkik âlimlerin kabul ettiği görüş budur. Bazı fakihler ise müşterekliği gidermek için *min* harfinin asıl konulduğu anlamın *teb'îz* anlamı olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

5 Bu görüş, dilcilerin *min* harfinin gâyenin başlangıcı anlamını ifade etmek için konulduğu konusunda ittifak etmiş olmalarına dayanılarak reddedilmiştir. Şayet bu görüş, "Gâyenin başlangıcı anlamı gözetilmekle birlikte yaygın fıkhî kullanımda teb'îz için kullanılır." şeklinde ifade edilseydi, makul bir görüş olabilirdi.

10 *Min* harfi, bazen *beyân* (açıklama) için de kullanılır. Mesela لفلان عليَّ عشرةٌ من فضّة "Benim falana gümüşten on dirhem borcum vardır." sözünde bu anlamdadır.

Min harfi, bazen *bâ* harf-i cerri anlamında da kullanılır. Mesela ﴿يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ (Ra'd, 13/11) âyetinde *Allah'ın emriyle* anlamındadır.

15 *Min* harfi, bazen de sıla yani zait olarak da kullanılır. Mesela ما جاءني من أحد "Bana hiç kimse gelmedi." sözünde *min* zaittir. Ancak ما جاءني من رجل "Bana hiçbir adam gelmedi." sözündeki *min* harfinin kullanımı bundan farklıdır. Çünkü lafız[1] (*racul* kelimesi) *min* ile istiğrak anlamını ifade etmede nas olup zait değildir.

20 2.10.2.4. Hattâ

حتى harfi, gâye için konulmuştur. Yani *hattâ*nın sonrası, öncesinin bir parçası olsun olmasın kendisinden sonrasının, kendisinden öncesi için gâye olduğuna delâlet etmesi için konulmuştur. Birincisinin örneği أكلتُ السمكةَ حتى رأسها "Başına kadar balığı yedim." ve ikincisinin örneği de ﴿حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ 25 "*Fecrin doğuşuna kadardır.*" (Kadir, 97/5) sözü gibidir. Fakat mutlak olarak kullanındığında ise âlimlerin ekserisi *hattâ*dan sonrasının öncesine dâhil olduğu görüşündedir.

Hattâ gâye anlamı düşmeksizin bazen atıf için de kullanılır. Bu durumda irap bakımından sonrasını öncesine tabi kılar. Çünkü *hattâ*nın asıl anlamı, cer 30 harfi olması olup atıf bunun uzantısıdır. Bu durumda yani atıf için kullanıldığı halde gâye anlamı düşmediğine göre matufun, en değerli veya en değersiz parça olarak matufun aleyhin bir parçası olması gerekir. Bu yüzden جاءني الرجال حتى هندٌ "Bana adamlar, hatta Hind de geldi." denilmesi doğru değildir. Atıf için kullanıldığında aynı şekilde hükmün peyderpey matufa doğru sonlanması gerekir.

1 **Minhuvât:** Yani ikinci şekilde. Bu yüzden zait olduğuna hükmedilmemiştir.

(ويستعمل للتبعيض) وعليه المحققون، وذهب بعض الفقهاء إلى أنّ أصل وضعها للتبعيض دفعًا للاشتراك.

وردّ: بإطباق أئمة اللغة على أنها حقيقة في ابتداء الغاية، ولو قيل «إنها في العرف الغالب الفقهي للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء» لم يبعد.

٥ (والبيانِ) نحو «لفلان عليّ عشرةٌ من فضّة»،

(وبمعنى «الباء») كما في قوله تعالى ﴿يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الرعد، ١٣/١١] أي: بأمره،

(و) تستعمل (صلةً) أي: زائدة نحو «ما جاءني من أحد» بخلاف «ما جاءني من رجل»؛ لأنّ اللفظ به[١] يكون نصًا في الاستغراق.

١٠ [الرابع: حتى]

(و«حتى» للغاية) أي: للدلالة على أنّ ما بعدها غايةٌ لِمَا قبلها سواء كان جُزْءًا منه أَوْ لا. **والأوّل**: (نحو) «أكلتُ السمكةَ («حتى رأسِها»، و) **الثاني**: نحو (﴿حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾) [القدر، ٩٧/٥]. أمّا عند الإطلاق فالأكثر على أنّ ما بعدها داخلٌ فيما قبلها.

(وقد تكون عاطفةً) تتبع ما بعدها مَا قبلها[٢] في الإعراب (بلا سقوط ١٥ معنى (الغاية)؛ لأنّ الأصل هي الجارّة والعاطفة فرعٌ عليها، (فيجب) أي: فإذا لم يسقط معنى الغاية يجب (كون المعطوف جزءًا من المعطوف عليه أفضلَ) الأجزاء (أو أخسَّ) الأجزاء، فلا يجوز «جاءني الرجالُ حتى هندٌ».

---

١ وفي هامش م: أي: في الصورة الثانية، ولذا لم يحكم بكونه زائدًا، «منه».
٢ وفي التلويح: وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها. انظر: ١/٢١٤.

Peyderpey ifadesiyle kastedilen tedrici bir şekilde sona ermesidir ki, bu da şu şekilde olur: Hüküm, birinci cüzden ikinciye, ikinciden üçüncüye ve sonra aynı şekilde devam etmek suretiyle cüzlerin en değerlisi veya en değersizi olan matufa intikal ederek sonar erer. Fakat bu yani hükmün birinci cüzden ikinciye intikal ederek peyderpey sona erişi, gerçekte böyle olması açısından değil, itibarî açıdan yani konuşanın itibar etmesi açısından söz konusu olur. Çünkü hükmün bazen gerçekte ilkin matuf ile ilgili olması mümkündür. Mesela مات كلُّ أب لي حتى آدمُ "Bütün babalarım, hatta Âdem de öldü." sözünde durum böyledir. Veya hükmün bazen gerçekte ortada bulunan matufla ilgili olması da mümkündür. Mesela مات الناسُ حتى الأنبياءُ "İnsanlar, hatta peygamberler de öldü." sözünde durum böyledir.

Hattâ bazen bununla yani gâye mânası gözetilmekle birlikte söz başlangıcı (iptidaiyye) için de kullanılır. Bu durumda haberi açıkça zikredilen veya takdirî olan bir mübtedânın başına gelir. Haberi açıkça zikredilen mübtedânın örneği خرجت النساءُ حتى هندٌ خارجةٌ "Kadınlar çıktı, Hind de çıktı." sözüdür. Başlangıç için kullanılması sebebiyle *hattâ*nın başına atıf harfinin gelmesi câizdir. İmrüulkays'ın şu sözünde *hattâ*nın atıf *vav*ı ile kullanılması bunun örneğidir.

مَطَوْتُ بِهِمْ حَتَّى تَكِلَّ غُزَاتُهُمْ * وَحَتَّى الْجِيَادُ مَا يُقَدْنَ بِأَرْسَانِ[1]

Onları uzunca götürdüm ta ki, develeri bitkin düştü
Ve cins atları gemleriyle kontrol edilemez hale geldi.

Hattâ öncesinin karinesiyle haberi takdirî olanın örneği أكلتُ السمكةَ حتى رأسُها "Balığı yedim, başını da." sözüdür ki, "Başı da yenildi." anlamındadır.

Gâye, atıf ve başlangıç için olması konusunda buraya kadar anlatılanlar, *hattâ*nın isimlerin başına gelmesi durumunda söz konusu olur.

Fakat gerçekte ismin başına geldiği halde -çünkü bu fiiller gizli bir أَنْ ile mansup olup isim konumundadır- şeklen fiillerin başına gelmesi durumunda *hattâ gâye* anlamı içindir. Çünkü *gâye* anlamı *hattâ*nın asıl anlamı olup buna hamledilmesi daha uygundur. Ancak fiillerin başına dâhil olduğunda sözün başının yani *hattâ*dan önceki fiilin uzamaya ihtimali olup sonunun da yani *hattâ*dan sonraki fiilin de önceki fiilin sonu olması durumunda da *hattâ, gâye* anlamına hamledilir. Mesela Allah Teâlâ'nın حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ "*Kendi elleriyle cizye verinceye kadar*" (Tevbe, 9/29) sözü böyledir.

---

1 **Minhuvât:** المطو kelimesi *uzatmak* anlamındadır. غزيّ kelimesi de حجيج kelimesinin حاجّ kelimesinin çoğulu olması gibi غاز kelimesinin çoğuludur. الجياد kelimesi mübtedâ olup sonraki kısım bunun haberidir. Burada *vav* harfi, *hattâ*nın başına gelmiştir. Çünkü bu *hattâ* atıf için değildir. *Hattâ* atıf harfi olsaydı başka bir atıf harfinin (*vav*) *hattâ*nın başına gelmesi câiz olmazdı.

(و) يجب أيضًا (انقضاء الحكم شيئًا فشيئًا) أي: انقضاءً متدرّجًا بأن ينقضي من الجزء الأوّل إلى الثاني ومنه إلى الثالث ثمّ وثمّ حتى ينتهي (إلى المعطوف) الذي هو الأفضل أو الأخسّ،[1] (لكن) لا بحسب الواقع؛ بل (بالاعتبار) أي: بحسب اعتبار المتكلّم؛ إذ قد يجوز أن يتعلّق الحكم في الواقع بالمعطوف أوّلًا كما في قولك «مات كلُّ أب لي حتى آدمُ» أو في الوسط كما في قولك «مات الناسُ حتى الأنبياءُ».

(و) قد تكون (ابتدائيةً معها) أي: مع رعاية معنى الغاية، (فتدخل على مبتدأ مذكورِ الخبر) نحو «خرجت النساءُ حتى هندٌ خارجةٌ»، ولهذا جاز إدخال حرف العطف عليها كما في قول امرؤ القيس:

مَطَوْتُ بِهِمْ حَتَّى تَكِلَّ غَزِيُّهم ... وَحَتَّى الْجِيَادُ مَا يُقَدْنَ بِأَرْسَانِ[2]

(أو مقدّرِه) أي: مقدّر الخبر بقرينة ما قبل «حتى» كقولهم «أكلتُ السمكةَ حتى رأسُها» بالرفع أي: مأكولٌ. هذا إذا دخلت الأسماء.

(و) أمّا (إذا دخلت الأفعالَ) صورةً وإن كانت في الحقيقة داخلة على الاسم؛ لأنّ هذه الأفعال منصوبة بإضمار «أَنْ» (فللغاية)، فإنها الأصل، والحمل عليه أولى، لكن (إن احتمل الصدرُ الامتدادَ والآخِرُ الانتهاءَ) إليه أي: كونُه منتهًى للصدر نحو ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ [التوبة، ٢٩/٩]،

---

[1] وفي هامش م: فإنّ هذا الحكم يقتضيه «حتى» من حيث كونها للغاية، لا من حيث كونها عاطفة؛ بل الأصل في العطف المغايرة والمباينة كما في «جاءني زيد وعمرو» ويمتنع «حتى عمرو» بالعطف كما يمتنع بالجرّ، «منه».

[2] وفي هامش م: المطو: المدّ، والغزيّ: جمع غاز كـ«حَجِيج» جمع «حاجّ»، فـ«الجياد» مبتدأ وما بعده خبره، والواو داخلة عليه؛ لأنّ «حتى» هذه ليست بعاطفة، ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف عطف عليها، «منه».

Çünkü *hattâ*dan önceki *savaşma* fiilinin uzaması ihtimal dâhilinde olup cizye vermeyi kabul etmeleri, savaşmanın sona ermesi için uygun bir fiildir.

Aksi takdirde yani sözün başının uzamaya sonunun da sona ermeye ihtimali yoksa sözün başı, *hattâ*dan sonra gerçekleşen fiil için sebep olmaya uygunsa *hattâ key* (için) anlamındadır. Çünkü bir şeyin cezası ve müsebbebi, gâyenin muğayyâ konumunda olması gibi o şeyden amaçlanan şey olup bu durumda *hattâ*nın istiâre yoluyla *key* anlamında kullanılması sahih olur. Mesela أسلمتُ حتى أدخلَ الجنةَ "Cennet girmek için müslüman oldum." sözü böyle olup bu sözdeki *hattâ*, *gâye* anlamında değil, *key* (için) anlamındadır. Zira *müslüman olmak* ile İslam'a girme anlamı kastediliyorsa bu takdirde bu fiilin uzamaya ihtimali yoktur. Şayet bu fiille *müslümanlık üzerinde sebat etme* anlamı kastediliyorsa *hattâ*dan sonra gelen *cennete girme* fiili, *sebat etme* fiili için son olmaya uygun değildir. Çünkü *müslüman olma* cennette ziyadeleşir ve kuvvetlenir. Bu durumda sebat etmenin kesileceği ve sona ereceği nasıl düşünülebilir ki!

Aksi takdirde yani sözün başının, *hattâ*dan sonra gerçekleşen fiil için sebep olması uygun değilse bu durumda *hattâ*, gâye ve ceza anlamına delâlet etmeksizin sırf atıf için kullanılmış olur.

Fahrulislâm, gâye anlamı olmaksızın sırf atıf için kullanımının Arap dilinde bulunmadığını, aksine bunu gâye ve takip anlamı arasındaki açık uygunluktan dolayı isitare yoluyla *fâ* anlamına gelmesi için fukahanın icat ettiği görüşündedir[1] ki, bu şekildeki mecazî bir kullanımda mecazın fertlerinde Araplardan işitmeye ihtiyaç yoktur. Kaldı ki, Muhammed b. Hasan'ın dilin alındığı bir kimse olduğu düşünülürse işitme olarak onun sözü yeterlidir.

Keşfü'l-Esrâr sahibi, *ez-Ziyâdât*'ta zikredilen ifadeye uygun olsun diye bunu "Burada kastedilen *hattâ*nın *fâ* ve *sümme* edatları gibi tertibe delâlet eden bir harf olduğudur." şeklinde te'vil etmiştir.[2] *ez-Ziyâdât*'taki ifade şöyledir: Bir kimse "Sana gelip akabinde yanında yemek yemezsem" diye yemin etse sonra gelse ve araya fasıla girmeden gelmenin hemen akabinde yemek yese yeminini yerine getirmiş olur. Aksi takdirde yani gelmenin hemen ardından yemek yemezse bu durumda yemek yemenin, gelmenin hemen peşinden ve ona bitişik olacağına niyet ederse yeminini yerine getirmiş olmaz. Hemen peşinden olmaya niyet etmezse bu durumda yemek yeme ile gelme arasına zaman aralığı girsin girmesin *hattâ* tertip ifade eder. Öyle ki, kişi gelse ve araya zaman aralığı girdikten sonra yemek yese yemininde durmuş olur.

1 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* ile), II, 166.
2 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 166.

فإنّ القتال يحتمل الامتداد، وقبول الجزية يصلح منتهًى له.

(وإلّا) أي: وإن لم يحتمل الصدر الامتدادَ والآخِر الانتهاءَ (فبمعنى «كَيْ» إن صلح الصدرُ للسببية) للفعل الواقع بعد «حتى»، فإنّ جزاء الشيء ومسبّبَه يكون مقصودًا منه بمنزلة الغاية من المغيًا، فيصحّ استعارتها لها نحو «أسلمتُ حتى ٥ أدخلَ الجنةَ». فإنه بمعنى «كي» لا للغاية؛ لأنه إن أريد بالإسلام إحداثُه فهو لا يحتمل الامتدادَ، وإن أريد الثباتُ عليه فدخولُ الجنة لا يصلح منتهًى له؛ إذ الإسلام يزداد في الجنة ويتقوَّى، فكيف يتصوّر الانقطاع والانتهاء.

(وإلّا) أي: وإن لم يصلح الصدرُ أن يكون سببًا للفعل الواقع بعد «حتى» (فللعطف المحض) من غير دلالة على غاية أو مجازاة.

١٠ ذهب فخر الإسلام إلى أنه غير موجود في كلام العرب؛ بل اخترعه الفقهاء استعارةً لمعنى «الفاء» للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب.[١] ولا حاجة في أفراد المجاز إلى السماع مع أنّ محمد بن الحسن ممّن يؤخذ منه اللغةُ، فكفى بقوله سماعًا.

وأَوَّلَه صاحب **الكشف** بأنّ المراد أنها حرف تدل على الترتيب مثل «الفاء» و«ثمّ»[٢] ١٥ ليكون موافقًا لِمَا ذكر في **الزيادات**: أنه لو قال «إن لم آتِك حتى أتغدّى عندك» فلو أتى وتغدّى عقيب الإتيان من غير تراخ حصل البَرُّ؛ وإلّا فلا إن نوى الفورَ والاتصالَ؛ وإلّا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدونه حتى لو أتى وتغدّى متراخيًا حصل البَرّ.

١ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ٢/١٦٦.
٢ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ٢/١٦٦.

Bu durumda yeminini ancak geldikten sonra ister gelmeye bitişik olarak olsun ister araya zaman aralığı girsin sözü mutlak olarak söylemişse ömür boyu yemek yeme olmazsa ve "bugün sana gelip akabinde yemek yemezsem" şeklinde şartlı ifadeyle belirlediği vakitte yemek yeme olmazsa yeminini bozmuş olur.

5 Bu durumda Fahrulislâm'ın -İmâm Attâbî'nin[1] *hattâ*nın *vav* gibi mutlak cem ifade ettiğini kabul etmesi gibi- *hattâ*nın, istiâre yoluyla *vav* gibi mutlak cem ifade eden bir anlamda kullanıldığını kabul etmemesi, tertip anlamının gâyeye daha uygun olması sebebiyledir. *Hattâ*nın hakikat anlamına alınması mümkün olmadığında buna en uygun mecazî anlam olan *fâ*nın ifade ettiği 10 tertip anlamının alınması daha uygundur.

Hattâ yemin içeren ifadelerde kullanıldığında: a) Gâye anlamını ifade etmesi söz konusu olduğunda yeminde durmanın şartı, gâyenin varlığıdır. Çünkü gâye olmaksızın son, söz konusu olmaz. b) Sebebiyyet anlamını ifade etmesi söz konusu olduğunda ise yeminde durmanın şartı ister müsebbeb 15 kendisine bağlı olsun ister bağlı olmasın sebep olmaya uygun bir şeyin varlığıdır. c) Atıf anlamını ifade etmesi söz konusu olduğunda da yeminde durmanın şartı, ortaklık anlamının gerçekleşmesi için matuf ve matufun aleyh şeklinde iki fiilin varlığıdır. Şimdi bunları birtakım fer'î meseleler üzerinde açıklayalım:

a) Bir kimse عبدي حرّ إن لم أضربْك حتى تصيح "Bağırıncaya kadar seni döv- 20 mezsem kölem hürdür." dese bu ifadede *hattâ* gâye anlamındadır. Çünkü *dövme* fiilinin, mislinin yenilenmesiyle uzamaya ihtimali olup dövülenin bağırmasının da dövme fiilinin uzamasının sonu olması uygundur. Şayet bu sözü söyleyen kişi, dövülen bağırmadan önce dövmeyi terk ederse kölesi azat olur. Çünkü belirtilen gâyeye kadar dövme söz konusu olmamıştır.

25 **b)** Bir kimse عبدي كذا إن لم آتِك حتى تغدّيني dese bu ifadede *hattâ, gâye* için değil, *sebebiyyet* içindir. Çünkü sözün sonundaki *yedirme* fiili, *gelme*nin kendisinde sonlanmasına uygun olmayıp aksine gelmeye sevkeden sebeptir. Zira gâye kılınması bir kenara bırakıldığında fiilin kendisinde sona ermeye uygun olmasıyla kastedilen, tıpkı *bağırma* fiilinin *dövme* fiilinin sona ermesine uygun olması 30 gibi fiilin (yedirme) haddizatında sözün başındaki *gelme* fiilinin kendisinde son bulmasına ve kesilmesine uygun olmasıdır. Açıktır ki, *gelme* fiiliyle *yedirme* fiili böyle değildir. Dolayısıyla kişi geldiğinde yemininde durmuş olur, aksi takdirde yeminini bozmuş olur. Çünkü ihsanın (yemek ikramının) sebebi, gelmedir.

---

1 **İmâm Attâbî:** Ebû Nasr (Ebü'l-Kâsım) Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Attâbî el-Buhârî (ö. 586/1190). Zamanının önde gelen Hanefî âlimlerinden olup *Şerhu'z-Ziyâdât*, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, *Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, *Cevâmi'u'l-Fıkh* (*el-Fetâve'l-Attâbiyye*) ve *Tefsîru'l-Kur'ân* (*Tefsîru'l-Attâbî*) gibi eserleri mevcuttur. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I, 114; Ünal, Halit, "Attâbî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, 4/93.

وإنما يحنث لو لم يحصل منه التغدّي بعد الإتيان متصلًا أو متراخيًا في جميع العمر إن أطلق الكلام، وفي الوقت الذي ذكر إنْ عيّنه مثل «إن لم آتِك اليوم حتى أتغدّى».

وإنما لم يجعل مستعارةً لِمَا يفيد مطلق الجمع كـ«الواو» على ما ذهب إليه الإمام العَتّابيّ؛[1] لأنّ الترتيب أنسب بالغاية، وعند تعذّر الحقيقة الأخذُ بالمجاز الأنسب أنسبُ.

(وإذا وقعت) «حتى» (في اليمين فشرطُ البرّ في) صورة كونها لإفادة (الغاية وجودُها) أي: الغاية؛[2] إذ لا انتهاء بدونها، (و) شرط البَرّ (في) صورة (السببية وجودُ ما يصلح سببًا) سواء ترتّب عليه المسبّب أو لا، (و) شرط البَرّ (في) صورة (العطف وجودُ الفعليْن) المعطوف والمعطوف عليه ليتحقّق التشريك. ولنوضحْها بفروع:

* فلو قال «عبدي حرّ إن لم أضربْك حتى تصيح» فـ«حتى» للغاية؛ لأنّ الضرب يحتمل الامتداد بتجدّد الأمثال، وصياح المضروب يصلح منتهًى له، فلو ترك الضربَ قبل الصياح عتق عبدُه لانتفاء الضرب إلى الغاية المذكورة.

* ولو قال «عبدي كذا إن لم آتِك حتى تغدّيني» فـ«حتى» للسببيّة، لا الغاية؛ لأنّ آخر الكلام -وهو التغدية- لا يصلح لانتهاء الإتيان إليه؛ بل هو داعٍ إلى الإتيان؛ لأنّ المراد بصلوحه له أن يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غايةً صالحًا لانتهاء الصدر إليه وانقطاعِه به كالصياح للضرب، وظاهرٌ[3] أنّ التغدية مع الإتيان ليس كذلك،[4] فإذا أتى برّ؛ وإلّا حنث؛ لأنّ الإتيان هو السبب للإحسان.

١ الإمام العتّابي: هو أبو نصر (أبو القاسم) زين الدين أحمد بن محمد بن عمر العتّابي البخاري (ت. ٥٨٦هـ/١١٩٠م)، كان من كبار الحنفية، وله من التصانيف «شرح الزيادات» و«شرح الجامع الكبير» و«شرح الجامع الصغير» و«جوامع الفقه (الفتاوي العتّابية)». انظر: الجواهر المضية للقرشي، ١/١١٤.

٢ د: أي: في الغاية.

٣ ف: والظاهر.

٤ د: وليس كذلك.

c) "Bir kimse عبدي كذا إن لم آتِك حتى أتغدّى عندك dese bu ifadede *hattâ* sırf atıf için olur. Çünkü bu fiil (yedirme) bir ihsan olup gelmenin gâyesi olmaya uygun değildir. Aynı şekilde yemin edenin gelmesi ne kendi fiilinin sebebi olmaya ne de kendi fiili bizzat gelmesinin cezası olmaya uygundur. Durum
5 böyle olunca bu sözdeki *hattâ* sırf *atıf* anlamına hamledilir. Bu durumda kişi sanki إن لم آتِك فأتغدَّ عندك 'Sana gelip akabinde yanında yemek yemezsem.' demiş gibi olur ki, onun yanına gelip hemen yemeyip bundan sonra araya zaman aralığı girmeksizin yese yemininde durmuş olur. Eğer hiçbir şekilde yemezse yeminini bozmuş olur." Fahrulislâm Pezdevî böyle demiştir.[1]

10 Fahrulislâm'ın bu söyleğine şöyle *itiraz* edilmiştir: Yemin eden kişi, gelmesinin hemen akabinde yemeyip bundan sonra yiyecek olsa zorunlu olarak yeme işi sonra gerçekleşir. Dolayısıyla *araya zaman aralağı girmeksizin* sözünün bir anlamı kalmaz.

Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir:[2] Fahrulislâm'ın bu sözle kastettiği
15 "başka bir vakitte gelip bu gelmenin ardından araya zaman aralığı girmeksizin yemek suretiyle yemin eden kişi geldikten sonra gelmesiyle yemesi arasına zaman aralığı girmeksizin yese" anlamıdır. Buradaki problem, *terahî* kelimesinin, *geldiğinde* sözünün delâlet ettiği birinci gelmeden sonraki *terahîye* hamledilmesinden kaynaklanmıştır.

20 Bu, delili olmayan bir cevap olarak kabul edilerek *reddedilmiş* ve cevap olarak şöyle denilmiştir:[3] Fahrulislâm'ın bu sözü, gelme ile yeme arasında hissî bir beraberliğin bulunmasının vâcip olmadığına ve yemenin örfen tehir sayılmayacak bir özür sebebiyle tehir edilmesinin câiz olduğuna dikkat çekmek anlamına hamledilir. Nitekim *fâ* harfindeki tehir de bu şekilde olup bu tür
25 ifadelerde *hattâ*, *fâ* anlamında olduğundan hükmü de *fâ*nın hükmü gibi olur.

2.10.2.5. İlâ

إلى harf-i cerri, gâyenin bitişi için konulmuştur. Bunun ne anlama geldiği daha önce geçti. Sözün başının buna yani gâyenin bitişine ihtimali olması durumunda *ilâ*, bu anlama yani gâyenin bitişine hamledilir. Mesela أجّلتُ ما
30 لي عليك إلى شهر "Sendeki alacağımı bir aya kadar erteledim." sözü böyledir. Çünkü ertelemenin bir aya kadar sürmesi ihtimal dâhilindedir.

1 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* ile), II, 165-166.
2 Bu cevap Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, I, 216.
3 Teftâzânî'nin cevabını reddeden ve söz konusu itiraza cevap veren Molla Fenârî'dir. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, I, 160.

* ولو قال «عبدي كذا إن لم آتِك حتى أتغدّى عندك» كان هذا للعطف المحض؛ لأنّ هذا الفعل إحسانٌ فلا يصلح غايةً للإتيان، ولا يصلح إتيانُه سببًا لفعله ولا فعلُه جزاءً لإتيان نفسه. وإذا كان كذلك حُمِل على العطف المحض، فصار كأنّه قال «إن لم آتِك فأتغدَّ[1] عندك» حتى إذا أتاه فلم يتغدَّ ثمّ تغدّى من بعدُ غيرَ متراخ فقد برّ، وإن لم يتغدَّ أصلًا حنث، كذا قال فخر الإسلام.[2]

وأورد عليه: أنه إذا لم يتغدَّ عقيب الإتيان ثمّ تغدّى بعد ذلك كان متراخيًا بالضرورة، فلا معنى لقوله «غير متراخ».

وأجيب:[3] بأنّ المراد «ثم تغدّى من بعد ذلك غير متراخ من الإتيان بأن يأتيه وقتًا آخر فتغدّى عقيب الإتيان من غير تراخ»، والإشكال إنما نشأ من حمل «التراخي» على التراخي عن الإتيان الأوّل المدلول عليه بقوله «إذا أتاه».

وردّ:[4] بأنه كلام لا ثبت له. **فقيل**: محمله التنبيه على عدمِ وجوب الوصل الحسّي وجوازِ التأخير بعذر لا يُعدّ تراخيًا عرفًا كما في «الفاء»، فإنه لـمّا كان بمعناه كان حكمه كحكمه.

[الخامس: إلى]

(و«إلى» لانتهاء الغاية) وقد مرّ معناه، (فيحمل) «إلى» (عليه) أي: على انتهاء الغاية (إن احتمله الصدرُ) أي: احتمل صدر الكلام الانتهاءَ إلى الغاية (كـ«أجّلتُ) ما لي عليك (إلى شهر»)، فإنّ التأجيل يحتمل الانتهاء إلى شهر.

---

١ وفي أصول البزدي والتوضيح: فأتغدّى.
٢ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ٢/١٦٥-١٦٦.
٣ المجيب هو التفتازاني، انظر: التلويح، ١/٢١٦.
٤ الرادّ والقائل هو الفناري، انظر: فصول البدائع، ١/١٦٠.

Aksi takdirde yani sözün başının gâyenin bitişine ihtimali yoksa bu durumda *ilâ*nın hazfedilmiş bir fiil ile ilgili olması mümkünse *ilâ* sözün delâlet ettiği hazfedilmiş fiille ilgili olur. Mesela بعتُ إلى شهر "Bir aya kadar şunu sana sattım." sözü böyledir. Çünkü sözün başında olan *satma*nın, gâyenin bitişine ihtimali olmadığı ve *bir aya kadar* sözünün, sözün delâlet ettiği hazfedilmiş bir fiille ilgili olması da mümkün olduğu için bu söz, بعتُ مؤجِّلاً الثمنَ إلى شهر "Semeni bir aya kadar erteleyerek bunu sana sattım." anlamında olur.

Aksi takdirde yani *ilâ*nın hazfedilmiş bir fiille ilgili olması mümkün olmaz ve sözün başının ertelenmeye ihtimali olursa bu durumda *ilâ* sözün başının ertelendiği anlamına hamledilir. Mesela kocanın talakın hemen gerçekleşmesine veya ertelenmesine niyet etmeksizin karısına söylediği أنت طالق إلى شهر "Bir aya kadar boşsun." sözü böyledir. Şayet koca bu sözü söylerken talakın hemen gerçekleşmesine veya ertelenmesine niyet ederse niyetine göre sonuç doğurur. Aksi takdirde sözün ilga edilmesinden kaçınılarak sürenin talakın gerçekleşmesi için gerekli süre olmasına hamledilmek suretiyle talak, bir ay geçtikten sonra gerçekleşir.

Züfer ise bu sözle talakın hemen gerçekleşeceği görüşündedir. *Bir aya kadar* şeklindeki erteleme ve vakte bağlama, mevcut olan talakın sıfatı olup bu şeyin hemen var olması gerekir ve söz konusu vasıf geçersiz olur. Çünkü talak, bu şekilde bir vasfı kabul etmez.

Diğer yandan sözün başı, gâyeyi içerecek olursa bu durumda gâye ister kendi başına kaim olsun ister kendi başına kaim olmasın muğayyâya dâhil olur. Gâyenin kendi başına kaim olması, konuşanın konuşmasından önce varlık açısından gâye olması anlamına gelir. Mesela *balığın başı* ifadesi böyledir. Çünkü balığın başı, haddi zatında balığın son noktası ve uç kısmıdır. Gâyenin kendi başına kaim olmaması ise varlık açısından değil de konuşma açısından gâye olması anlamına gelir. Mesela Allah Teâlâ'nın ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ "*Kollarınızı dirseklere kadar yıkayın.*" (Mâide, 5/6) sözündeki *dirsekler* kelimesi böyledir. Çünkü *yed* kelimesi, elin, koltuk altına kadar olan kısmını kapsar. Nitekim sahâbe, teyemmüm konusunda (herhangi bir sınırlama olmadığı için) kolu bu şekilde anlamıştır. Bu yüzden *dirsekler* ifadesi, konuşma açısından elin sınırı kılınmıştır. Bu durumda öncesi gâyeyi içerdiğinde *ilâ*, tıpkı *dirsekler* örneğinde olduğu gibi şayet gâyenin ötesinde bir şey varsa gâyenin ötesinin düşürüldüğünü ifade eder. *Balığın başı* ifadesi ise bundan farklıdır. Çünkü *balığın başı*nın ötesinde bir şey yoktur.

(وإلّا) أي: وإن لم يحتمل الصدر الانتهاء إليها (تعلّق) «إلى» (بمحذوف) دل الكلام عليه (إن أمكن) تعلّقه بذلك المحذوف (كـ«بعتُ إلى شهر»)، فإنّ صدر الكلام -وهو البيع- لمّا لم يحتمل الانتهاء إلى الغاية وقد أمكن تعلّق قوله «إلى شهر» بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى «بعتُ مؤجِّلًا الثمنَ إلى شهر».

٥ (وإلّا) أي: وإن لم يمكن تعلّقه بالمحذوف (يحمل) «إلى» (على تأخيره) أي: تأخير صدر الكلام (إن احتمله) أي: الصدرُ التأخيرَ (كـ«أنت طالق إلى شهر») ولا ينوي التنجيز والتأخير، فإن نوى أحدهما فذاك؛ وإلّا يقع بعد مضيّ شهرٍ صرفًا للأجل إلى الإيقاع احترازًا عن الإلغاء.

وقال زفر: يقع في الحال؛ لأنّ التأجيل والتوقيت صفةٌ لموجود، فلا بدّ من الوجود
١٠ في الحال، ثمّ يلغو الوصف؛ لأنّ الطلاق لا يقبله.

(ثمّ إن تناولها) أي: صدر الكلام الغاية (تدخل) أي: الغاية (في المغيَّا) سواء (قامت) الغاية (بنفسها) أي: كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلّم (كـ«رأس السمكة»)، فإنه غاية وطرف لها في نفس الأمر (أو لا) أي: لم تقم بنفسها؛ بل كانت غايةً بحسب التكلّم دون الوجود (كـ«المرافق») في قوله تعالى ﴿وَأَيْدِيَكُمْ
١٥ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة، ٥/٦]، فإنّ «اليد» تتناول الإبْطَ كما فهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين في التيمّم. وقد جعلت «المرافق» غايةً لها في التكلّم، (فتفيد) «إلى» إذا كان ما قبلها متناوِلًا للغاية (إسقاطَ ما وراءها) أي: وراء الغاية (إن كان) وراءه شيءٌ كـ«المرافق» بخلاف «الرأس»؛ إذ ليس وراءه شيء؛

Çünkü bu takdirde konuşmadan önce gâye, muğayyâya kesin olarak dâhil olur ve gâyenin başına *ilâ* gelince gâyenin muğayyâdan çıktığı konusunda bir şüphe söz konusu olur. Kesin dâhil olmanın zıddı olan çıkma ise kuşkusuz şüphe ile sabit olmaz.

Aksi takdirde yani sözün başı, gâyeyi içermezse bu durumda gâye *bahçenin duvarı* ifadesinde olduğu gibi ister kendi başına kaim olsun, *gece* ifadesi gibi ister kendi başına kaim olmasın muğayyâya dâhil olmaz. Gâyenin kendi başına kaim olması *bahçenin duvarı* ifadesi gibidir. Çünkü bahçe, duvarı içermez. Duvar, konuşmadan önce varlık açısından bahçenin gâyesidir. Gâyenin kendi başına kaim olmaması da ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ "*Sonra geceye kadar orucu tamamlayın.*" (Bakara, 2/187) âyetindeki *gece* ifadesi gibidir. Çünkü oruç, geceyi kapsamaz. Çünkü mutlak anlamda oruç, bir anlık imsak anlamına gelir. Bunun delili, oruç tutmamaya yemin etme meselesidir.[1] Bu yüzden *gece*, konuşmada oruç için gâye kılınmıştır. Bu durumda öncesi, gâyeyi içermediğinde *ilâ*, gâyenin muğayyâya dâhil olmasını değil, hükmün gâyeye kadar uzadığını ifade eder. Çünkü konuşmadan önce gâye, kesin olarak muğayyâya dâhil değildir. Dolayısıyla gâyenin başına *ilâ* dâhil olduğunda gâyenin, muğayyâya dâhil olduğu konusunda bir şüphe söz konusu olur. Kesin çıkmanın zıddı olan dâhil olma ise kuşkusuz şüphe ile sabit olmaz.

Denirse ki, birinci kaide "Kitab'ı kıyas konusuna kadar okudum." cümlesiyle çelişmektedir. Çünkü bu söz, gâye, muğayyâya dâhil olmadığı halde kıyas konusunu içermektedir. Aynı şekilde ikinci kaide de Allah Teâlâ'nın ﴿إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى﴾"*Mescid-i Aksâ'ya kadar*" (İsrâ 17/1) sözü ile çelişmektedir. Çünkü gâye muğayyâ dâhil olduğu halde mutlak anlamda *yürütme* (isrâ) gâyeyi (Mescid-i Aksâ) içermez.

İtirazın birinci kısmına cevap olarak *deriz ki*, bu örnekte belirttiğiniz birinci kaideden vazgeçme, (sözün kendisinden kaynaklanmayıp aksine) gâyenin belirtilmesinde konusunda duyulan üzüntü veya muğayyânın belirtilmesiyle söz konusu olan övünç karinesiyledir. Çünkü şayet kıyas konusu okunmuş olsaydı övünme makamı, kıyas konusunun da muğayyâdan sayılmasını gerektirir.

İtirazın ikinci kısmına cevap olarak *deriz ki,* gâyenin (Mescid-i Aksâ) muğayyâya dâhil olması, *ilâ* harfinin gereğinden anlaşılmayıp konuya ilişkin hadislerden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir çelişki söz konusu değildir.

---

1 **Yemin meselesi:** Bir kimse oruç tutmayacağına yemin etse sonra peşinden oruca niyet etse ve bir müddet tuttuktan sonra aynı gün iftar etse şartın bulunması sebebiyle yemini bozmuş olur. Çünkü oruç, bozan şeylerden Allah'a yakınlaşma kastı ile uzak durmaktır. Örnek olarak bk. Merginânî, *el-Hidâye* (*Fethu'l-Kadîr* şerhiyle), V, 186.

(لأنّ) الغاية قبل التكلّم تدخل في المغيّا حينئذ قطعًا، فإذا دخلها «إلى» جاء الشكّ في خروجها عنه، ولا شكّ أنّ (الخروجَ) الذي هو ضدُّ الدخول القطعيُّ (لا يثبت بالشكّ).

(وإلّا) أي: وإن لم يتناولها الصدر (فلا) تدخل الغاية تحت المغيَّا سواء (قامت) الغاية (بنفسها كـ«حائط البستان»)، فإنّ البستان لا يتناول الحائط، وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلّم (أو لا كـ«الليل») في قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة، ٢/١٨٧]، فإنّ الصيام لا يتناول الليل؛ إذ مطلقه ينصرف إلى الإمساك ساعةً بدليل **مسألة الحلف**.[1] وقد جعل الليل غايةً له في التكلّم (فتفيد) «إلى» إذا لم يكن ما قبلها متناوِلًا للغاية (مدَّ الحكم) إلى الغاية لا دخولَها في المغيَّا؛ (لأنّ) الغاية قبل التكلّم لم تدخل في المغيَّا حينئذ قطعًا، فإذا دخلها «إلى» جاء الشكّ في دخولها فيه، ولا شكّ أنّ (الدخول) الذي هو ضدُّ الخروج القطعيُّ (لا يثبت بالشكّ).

فإن قيل: القاعدة الأولى تنتقض بقولنا «قرأتُ الكتاب إلى باب القياس»، فإنه يتناول باب القياس ولم يدخل في المغيَّا. وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقوله تعالى ﴿إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾ [الإسراء، ١٧/١]، فإنّ مطلق «الإسراء» لا يتناوله وقد دخل في المغيَّا؛

قلنا عن الأوّل: إنّ ما ذكرتموه معدول به عن الأولى بقرينة التحسّر في ذكر الغاية أو الافتخار بذكر المغيَّا؛ لأنّ مقام الافتخار يقتضي عدَّه من المغيَّا لو قُرِئَ؛

وعن الثاني: إنّ دخوله في المغيَّا ثبت بالأحاديث لا بموجَب «إلى»، فلا نقض.

---

[1] مسألة الحلف: هي أنه لو حلف بأنه لا يصوم فنوى الصوم وصام ساعة ثم أفطر من يومه حنث. انظر: الهداية (مع شرح فتح القدير) للمرغناني، ١٨٦/٥.

Burada Kadı İmâm Ebû Zeyd tarafından ortaya konulan bir mesele vardır. Bu da şudur: Söze bir gâye, istisna veya şart bitiştiğinde bu söz, önce mutlak sonra mukayyed olarak dikkate alınmaz. Aksine hükmü gerekli kılması için mukayyed, kayıtla birlikte tek cümle olarak dikkate alınır, yoksa hükmü önce gerekli kılmak ve sonra da ıskat etmek için dikkate alınıyor değildir. Çünkü hükmü gerekli kılmak ve ıskat etmek birbirine zıt olup ancak iki ayrı sözle böyle bir şey sabit olur. Söz ise gâyeyle tek bir sözdür.

Buna şu şekilde cevap verilmiştir: Onun söylediği şey, kayıt ve mukayyedin toplamının, iki müfredin anlamı dikkate alınarak nev'î vaz' olarak konulduğu şeyin açıklaması olup iki müfredden her biri tek başına dikkate alınarak yapılmış bir açıklama değildir.

2.10.2.6. Fî

في harf-i cerri, zarf anlamı için konulmuştur. Şu anlamda ki, *fî* harfinden sonraki mecrur kelime, kendisinden öncesini zaman veya mekân bakımından kapsar. Zaman bakımından olan zarflar, anlamlar için; mekân bakımından olan zarflar ise hem anlamlar hem de zatlar için kullanılır. **a)** Zaman ve mekân zarflarının ikisi de *hakikî* olabilir. Mesela صمتُ في يوم الاثنين "Pazartesi gününde oruç tuttum." cümlesi hakikat olarak zaman zarfına, زيدٌ أو جلوسُه في الدار "Zeyd veya Zeyd'in oturması evdedir." cümlesi hakikat olarak mekân zarfına örnektir. **b)** Zaman ve mekân zarflarının ikisi de *mecazî* olabilir. Mesela طاب الحالُ في دولة فلان "Falanın devletinde durum iyi oldu." cümlesi, "devleti zamanında" şeklinde bir muzâf takdir edilmediğinde mecazî olarak zaman zarfına, نظرتُ في الكتاب "Kitaba baktım." veya زيدٌ في نعمة "Zeyd nimet içindedir." cümleleri de mecazî olarak mekân zarfına örnektir. Bu durumda yukarıdaki örneklerde olduğu gibi zarfiyyetin mazrufa özel miktarda olmasında olduğu gibi hakikat olsun veya zarfiyyet زيد في البلد "Zeyd beldededir.", الصلاة في يوم الجمعة "Cuma gününde namaz" örneklerinde olduğu gibi zarfiyyetin daha kapsamlı bir miktarda olmasında olduğu gibi itibarî olsun fark etmez. Buna göre hakikî ve itibarî zarfiyyetin kısımları on iki kısım olur.

İmâmeyn, zaman zarfları söz konusu olduğunda zarfın kapsamlılığını gerektirmeme konusunda *fî* harfinin ispat edilmesi ile hazfedilmesini, arasında bir fark görmeyerek eşit kabul etmiştir. Çünkü bir şeyin kısaltılmış hali, o şeyin kısaltılmamış şeklinin hükmündedir. Dolayısıyla *fî*nin varlığı durumunda kapsamlı oluş şart değilse, yokluğu durumunda da şart değildir. Musannifin bunu, *zaman zarfları* ile kayıtlamasının sebebi, ihtilafın bu zarflarda olması sebebiyledir.

وللقاضي الإمام أبي زيد ههنا بحث، وهو أنه إذا قرن بالكلام غايةٌ أو استثناءٌ أو شرطٌ لا يُعتبر الإطلاق ثمّ التقييد؛ بل يُعتبر المقيّدُ مع القيد جملةً واحدةً للإيجاب، لا للإيجاب والإسقاط؛ لأنهما ضدّان، فلا يثبتان إلّا بنصّيْن، والنصُّ مع الغاية نصّ واحد.

٥ **وأجيب**: بأنّ ما يذكر تحقيقٌ لِمَا وُضع له مجموعُ القيد والمقيّد وضعًا نوعيًّا باعتبار معاني مفردَيْه، لا أنه اعتبار كل منهما منفردًا.

[السادس: في]

(و«**في**» للظرف) بأن يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالًا زمانيًّا أو مكانيًّا، فالزماني للمعاني والمكاني لها وللذوات **حقيقيّيْن** نحو «صمتُ في يوم الاثنين» ١٠ و«زيدٌ أو جلوسُه في الدار» **أو مجازيّيْن** نحو «طاب الحالُ في دولة فلان» إذا لم يُقدّر مضاف و«نظرتُ في الكتاب» أو «زيدٌ في نعمة»، **وحقيقيةً** كانت الظرفية كالقدر المختصّ بالمظروف في الأمثلة المذكورة **أو اعتباريةً** كالقدر الأشمل نحو «زيدٌ في البلد» و«الصلاةُ في يوم الجمعة»، فالأقسام اثنا عشر.

(وسوّيا) أي: الإمامان (بين إثباتها وحذفها) أي: «في» في عدم اقتضاء ١٥ الاستيعاب؛ لأنّ المختصر من الشيء في حكم ذلك الشيء، فلمّا لم يشترط الاستيعاب مع وجود «في» لم يشترط بدونه أيضًا (في ظروف الزمان)، قيّد به؛ لأنّ الخلاف إنما هو فيها.

Ebû Hanîfe ise *fî*nin ispatı ile hazfedilmesinin arasını şu şekilde ayırmıştır. *Fî*nin ispat edilmesi halinde vaktin son kısmına niyet sahih olur. Dolayısıyla صمتُ هذه السنةَ "Bu sene oruç tuttum." sözü, senenin tamamında oruç tutulmuş olmasını gerektirir. Çünkü bu durumda zarf, fiil ile mansup kılınmış olması sebebiyle mefulün bih konumunda olur ve bir delil bulunması hariç, fiilin zarfın tamamıyla ilgili olmasını gerektiren mefulün bih gibi olur. صمتُ في السنةِ "Bu sene içinde oruç tuttum." sözü ise bundan farklıdır. Zira sene içinde bir gün, hatta gün içinde bir müddet oruç tutulması halinde bu söz doğru olur. Çünkü zarf bazen mazruftan daha geniş olabilir. Dolayısıyla koca hanımına أنت طالق غدًا "Sen yarın boşsun." sözüyle gündüzün sonuna niyet ettiğini söylese kazâen değil, fakat diyâneten doğru söylediği kabul edilir. أنت طالق في الغد "Yarın içinde boşsun." sözünde ise kocanın kazâen de doğru söylediği kabul edilir. Fakat koca bu sözde ertesi günün herhangi bir dilimine niyet etmezse ertesi günün ilk cüzü, ilk cüzün kastedilmesini engelleyecek bir engel bulunmadığı için diğer cüzlerinden önce olması sebebiyle daha uygundur.

Denirse ki,[1] İmâmeynden nakledilen görüş, İbrâhîm'in[2] Muhammed'den rivayet ettiği "Koca, karısına أمرك بيدك رمضان 'Ramazan'da işin elindedir.' veya أمرك بيدك في رمضان 'Ramazan içinde işin elindedir.' dediğinde bu iki ifade Ramazan'ın tamamını kapsama konusunda eşittir. *Yarın* veya *yarın içinde* sözleri de aynı şekildedir." şeklindeki görüşe aykırıdır.

Deriz ki, kural olarak bu tür ifadelerin zarfın tamamını kapsamaması, arızî bir durum sebebiyle zarfın tamamını kapsamasına engel değildir. Çünkü boşama işinin koca tarafından kadına havale edilmesi, haddi zatında uzaması mümkün olan ve havale edilen kadın açısından düşünüp taşınmayı gerektiren bir durum olması sebebiyle uzun bir süreyi gerektirir. Boşamanın havalesi işi, havale açısından bir kısmının diğerine tercihi söz konusu olmayan sınırlı bir süreyle ilgili olduğunda zorunlu olarak bu sınırlı sürenin tamamını kapsamayı gerektirir. Bu durumda *fî* harf-i cerrinin sözde zikredilip zikredilmemesi bunu değiştirmez. Kocanın doğrudan boşaması ise bundan farklı olup açık olduğu üzere talak, boşamayı havale etme gibi değildir.

1 Bu itiraz, Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, I, 225.

2 **İbrâhîm:** İbrâhîm b. Rüstem Ebû Bekr el-Mervezî (ö. 211). İmam Muhammed'in öğrencilerinden olup ondan *en-Nevâdir*'i rivayet etmiştir. Kendisinden de pek çok kişi fıkıh öğrenmiştir. Halife Me'mûn tarafından teklif edilen kadılık teklifini kabul etmemiştir. Nîsâbûr'da vefat etmiştir. Bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 86.

(وفرّق) الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى بين إثباتها وحذفها (بصحّة نية الآخِر) من الوقت (في) صورة (الإثبات) أي: إثبات «في» فنحو «صمتُ هذه السنة» يقتضي استيعاب السنة بالصوم؛ لأنّ الظرف صار بمنزلة المفعول به لانتصابه بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلّقَ الفعل بمجموعه إلّا بدليل

٥ بخلاف «صمتُ في السنة»، فإنه يصدق بصوم يوم؛ بل ساعة؛ لأنّ الظرف قد يكون أوسع. فلو نوى في «أنت طالق غدًا» آخِرَ النهار يُصدّق ديانةً، لا قضاءً، وفي «أنت طالق في الغد» يُصدّق قضاءً أيضًا، لكن إذا لم ينو شيئًا كان الجزء الأوّل أولى لسبقه مع عدم المزاحم.

فإن قيل:[1] ما نُقل عنهما مخالفٌ لِمَا روى إبراهيم[2] عن محمد رحمهما الله

١٠ تعالى أنه إذا قال «أمرك بيدك رمضان» أو «في رمضان» فهما سواء في الاستيعاب، وكذا «غدًا» أو «في غدٍ»؛

قلنا: كون الأصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب بعارض، فإنّ التفويض لـمّا كان ممّا يمتدّ في نفسه ويستوجب التروّي والتفكّر من المفوَّض إليها اقتضى مدّة مديدة، فإذا تعلّق بمدّة محدودة لا ترجيح لبعض أجزائها على

١٥ بعض بالنظر إلى التفويض اقتضى استيعابَها بالضرورة سواء ذكرت كلمة «في» أو لا، بخلاف الطلاق، فإنه ليس كذلك، كما لا يخفى.

---

١ القائل هو التفتازاني، انظر: التلويح، ١/٢٢٥.

٢ إبراهيم: هو إبراهيم بن رستم أبو بكر المروزي (ت. ٢١١هـ)، تفقه علي محمد بن الحسن وروى عنه النوادر، تفقه عليه الجمّ الغفير، وروى الدارمي عن ابن معين توثيقه وضعّفه ابن عدي، وعرض عليه المأمون القضاء فامتنع، ومات بنيسابور. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا، ٨٦.

Fî harfi, mekânın başına geldiğinde fiilin hemen gerçekleştiğini (*tencîz*) ifade eder. Yani mesela talakın mekâna izafe edilmesi halinde bir anlam ifade etmez, aksine talak hemen gerçekleşir. Çünkü talakın mekânlara nispeti eşittir. Zira mekân, mevcut bir şey olup fiilin mevcut bir şeye bağlanması, o fiilin derhal gerçekleşmesini ifade eder. Fiilin zamâna izafe edilmesi ise bundan farklıdır. Dolayısıyla koca tarafından karısına أنت طالق في الدار "Sen evde boşsun." denildiğinde, kadın derhal boş olur. Ancak *girme* gibi bir fiil takdir edildiğinde fiil, şarta dönüşür. Bu durumda أنت طالق في دخولك الدار "Eve girdiğinde boşsun." sözü "Eve girme vaktinde boşsun." anlamında olur ki, masdar, zaman yerine konulmak suretiyle *girme vaktinde* anlamına gelir. Bu tür kullanım, yaygın bir kullanımdır. Dolayısıyla *vakit* anlamında olan fiil, hakikî anlamda şarta dönüşür. Çünkü ikisinden (fiil ve şart) hiçbiri hükümde müessir değildir. Bu durumda mesela talak, şarta bağlanmış olur.

Bir görüşe göre fiil, hakikî şarta dönüşmez, aksine şart gibi olur ki, bu görüş, yani şart gibi olması daha doğrudur. Çünkü daha önce geçtiği üzere meşrutun şarta bitişik olması değil, şarttan sonra gelmesi gerekir. Zira zarf ile mazruf arasında birbirini takip etme durumu söz konusu değildir. Çünkü zarfın bütün yönleriyle mazrufu içermesi zarfın gereklerindendir. Bu yüzden zarf, mazrufla kayıtlanır. Dolayısıyla zarf ile mazruf arasında ancak birliktelik söz konusu olur ki, bu da şart olmaya aykırıdır. Bu takdirde kendisine أنتِ طالق في نكاحكِ "Seni nikâhlamamda boşsun." denilen ve nikâhlanan yabancı kadın, nikâhlayan kişinin أنت طالق مع نكاحك "Seni nikâhlamamla boşsun." demesinde olduğu gibi boş olmaz. Şayet *vakit* anlamına gelen fiil, istiâre yoluyla şart anlamına gelseydi, tıpkı أنت طالق إن تزوّجتُك "Seni nikâhlarsam boşsun." sözünde boş olduğu gibi bu durumda da boş olurdu.

Bu yüzden yani vakit anlamında olan fiilin, öncesinde talakın gerçekleşmemesi konusunda şart konumunda olmasından dolayı, kocanın أنت طالق في مشيئة الله "Sen Allah'ın dilemesinde boşsun." sözüyle kadın boş olmaz. Çünkü bir fiilin, (inşallah şeklinde) Allah'ın meşietine bağlanması yaygın olarak bilinen bir şey olup bununla birlikte meşiet hem varlığı hem de yokluğuyla Allah'ın vasfedildiği fiillerdendir. Dolayısıyla tıpkı kulların dilemesine bağlı olmasında olduğu gibi Allah'ın meşieti açısından da gerçekleşmesi kesin olarak bilinmez.

أنت طالق في علم الله "Sen Allah Teâlâ'nın ilminde boşsun." sözündeki *fî* harfiyle kadın boş olur. Bu; **a)** Ya *ilim* kelimesinin *malum* anlamında kullanımının meşhur olması sebebiyledir ki, "Sen Allah'ın malumunda boşsun." sözü, talakın hemen gerçekleştiğini ifade eder. Çünkü Allah'ın malumu olan şey vâkidir.

(وتفيد) «في» إذا دخلت (في المكان التنجيزَ) يعني: أنّ إضافة الطلاق مثلًا إلى المكان لا يفيده؛[١] بل يقع في الحال؛ لأنّ نسبته إلى الأمكنة سواء؛ ولأنه موجود، فالتعليقُ به تنجيزٌ بخلاف الزمان. فإذا قيل «أنت طالق في الدار» تطلق حالًّا (إلّا بتقدير فعلٍ كـ«الدخول») حتى يكون معناه «أنت طالق في دخولك الدار» بمعنى ٥ «وقت دخولك» على وضع المصدر موضع الزمان، فإنه شائع (فيصير) الفعل الذي بمعنى «الوقت» (شرطًا) حقيقةً؛ لأنّ كلًّا منهما ليس بمؤثِّر، ويتعلّق الطلاقُ مثلًا به.

(وقيل) لا يصير شرطًا[٢] حقيقةً؛ بل يصير (كالشرط، وهو) أي: كونه كالشرط هو (الأصحّ؛ إذ) المشروط يجب أن يكون معاقِبًا للشرط، لا مقارِنًا له كما سبق، و(لا ١٠ معاقبة) بين الظرف والمظروف؛ لأنّ من قضيّة الظرف الاحتواءَ على المظروف بجوانبه، ولذا يتقيّد به، فلا يكون بينهما إلّا مقارنةٌ، وهو ينافي الشرطية. (و) إذًا[٣] (لا تطلق أجنبيةٌ قيل لها «أنتِ طالق في نكاحكِ» فتزوّجت) كما لو قال «مع نكاحك»، ولو كان مستعارًا للشرط طلقت كما تطلق في «إن تزوّجتك».

(ولذا) أي: ولكون الفعل الذي بمعنى «الوقت» بمنزلة الشرط في عدم الوقوع ١٥ قبله (لا تطلق بـ«أنت طالق في مشيئة الله»)؛ لأنّ التعليق بها متعارف، وهي ممّا يصحّ وصفه تعالى بوجوده[٤] وعدمه، فلم يعلم وقوعُه قطعًا كما في العباد.

(وتطلق[٥] بـ«في) أي: بقوله «أنت طالق في (علم الله») إمّا لأنّ المشهور استعماله في «المعلوم»، فـ«أنت طالق في معلوم الله» تنجيزٌ؛ لأنّ معلومه واقع،

---

١ د: لا يفيد.
٢ د: شيئًا.
٣ ف د: إذ.
٤ د: وجوده.
٥ ر: وقد تطلق.

b) Ya da Allah Teâlâ'nın ilmin zıddıyla nitelenmesinin muhâl olması sebebiyledir ki, biraz sonra geleceği üzere talakın mevcut olan bir şeye bağlanması hemen gerçekleşmesi anlamına gelir.

Kudret kelimesinde yani koca, karısına أنت طالق في قدرة الله "Sen Allah'ın kudretinde boşsun." dediğinde ise talakın gerçekleşmesi konusunda iki rivayet vardır. *Birincisi*, *ilim* kelimesinde olduğu gibi *kudret* kelimesinde de talakın gerçekleşmesidir ki, *el-Kâfî*'de zikredilen görüş budur. *İkincisi* ise *meşiet* kelimesinde olduğu gibi *kudret* kelimesinde de talak gerçekleşmez. *el-Hidâye* sahibi, *ez-Ziyâdât* şerhinde şöyle demiştir:

Koca, karısına "Sen Allah'ın meşietinde boşsun.", "Allah'ın iradesinde boşsun.", "Allah'ın rızasında boşsun.", "Allah'ın mehabbetinde boşsun.", "Allah'ın emrinde boşsun.", "Allah'ın izninde boşsun.", "Allah'ın hükmünde boşsun." veya "Allah'ın kudretinde boşsun." dediğinde bu sözlerle kesinlikle talak gerçekleşmez. Ancak "Sen Allah'ın ilminde boşsun." sözü bundan müstesnadır. Bu sözde talak derhal gerçekleşir. Çünkü *fî* harfinin hakikat anlamı zarfiyyettir. Ancak fiillerle birlikte bulunmak suretiyle *fî* harfinin zarfiyyet anlamına hamledilmesi imkânsız olursa bu durumda zarfiyyet ve ta'lik arasındaki bağlantı ve birliktelik açısından bir ilişki bulunmasından dolayı *fî* ta'like hamledilir. Şu var ki, bu durumda *fî* harfinin ta'like hamledilmesi, ancak Allah'ın bu fiilin varlığı ve bunun zıddı olan yokluğu ile vasfedilmesinin doğru olması halinde sahih olur ki, bu şekilde fiil şart anlamı kazanabilsin ve ta'lik söz konusu olabilsin!

Meşiet, *irâde*, *rıza* ve *mehabbet* gibi fiiller, Allah'ın, varlığı ve bunun zıddı olan yoklukla vasfedilmesi sahih olan fiillerdir. Çünkü "Allah şunu diledi." ve "Allah şunu dilemedi." denilmesi sahihtir. Dolayısıyla talakın bu tür fiillere izafe edilmesi, talakın bu fiillere bağlanması demektir. Hakiki şart anlamında talakın bu fiillere bağlanması ise talak hükmünün gerekliliğini iptal anlamına gelir. Dolayısıyla "Allah'ın meşietinde boşsun." ifadesinde de durum aynıdır.

İlim kelimesine gelince Allah'ın ilmin zıddı olan cehaletle vasfedilmesi doğru değildir. Çünkü onun ilmi her şeyi kuşatır. Dolayısıyla boşamanın Allah'ın ilmine bağlanması, hemen gerçekleşmesi anlamına gelir ki, bu durumda talak derhal vaki olur.

Bunu anladıysan *bil ki*, *kudret* kelimesi Allah hakkında bazen *kadîm sıfat* anlamında, bazen de *takdir etmek* anlamında kullanılır. Bu yüzden ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾ âyeti (Mürselât, 77/23) *fe kadernâ* ve *fe kaddernâ* şeklinde şeddesiz ve şeddeli olarak okunmuştur. Aynı şekilde ﴿قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ âyeti (Neml, 27/57) de *kadernâhâ* ve *kaddernâhâ* şeklinde iki şekilde okunmuştur.

أو لأنّ اتصافه تعالى بضدّه محالٌ، فيكون تنجيزًا كما سيأتي.

(وفي «القدرة» روايتان) يعني: إذا قال «أنت طالق في قدرة الله» ففيه روايتان. الأولى: أنه يقع كما في «العلم» ذكرها في **الكافي**، والثانية: أنه لا يقع كما في «المشيئة».

٥ قال صاحب **الهداية** في **شرح الزيادات**: إذا قال «أنت طالق في مشيئة الله» أو «في إرادته» أو «في رضاه» أو «في محبّته» أو «في أمره» أو «في إذنه» أو «في حكمه» أو «في قدرته» لا يقع الطلاق أصلًا إلّا «في علم الله»، فإنه يقع الطلاق فيه في الحال، فإنّ كلمة «في» للظرفية حقيقة؛ إلّا إذا تعذّر حملها على الظرفية بأن صحبت الأفعالَ فتُحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة؛ غيرَ أنه إنما يصحّ ١٠ حملها على التعليق إذا كان الفعل مما يصحّ وصفه بالوجود وبضدّه ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقًا.

والمشيئة والإرادة والرضا والمحبّة مما يصحّ وصف الله تعالى به وبضدّه، فإنه يصحّ أن يقال «شاء الله ولم يشأ كذا»، فكان إضافة الطلاق إليها تعليقًا، والتعليق بها بحقيقة الشرط إبطالٌ للإيجاب فكذا هذا.

١٥ أمّا «العلم» فلا يصحّ وصف الله تعالى بضدّه؛ لأنّ علمه محيط بجميع الأشياء، فيكون[١] التعليق به تحقيقًا وتنجيزًا، فيقع الطلاق في الحال.

إذا عرفتَ هذا **فاعلم** أنّ القدرة تستعمل تارةً بمعنى الصفة القديمة وتارةً بمعنى التقدير، ولذا قُرئ قوله تعالى ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾ [المرسلات، ٢٣/٧٧] بالتخفيف والتشديد، وكذا قوله تعالى ﴿قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ [النمل، ٥٧/٢٧].

---

١ ف ر: فكان.

Kudret, birinci anlamda (kadîm sıfat) olduğunda Allah Teâlâ'nın bunun zıddı ile nitelenmesi söz konusu olmayıp bu husus açıktır. İkinci anlamda (takdir etme) olduğunda ise Allah Teâlâ hem bu anlamla hem de bunun zıddıyla nitelenir. Dolayısıyla birinci anlam dikkate alındığında talakın *kudret*e bağlanması, *ilim* kelimesinde olduğu gibi *tenciz* anlamı içerir ve talak hemen gerçekleşir. Birinci rivayetin gerekçesi işte budur. İkinci anlam dikkate alındığında ise talakın *kudret*e bağlanması, değiştirme (tağyîr) anlamı içerir ki, bu durumda talak gerçekleşmez. Bu da ikinci rivayetin gerekçesidir.

2.10.3. Zarf İsimleri

2.10.3.1. Me'a

Zarf isimlerinden biri olan مع ister öncesi ister sonrası *me'a* ile nitelensin beraberlik anlamı için konulmuştur. Buna göre أنت طالق واحدةً مع واحدة sözü ile veya أنت طالق واحدةً معها واحدةٌ "Sen bir talakla beraber bir talak boşsun." sözü ile mutlak olarak yani koca evlendiği kadınla zifafa girsin ya da girmesin iki talak gerçekleşir.

2.10.3.2. Kable

قبل zarfı, öncelik ifade etmek için konulmuştur. Buna göre kocanın nikâhlanıp kendisiyle zifafa girmediği karısına söylediği أنت طالق واحدةً قبلَ واحدة "Bir talaktan önce bir talak boşsun." sözüyle bir talak gerçekleşir. Bu sözle bir talakın gerçekleşmesinin nedeni şudur: Öncelik, önceki bir talak ile mevcuttur. Çünkü sözdeki *kable* zarfının faili, bu önceki talaka dönen zamir olup diğer talak için artık bir mahal kalmamıştır. Kocanın *kablehâ* sözü ile yani أنت طالق واحدةً قبلَها واحدةٌ "Öncesinde bir talak olan bir talak ile boşsun." sözüyle ise iki talak gerçekleşir. Çünkü burada öncelik, sözdeki ikinci *bir* kelimesinde bulunmaktadır. Zira sözde ikinci olarak geçen *bir* kelimesi, zarfın faili olup *öncelik* ile nitelenen talak budur. Sözde ikinci olarak geçen *bir* kelimesi, daha önce zikredilen *bir* kelimesinden önce olduğuna ve kocanın söz açısından ikinci *bir* kelimesini öne alması imkân dâhilinde olmadığına göre bu, hemen gerçekleşen bir talak sayılmıştır. Çünkü bu talakın hemen gerçekleşmesi daha önce geçene dayandırmanın zorunlu sonucudur. Dolayısıyla bu, kocanın sözünün düzgün bir söz olması için derhal gerçekleşen bir talak kabul edilir. Nitekim koca "Dün boşsun." dese bu talak hemen gerçekleşir. Dolayısıyla zorunlu olarak iki talak birlikte gerçekleşmiş olur.

والقدرة بالمعنى الأوّل لا يُوصف الباري بضدّها وهو ظاهر، وبالمعنى الثاني يُوصف به وبضدّه، فبالنظر إلى المعنى الأوّل يكون التعليق بها تنجيزًا كـ«العلم» فيقع الطلاق، وهو وجه الرواية الأولى، وبالنظر إلى المعنى الثاني يكون التعليق بها تغييرًا فلا يقع، وهو وجه الرواية الثانية.

٥ **[أسماء الظروف]**

[الأول: مع]

(ومن أسماء الظروف «مع» للمقارنة) سواء وصف به ما قبله أو ما بعده، (فيقع) طلقتان (ثنتان في) «أنت طالق واحدةً («مع واحدةٍ» أو «معها واحدةٌ» مطلقًا) أي: سواء دخل بها أو لا.

١٠ **[الثاني: قبل]**

(و«قبل» للتقديم، فتقع) طلقة (واحدة في) قوله «أنت طالق («واحدةً قبلَ واحدةٍ») إذا قيل هذا الكلام (لغيرها) أي: لغير الموطوءة، وذلك لأنّ القبليّة قائمةٌ بالوحدة السابقة؛ لأنّ فاعل الظرف ضمير عائد إليها، فلم يبق محلٌّ للآخَر، (و) تقع (ثنتان بـ«قبلَها») أي: بقوله «أنت طالق واحدةً قبلَها واحدةٌ»؛

١٥ لأنّ القبليّة ههنا قائمةٌ بالوحدة الثانية؛ لأنها فاعل الظرف فتكون هي المتّصفة بالقبليّة. ولمّا وُصفت الثانيةُ بأنها قبل السابقة وليس في وسعه تقديمُ الثانية جُعل إيقاعًا في الحال؛ لأنّ من ضرورة الإسناد إلى ما سبق الوقوعَ في الحال فيثبت تصحيحًا لكلامه كما إذا قال «أنت طالق أمس» حيث يقع حالًا، فيقعان معًا بالضرورة.

2.10.3.3. Ba'de

بعد zarfı ise *kable*nin tersidir. Yani bir kimse zifafa girmediği eşine أنت طالق واحدةً بعدَ واحدة "Bir talaktan sonra bir talak boşsun." dese, "Öncesinde bir talak ile boşsun." sözünde belirtilen sebepten dolayı iki talak gerçekleşir. Şayet bu kadına أنت طالق واحدةً بعدَها واحدةٌ "Sonrasında bir talak olan bir talak ile boşsun." dese bu durumda da "Birden önce bir talak boşsun." sözünde belirtilen sebepten dolayı bir talak gerçekleşir.

2.10.3.4. İnde

عند zarfı, hakikî veya hükmî *yanında* anlamı için konulmuştur. *Hakikaten yanında* anlamında olduğunda *inde* zimmetteki bir borcu değil, *koruma* anlamını ifade eder. Buna göre عندي ألفٌ "Yanımda bin dirhem vardır." sözü borç değil, vedîa ikrarı olur. Ancak ikrarda bulunan kişi, bu sözüne *borç olarak* ifadesini eklerse bu müstesnadır. Bu durumda bu söz, yanındaki bin dirhemin borç olduğuna hamledilir. Çünkü bu sözün genel olarak borcu ifade etmeye de ihtimali vardır. *Hükmen yanında* anlamının örneği de ﴿إنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ "*Allah indinde din, İslamdır.*" (Âl-i İmrân, 3/19) âyetidir ki, *Allah'ın hükmünde* anlamındadır.

2.10.4. Şart Kelimeleri

2.10.4.1. İn

Musannifin *harf* yerine *şart kelimeleri* şeklinde umumî bir ifade kullanmasının nedeni, bunlardan bazılarının isim, bazılarının harf olmasıdır. Şart kelimelerinden biri إنْ edatıdır ki, bu edat, bu konuda yani şart anlamında asıldır. Çünkü إنْ edatı, zarfiyyet ve benzeri anlamlar olmaksızın sırf şart anlamını ifade etmesi yani bir cümlenin içeriğinin oluşumunu diğer bir cümlenin içeriğinin oluşumuna bağlamak için konulmuştur.

إنْ edatı, olmayan, fakat olma ihtimali yani olmakla olmamak arasında mütereddit olan bir şeyin başına gelir. Bu yüzden olması kesin veya olmaması kesin şeylerde kullanılmaz. Ancak olması kesin veya olmaması kesin olan şey, (yemin örneğinde olduğu gibi) bir incelikten dolayı şüpheli konuma indirgendiğinde bunlar için de kullanılır. Zira bir fiilden menetmek veya bir fiile sevketmek, yeminden amaçlanan şeyler olup bu da gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi kesin olan şeylerde söz konusu olmaz.

[الثالث: بعد]

(و«**بعد**» بالعكس) أي: لو قال لغير الموطوءة «أنت طالق واحدةً بعدَ واحدةٍ» تقع ثنتان لِمَا ذُكر في «قبلَها واحدةٌ»، ولو قال لها «أنت طالق واحدةً بعدَها واحدةٌ» تقع واحدةٌ لِمَا ذُكر في «قبلَ واحدةٍ».[1]

[الرابع: عند]

(و«**عند**» للحضرة) **الحقيقيّة** فيدل على الحفظ، لا اللزوم في الذمّة (فـ«عندي ألفٌ» وديعةٌ) لا دينٌ (إلّا إذا وصل) به الـمُقِرُّ (دينًا) فيُحمل عليه؛ لأنه محتمَلُه في الجملة، **أو الحكميّة** نحو ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران، ٣/١٩] أي: في حكمه.

[كلمات الشرط]

[الأول: إن]

(ومن كلمات الشرط) عمّمها؛ لأنّ بعضها أسماء («**إنْ**») وهو (أصلٌ فيه) أي: في الشرط؛ لأنه لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها أي: لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون أخرى.

(وتدخل) «إن» (أمرًا) معدومًا، لكنّه (على خطر الوجود) أي: متردّد بين أن يكون وأن لا يكون، ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود أو قطعي الانتفاء إلّا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنُكتة؛ إذ المنع أو الحمل المقصودان من اليمين لا يتحقّق في شيء منهما.

---

[1] ر – قبلَها واحدةٌ، ولو قال لها «أنت طالق واحدةً بعدَها واحدةٌ» تقع واحدةٌ لِمَا ذُكر في.

Buna göre kocanın hanımına söylediği إن لم أطلّقْك فأنت طالق "Şayet seni boşamazsam boşsun." sözünde şart, ancak ölüm anında yani kocanın veya kadının ölümü anında gerçekleşir. Çünkü şartın varlığı konusundaki kesin kanaat, ancak ölüm anında hâsıl olur. Zira ölüm, hakikaten boşamayı gerçekleştirmekten aciz kalınan haldir. Kocanın bu sözü zifafa girdiği hanımına söyleyip ölmesi durumunda vâristen mal kaçırmak için boşamış olması nedeniyle kadın kocasına mirasçı olur, zifafa girmediği hanımına söylemesi halinde ise kadın mirasçı olamaz. Kocanın bu sözü söylemesinden sonra kadının ölmesi durumunda ise koca mirasçı olamaz. Çünkü ayrılık koca tarafından gerçekleştirilmiştir. Boşamanın şarta bağlanmasının, şart gerçekleştiğinde hemen gerçekleşen talak (müneccez talak) gibi olması, hükmî bir durumdur. Dolayısıyla bu hükmî durumda, hakikaten müneccez olması için şart koşulan kudretin bulunması şart değildir. Bu tıpkı kişinin aklı başında iken boşamayı şarta bağladıktan sonra cinnet geçirip şartın cinnet halinde iken gerçekleşmesi gibidir.

Denirse ki, kabul edelim ki, kocanın ölümü ile talak gerçekleşir. Fakat kadının ölümüyle talakın gerçekleşmemesi gerekir. Çünkü kadın ölmediği sürece koca tarafından boşanması mümkündür. Kocanın karısını boşamaktan aciz olması ise ancak kadının ölümüyle gerçekleşir. Kadın öldüğünde ise artık talakın gerçekleşmesi düşünülemez.

Deriz ki, aksine kocanın boşamaktan aciz olması, ölümle değil ölümün hemen öncesinde gerçekleşir. Çünkü boşamayı boşanmanın takip etmesi boşamanın sonuçlarından olup (kadının ölmesi halinde) talakın vâki olması düşünülemez.

2.10.4.2. Lev

لو edatı, dil açısından geçmişe yönelik şart anlamı için konulmuştur. Çünkü لو edatının konulduğu anlam, birincinin yokluğu için ikincinin yokluğudur. Dolayısıyla لو دخلتَ الدار لعتقتَ "Eve girseydin azat olurdun." sözünde köle geçmişte eve girmemişse azat olmaması gerekir.

Fakat fakihler, istiâre yoluyla لو edatını إنْ edatı anlamında kullanırlar. Nitekim "*Hoşuna gitse de …*" (Mâide, 5/100; Ahzâb, 33/52) ve "*Kâfirler istemese de …*" (Tevbe, 9/32; Ğâfir, 40/14; Saf, 61/8) âyetlerinde لو edatı, إنْ edatı anlamında kullanılmıştır. ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ "*Şayet ben böyle bir şey söylemiş olsaydım, şüphesiz sen bunu bilirdin.*" (Mâide, 5/116) âyetinde de bunun tersi yani إنْ edatının لو anlamında kullanımı söz konusudur.

(فالشرط في) قول الزوج لها ((إن لم أطلّقْكِ فأنت طالق)) لا (يوجد) إلّا (عند الموت) أي: موت الزوج أو الزوجة؛ لأنّ التيقّن بوجود الشرط لم يحصل إلّا عنده؛ لأنه حال العجز عن الإيقاع حقيقةً، ففي موت الزوج للموطوءة الميراثُ للفرار، ولغيرها لا، وفي موت الزوجة لا ميراث له؛ لأنّ الفرقة من قِبَله. وكون التعليق ٥ كالتنجيز عند وجود الشرط أمر حكمي، فلا يُشترط فيه ما يُشترط لحقيقة التنجيز من القدرة كما إذا وُجد الشرط حال الجنون بعد ما علّق عاقلًا.

فإن قيل: سلّمنا وقوعه بموته، لكن ينبغي أن لا يقع بموتها؛ لأنّ التطليق ممكن ما لم تمت، والعجز إنما يتحقّق بالموت، وحينئذ لا يتصوّر الوقوع؛

قلنا: بل يتحقّق العجز عن الإيقاع قُبَيْلَ الموتِ؛ لأنّ من حكمه أن يعقبه الوقوع، ١٠ ولا يتصوّر ذلك.

[الثاني: لو]

(و«لو» للمضي) لغةً؛ لأنه لانتفاء الثاني لانتفاء الأوّل، ففي «لو دخلتَ الدار لعتقتَ» ولم يدخل فيما مضى ينبغي أن لا يعتق.

(و) لكنّ الفقهاء (استعاروه لـ«إِنْ») كما في قوله تعالى ﴿وَلَوْ ١٥ أَعْجَبَكَ﴾ [المائدة، ٥/١٠٠] ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة، ٩/٣٢] كعكسه في قوله تعالى ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ [المائدة، ٥/١١٦]،

Buna göre koca hanımına أنت طالق لو دخلت الدار "Eve girersen boşsun." dediğinde kadın eve girene kadar talak gerçekleşmez. İbn Semâa'nın[1] *Nevâdir*'inde Ebû Yûsuf'tan rivayet edilen görüş budur. Ebû Hânife ve Muhammed'in ise konuya ilişkin bir ifadesi mevcut değildir.

لو edatının cevabının başında ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ (Enbiyâ, 21/22) âyetinde olduğu gibi bazen *lâm* harfi bulunur, ﴿لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا﴾ (Vâkıa, 56/70) âyetinde olduğu gibi bazen de bulunmaz. Fakat kesinlikle لو edatının cevabının başında *fâ* ise kesinlikle bulunmaz. Öyle ki, fakihler şöyle demişlerdir: Koca hanımına "Eve girersen boşsun." sözünü, cevabın başında *vav* harfi bulunarak إن دخلت الدار وأنت طالق şeklinde söylediğinde nasıl ki talak hemen gerçekleşiyorsa cevabın başında *fâ* harfi bulunarak لو دخلت الدار فأنت طالق şeklinde söylediğinde de talak derhal gerçekleşir.

2.10.4.3. Levlâ

لولا edatı, istisna gibi bir şeyin gerçekleşmesine engel olma anlamında kullanılır. Yani لولا başkasının varlığı için bir şeyin imkânsızlığına delâlet ettiği için o başka şeye bağlı olan şeyin gerçekleşmesine engel kılınmıştır, dolayısıyla istisna gibi olur. Öyle ki, Muhammed'e göre kocanın karısına söylediği أنتِ طالق لولا دخولُكِ الدارَ "Eve girişin olmamış olsaydı sen boşsun." sözüyle kadın boş olmuş olmaz. Çünkü bu söz, "Eve girdiğin için talakın gerçekleşmemiştir." anlamına gelir. Kerhî'nin *Muhtasar*'ında söylediği budur.

2.10.4.4. İzâ ve İzâmâ

إذا şart edatı, Kûfeli nahivcilere göre lafzî müşterektir, çünkü sadece zarf ve sadece şart anlamı için konulmuştur. Sadece zarf anlamı için konulmuş olması, ceza cümlesinin bulunmaması ve muzari fiili cezmetmemesi yönüyledir. Bu anlamda gerçekleşmesi kesin olan şeylerde kullanılır. Mesela şairin şu sözünde bu anlamda kullanılmıştır:

> *İstenmeyen bir iş olduğunda ben çağrılırım,*
> *Yemek olduğunda ise Cündüb çağrılır.*

---

1 **İbn Semâa:** Ebû Abdillâh Muhammed b. Semâa b. Ubeydillâh et-Temîmî el-Kûfî (ö. 233/848). Meşhur Hanefî fakihi ve muhaddisidir. Hicrî 130 yılında doğmuştur. Leys b. Sa'd, Ebû Yûsuf ve Muhammed'den rivayette bulunmuştur. Ebû Yûsuf ve Muhammed'den *en-Nevâdir*'i yazmış, diğer kitapları ve *el-Emâlî*'yi rivayet etmiştir. Ebû Yûsuf'un vefatından sonra h. 192 yılında Me'mûn döneminde Bağdat kadılığını üstlenmiş ve gözleri görmeyene kadar bu görevi sürdürmüş, h. 208 yılında bu görevinden ayrılmıştır. *Edebü'l-Kâdî, el-Mehâdır ve's-Sicillât* gibi eserleri kaleme almıştır. Bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 240; Kallek, Cengiz, "İbn Semâa", *DİA*, 20/313-314.

فإذا قال «أنت طالق لو دخلت الدار» لا يقع حتى تدخل، (هو المروي) في **نوادر ابن سماعة**[1] (عن أبي يوسف)، ولا نصّ عنهما رحمهم الله تعالى.

(و) قد (تدخل «اللامُ» في جوابه) نحو ﴿لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء، ٢١/٢٢]، وقد لا تدخل نحو ﴿جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا﴾ [الواقعة، ٥٦/٧٠]، (لا «الفاءُ») أصلًا حتّى قالوا: إذا ٥ قال «لو دخلت الدار فأنت طالق» يقع في الحال كما يقع في «إن دخلت الدار وأنت طالق» بـ«الواو».

[الثالث: لولا]

(و«لولا» في المنع كالاستثناء) يعني أنّ «لولا» لـمّا دل على امتناع الشيء لوجود غيره جُعل مانعًا عن وقوع ما يترتّب عليه فصار كالاستثناء (حتى) قال محمد رحمه ١٠ الله: (لا تطلق) المرأةُ (في) قول الزوج لها («أنتِ طالق لولا دخولُكِ الدارَ»)؛ إذ معناه «أنّ عدم وقوع طلاقكِ لوجود دخولكِ الدار»، ذكره الكرخي في **مختصره**.

[الرابع: إذا وإذا ما]

(و«إذا» عند الكوفيين) مشتركٌ لفظًا؛ لأنه موضوع (للظرف) فقط بحيث لا مجازاة، ولا جزم للمضارع، ويُستعمل في القطعي كقوله:

١٥ وَإِذَا تَكُونُ كَرِيهَةٌ أُدْعَى لَهَا وَإِذَا يُحَاسُ الْحَيْسُ يُدْعَى جُنْدُبُ

---

١ ابن سماعة: هو أبو عبد الله محمد بن سماعة بن عبيد الله التميمي الكوفي (ت. ٢٣٣هـ/٨٤٨م)، كان مولده سنة ١٣٠ هـ. حدّث عن الليث بن سعد وأبي يوسف ومحمد بن الحسن وكتب «النوادر» عن أبي يوسف ومحمد وروى الكتب و«الأمالي»، وولي القضاء للمأمون ببغداد سنة اثنتين وتسعين ومائة بعد موت أبي يوسف فلم يزل على القضاء إلى أن ضعف بصره فعزل سنة ثمان ومائتين، وله «أدب القاضي» و«المحاضر والسجلات». انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا، ٢٤٠-٢٤١.

Aynı şekilde إذا hiçbir şekilde zarfiyyet anlamı düşünülmeksizin sadece şart anlamı için de konulmuş olup bu إذا ile muzari fiil meczum olur. Bu anlamda إذا olup olmama ihtimali olan şeyler için kullanılır. Mesela şairin şu sözünde bu anlamda kullanılmıştır:

Rabbinin sana verdiği zenginlikle yetin,
Başına bir darlık gelirse güzelce sabret.

Ebû Hanîfe'nin إذا edatının anlamı konusunda tercihi budur. Fahrulislâm Pezdevî şöyle demiştir: "Ebû Hanîfe'nin bazı meselelerde izlediği yol, ancak إذا edatının إِنْ edatı gibi şart anlamı taşıyan bir harf olduğunun sabit olmasıyla sahih olur ki, Kûfeli nahivcilerin iddası budur. Nitekim Ferrâ[1] da إذا edatının şart anlamına sahip olduğuna şâirin وَاسْتَغْنِ مَا أَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغِنَى * وَإِذَا تُصِبْكَ خَصَاصَةٌ فَتَجَمَّلْ sözünü gerekçe göstermiştir."[2]

Gerekçelendirme şöyledir: Burada إذا edatı, kendisinden sonra gelen muzari fiili cezmetmiş olup cevabının başına da *fâ* harfi gelmiştir. Diğer yandan burada إذا, olması ve olmaması muhtemel bir şeyin başına gelmiştir ki, bu da *kişiye darlığın isabet etmesi* durumudur. Tüm bunlar, إِنْ şart edatının alameti ve özelliğidir. Dolayısıyla burada إذا edatı, إِنْ şart edatı anlamındadır. Şemsüleimme Serahsî[3] ve diğer usul âlimleri de bu görüştedir.

إذا edatının إِنْ edatı anlamında kullanıldığının gerekçeleri bu söylediklerimiz olup إذا edatının, sırf olması ve olmaması muhtemel bir şeyin başına gelmesi, gerekçe olarak yeterli değildir ki, buna "Olması ve olmaması şüpheli olan şey, kesin olan şey konumuna indirgenmiştir. Bundaki amaç da zamanın alışkanlıklarının ilahî mevhibelerin reddi ve mertebelerin düşüklüğü yönünde olduğuna dikkat çekmektir. Öyle ki, insanların alışmaları için başlarına darlıkların gelmesinde sanki hiç kuşku duyulmamaktadır."[4] şeklinde bir itiraz ve bu itiraza da "Belirtilen indirgemeyi kabul etmek, ancak إذا edatında şart anlamının hakikat olarak bulunmaması durumunda söz konusu olur. Asıl olan إذا edatında şart anlamının hakikat olarak bulunmasıdır." şeklinde bir cevap[5] söz konusu olsun. Çünkü bu cevap doğru değildir. Zira hakikatin sabit olması, yerinde ele alındığı üzere müştereklik gibi aslın aksini gerektirmediği zaman bir asıl olur.

1 **Ferrâ:** Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ (ö. 207/822). Hicrî 144 yılında doğmuş olup Ferrâ ismiyle meşhur olmuştur. Kûfe'nin önde gelen Arap dili âlimi ve müfessiridir. Arap diline dair çeşitli eserler kaleme almıştır. Tefsire dair *Meâni'l-Kur'ân* isimli eseri meşhurdur. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 6/176; Tüccar, Zülfikar, "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", *DİA*, 12/406-408.

2 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfu'l-Esrâr* ile), II, 195.

3 Serahsî, *Usûl*, I, 232.

4 Bu itiraz, Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, I, 230.

5 Bu cevap Molla Fenârî'ye aittir. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, I, 175.

(و) موضوعٌ أيضًا عندهم (للشرط) فقط من غير ملاحظة ظرفية أصلًا، ويُجزم به المضارعُ، ويُستعمل في أمر على خطر الوجود كقوله:

وَاسْتَغْنِ مَا أَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغِنَى   وَإِذَا تُصِبْكَ خَصَاصَةٌ فَتَجَمَّلْ

(وهو مختاره) أي: أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

٥ قال فخر الإسلام: «ولا يصحّ طريق أبي حنيفة إلّا أن يثبت أنّ «إذا» قد يكون حرفًا بمعنى الشرط مثل «إن»، وقد ادّعى ذلك أهل الكوفة، وقد احتجّ الفرّاء[١] لذلك بقولهم «اسْتَغْنِ مَا أَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغِنَى» البيت.[٢]

وجه الاحتجاج: أنّ «إذا» هذه قد جزمت المضارعَ، ودخل «الفاء» في جوابها، ودخلت على أمر متردّد، وهو «إصابة الخصاصة»،[٣] وهذه علامة «إن» وخاصّتها،

١٠ فيكون بمعنى «إن»، وإليه ذهب شمس الأئمة[٤] وسائر علماء الأصول.

وما ذكرنا هو وجه الاستدلال، ولا يُحتجّ بمجرّد دخولها على أمر متردّد حتى **يَرِدَ** عليه:[٥] «أنّ المشكوك منزّلٌ منزلة المقطوع للتنبيه على أنّ شِيمَة الزمان ردُّ المواهبِ وحطُّ المراتبِ حتى كأنّه لا يشكّ في إصابة المكاره ليوطّن النفوسُ عليها» **ويجابَ** عنه:[٦] «بأنّ القول بالتنزيل إنما هو عند عدم

١٥ الحقيقة، والأصلُ تحقّقها» فإنه ليس بصواب؛ لأنّ تحقّق الحقيقة إنما يكون أصلًا إذا لم يستلزم خلافَ الأصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه،

---

١ الفرّاء: هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله (ت. ٢٠٧هـ/٨٢٢م)، المعروف بـ«الفراء»، كان أبرع الكوفيين وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب، ولها تصانيف أشهرها «معاني القرآن». انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ١٧٦/٦.
٢ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ١٩٥/٢.
٣ وفي هامش م: وهي الفقر، «منه».
٤ أصول السرخسي، ٢٣٢/١.
٥ هذا الإيراد من التفتازاني، انظر: التلويح، ٢٣٠/١.
٦ المجيب هو الفناري، انظر: فصول البدائع، ١٧٥/١.

Buradaki örnekte ise إذا edatının şart anlamında olması hakikat ise bu durumda إذا edatının *zarf* ile إِنْ anlamına gelen şart anlamı arasında müşterek olması gerekir.

Basralı nahivcilere göre ise إذا edatı, gelecek anlamı içeren fiil cümlesine muzaf olmak üzere zarf anlamı için konulmuş olup fakat bazen إذا, şart ve ta'lik anlamı dikkate alınmaksızın sırf zarfiyyet anlamında kullanılır. Mesela ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾ "*Andolsun bürüdüğü zaman geceye*" (Leyl, 92/1) âyetinde bu şekilde kullanılmıştır. Yani إذا, *gece*den bedel olmak üzere *bürüdüğü vakte* demektir. Aynı şekilde bazen de zarf anlamı düşmeksizin şart anlamı için kullanılır. Mesela إذا خرجتَ حرجتُ "Sen çıktığın zaman ben çıkarım." sözü böyle olup cezanın şarta bağlı olmasında olduğu gibi senin çıkman, onun çıkmasına bağlı olarak "Ben senin çıkma vaktinde çıkarım." anlamındadır. Ancak Basralı nahivciler, إذا edatını tam anlamıyla şart edatı olarak kabul etmeyip şart için gerekli olan mübhemlik anlamı bulunmadığı için bununla muzari fiili cezmetmemişlerdir. Zira آتيك إذا احمرّ البُسْرُ "Hurmalar kızardığında sana gelirim." sözü "Hurmaların kızaracağı vakitte sana geleceğim." konumundadır. Dolayısıyla إذا edatının bu kullanımında vaktin tayin ve belirlenmesi söz konusudur. متى تخرجْ أخرجْ "Sen ne zaman çıkarsan ben de o zaman çıkarım." sözü ise bundan farklı olup bu söz, "Sen bugün çıkarsan ben de bugün çıkarım, sen yarın çıkarsan ben de yarın çıkarım." anlamındadır.

إذا edatının zarf anlamı düşmeksizin şart anlamında kullanılması durumunda hakikat ve mecazın bir araya gelmesi gibi bir sonuç çıkmaz. Çünkü bu durumda إذا edatı, ancak zarf anlamında kullanılmış olur, fakat إذا edatının kullanıldığı sözün, bir cümlenin içeriğinin oluşmasının diğer cümlenin içeriğiyle kayıtlamayı ifade etmesi açısından da şart anlamı içerir. Bu durumda إذا edatı, الذي يأتيني فله كذا "Bana gelen kimseye şu vardır." örneğinde olduğu gibi tıpkı şart anlamı içeren mübtedâ gibi olur. إذا edatının kullanıldığı sözün bu kayıtlamayı ifade etmesinden de kesinlikle lafzın konulduğu anlamın dışında bir anlamda kullanıldığı sonucu çıkmaz.

Bu da yani إذا edatının sadece zarfiyyet için konulduğu görüşü de İmâmeynin yani Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşüdür.

Buna göre إذا لم أطلّقْكِ فأنتِ طالق "Seni boşamadığımda sen boşsun." sözü ile ikisinden yani karı ve kocadan biri ölmedikçe Ebû Hanîfe'ye göre talak gerçekleşmez. Çünkü yukarıda ifade edildiği üzere Ebû Hanîfe'ye göre *izâ*, zarf ve şart anlamı arasında müşterek bir lafızdır.

وههنا إن تحقّقت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو[1] معنى «إن».

(و) «إذا» (عند البصريين) موضوعٌ (للظرف) تُضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال، (و) لكنّها (قد تستعمل لمجرّده) أي: مجرّد الظرفية من غير اعتبار شرطٍ وتعليقٍ كقوله تعالى ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾ [الليل، ٩٢/١] أي: «وقتَ غشيانه» على أنه بدلٌ من «الليل»، (و) تستعمل أيضًا (للشرط بلا سقوطه) أي: سقوط معنى الظرف مثل «إذا خرجتَ حرجتُ» أي: «أخرجُ وقتَ خروجك» تعليقًا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط؛ إلّا أنهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به الضارعَ لفوات معنى الإبهام اللازم للشرط، فإنّ قولك «آتيك إذا احمرّ البُسْرُ» بمنزلة «آتيك الوقتَ الذي يحمرّ البُسْرُ فيه»،[2] ففيه تعيين وتخصيص بخلاف «متى تخرجْ أخرجْ»، فإنه بمعنى «إن تخرجْ اليومَ أخرجْ اليومَ وإن تخرجْ غدًا أخرجْ غدًا» إلى غير ذلك.

ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأنه لم يُستعمل إلّا في معنى الظرف، لكنّه تضمّن معنى الشرط باعتبار إفادة الكلام تقييدَ حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمِّن معنى الشرط مثل «الذي يأتيني فله كذا»، ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وُضع له أصلًا.

(وهو) أي: كونه للظرف فقط (قولهما) أي: الإمامين.

(ففي «إذا لم أطلّقْكِ فأنتِ طالق» لا يقع) الطلاق (عنده)[3] أي: عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (ما لم يمت أحدُهما) أي: أحد الزوجين؛

١ ر – هو.
٢ م د: يحمرّ فيه البسر فيه.
٣ قوله «عنده» ليس بموجود في نسخ المرقاة.

Zira bu örnekte إذا şart anlamına hamledildiğinde إنْ şart edatında olduğu gibi ikisinden biri ölmedikçe talak gerçekleşmez. Vakit yani zarf anlamına hamledildiğinde ise مَتَى şart edatında olduğu gibi talak hemen gerçekleşir. Dolayısıyla إذا edatının hangi anlamda kullanıldığı konusunda bir şüphe meyadana gelir ki, şüpheyle de talak gerçekleşmez.

İmâmeyne göre ise متى لم أطلّقْك "Seni boşamadığımda boşsun." sözü gibi sözü söyler söylemez hemen peşinden talak gerçekleşir. Çünkü koca bu sözüyle boşamayı boşamanın olmadığı bir vakte izafe etmiştir. Sözü söyleyip sustuğunda da boşamanın izafe edildiği bu vakit mevcut olur ve dolayısıyla kadın boş olmuş olur.

Ceza cümlesine mahsus olması dışında إذا ما da إذا gibidir. Zira إذا edatına ما edatının bitişmesi, nahivcilerin ittifakıyla ceza anlamını sabit kılar. İşte bu ما edatı, *mâ-yı musallita* olarak isimlendirilir. Çünkü bu ما kendisinden sonrasında amel etmeyen kelimeyi, o kelimede âmil haline getirir. Mesela إذا ما تأتِني أكرمْك "Bana geldiğinde sana ikramda bulunurum." dersin ki, إذا edatının kendisinden sonra cevap olarak gelen أُكْرِمْ fiilini cezmetmesini sağlayan bu ما edatıdır. Çünkü إذا âmil olmaksızın cümleye muzaf olan bir isimdir. ما ise إذا edatını, âmil olan متى şart edatı gibi ceza harflerinden biri haline getirmiştir. Bir görüşe göre ise إذا edatına bitişen bu ما sıladır, yani zaittir.

2.10.4.5. Metâ ve Metâ mâ

متى edatı, lazım ve mübhem vakit için konulmuştur.

a) Musannif, متى edatının *vakit* için konulmuş olmasına şu sözüyle fer'î bir mesele dayandırmıştır: Kocanın karısına söylediği أنتِ طالق متى لم أطلّقك "Seni boşamadığımda boşsun." sözünde koca bu sözü söyledikten sonra kısa bir susma ile kadın boş olur. Çünkü متى şart edatı, vakit için konulduğuna ve boşama da bu vakte bağlandığına göre boşamanın söz konusu olmadığı vaktin peşinden talak gerçekleşir. Çünkü talakın bağlandığı şart mevcuttur.

b) Vaktin mutlaka bulunmasının *gerekli* oluşuna şu sözüyle fer'î bir mesele dayandırmıştır: Ceza cümlesine dâhil olduğunda متى edatının vakit anlamı düşmez. Yani vakit anlamı متى için gerekli olunca şartiyyet anlamı kastedildiğinde متى edatından vakit anlamı düşmez.

c) Vaktin *mübhem* oluşuna ise şu sözüyle fer'î bir mesele dayandırmıştır: متى ancak ihtimali olan yani olma ve olmama ihtimali bulunan fiillere dâhil olur ve başına geldiği muzari fiilî cezmeder. Çünkü başına geldiği şeyin olma ve olmama ihtimali ve muzari fiili cezmetmesi, mübhemliğin alametidir. Mesela şâirin şu sözü böyledir:

لأنّ «إذا» كما عرفتَ مشترك بين الظرف والشرط، فإن حُمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت أحدهما كما في «إن»، وإن حُمل على الوقت يقع في الحال كما في «متى»، فلا يقع بالشكّ.

(ويقع عندهما كما فرغ) مثل «متى لم أطلّقْكِ»؛ لأنه أضاف الطلاق إلى وقت خالٍ عن التطليق، وإذا سكت يُوجد ذلك الوقت فتطلق.

(ونحوه «إذا ما» إلّا في تمحّضه للمجازاة)، فإنّ دخول «ما» يحقّق معنى المجازاة باتّفاق النحاة ويُسمّى «ما» هذه «مُسَلِّطَة» لجعلها الكلمةَ التي لا تعمل فيما بعدها عاملةً فيه، تقول «إذا ما تأتِني أكرمْك»، فـ«ما» هي التي سلّطتْ «إذا» على الجزم؛ لأنه كان اسمًا يضاف إلى الجمل غير عامل فجعلتْه «ما» حرفًا من حروف المجازاة عاملةً كـ«متى». **وقيل**: إنها صلة.

[الخامس: متى ومتى ما]

(و«متى» للوقت اللازم المبهَم).

ففرّع على كونه للوقت بقوله: (فتطلق) المرأة (بأدنى سكوت) من الزوج (في) قوله («أنتِ طالق متى لم أطلّقكِ»)، فإنه لـمّا كان للوقت وقد عُلّق به الطلاق وقع عقيبَ وقت خالٍ عن الإيقاع لوجود الشرط.

وفرّع على كونه لازِمًا بقوله: (ولا يسقط حين المجازاة) أي: إذا لزم معنى الوقت لـ«متى» لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية.

وفرّع على كونه مبهَمًا بقوله: (ولا يدخل إلّا على خطر) أي: متردّد بين الوجود والعدم (ويجزم) الفعلَ، فإنّ كلًّا منهما أثرُ الإبهام نحو قوله:

"Ne zaman (ziyafet için yaktığı) ateşinin ışığına bakarak gelsen ona
En hayırlı tutuşturanın olduğu en hayırlı ateşi bulursun yanında"[1]

Buna göre kocanın karısına söylediği أنت طالق متى شئتِ "Ne zaman istersen boşsun." sözü, talakın gerçekleşmesi konusunda sözün söylendiği meclisle sınırlı değildir.

Belirtilen hükümler konusunda متى ما da متى gibidir. Ancak متى ما, mübhemlik konusunda daha kuvvetli olduğu için متى ما edatının soru için kullanılması doğru değildir.

2.10.5. Diğer Meânî Harfleri

Hâtime: Aşağıda gelecek olan edatlar *hâtime* diye isimlendirilmiştir. Çünkü bu edatların ilgili olduğu anlamlar, yukarıda geçen türlerin herhangi birine girmemektedir. Fakat diğer edatlar gibi bazı fıkhî meseleler açısından bunların da açıklanması gerekmektedir. Bu yüzden *hurufü'l-meânî* konusu bunlarla noktalanmıştır.

2.10.5.1. Keyfe

كيف edatı, asıl konuluşu itibariyle halin sorulması için konulmuştur. Çünkü كيف زيدٌ "Zeyd nasıldır?" sözü, "O nasıl bir haldedir, sağlıklı mı yoksa hasta mı?" ve benzeri anlamındadır. كيف bir şeyin aslının gerçekleşmesinden sonra bu şeyin vasfını havale etmek için kullanılır. Eğer كيف edatından sonraki durumun, sözün başına bağlanması doğru olmak kaydıyla durumun sorulması uygun ise كيف edatının kullanılması anlamlı olur. Metindeki إن şartının cevabı mahzûftur. Aksi takdirde yani durumun sorulması uygun değilse كيف edatının kullanılması anlamsızdır.

Bu yüzden Ebû Hanîfe'ye göre efendinin, azadın kölenin istemesine havalesi söz konusu olmaksızın söylediği أنت حرّ كيف شئتَ "Nasıl istersen hürsün." sözüyle köle azat olur. Bu sözle kölenin azat olmasının sebebi: **a)** Ya bu sözün aslı gerçekleştikten sonra azat durumu için bir havale olmasıdır ki, bu durumda azat için bir mahal kalmadığından *nasıl istersen* sözü anlamsızdır. **b)** Ya da bu durumda azat için herhangi bir keyfiyetin bulunmamasıdır. Çünkü burada *keyfiyet* ile kastedilen şer'in hitabına bağlı olması anlamında şer'î keyfiyet olup bu anlamda bir keyfiyet söz konusu değildir.

---

1 Beyit, hicivleriyle meşhur muhadram şairlerden Hutay'e ismiyle meşhur Ebû Müleyke Cervel b. Evs b. Mâlik el-Absî'ye (ö. 59/678 (?)) aittir. Bk. Tüccâr, Zülfikar, "Hutay'e", *DİA*, 18/424.

مَتَى تَأْتِهِ تَعْشُو إِلَى ضَوْءِ نَارِهِ ... تَجِدْ خَيْرَ نَارٍ عِنْدَهُ خَيْرُ[1] مُوقِدِ[2]

(و) «أنت طالق («متى شئتِ» لم يقتصر على المجلس)، وهو أيضًا أثر الإبهام.

(ومثله «مَتَى مَا») فيما ذُكر من الأحكام، لكنّه لكونه أدخلَ في الإبهام لم يصلح للاستفهام.

[بقية الحروف]

(خاتمة) سمّى المباحث الآتية «خاتمة»؛ لأنّ ما يتعلّق به تلك المباحث غير داخل في نوع ما سبق، ولكنّه ممّا لابدّ من بيان حاله في حقّ بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات، فختمت به.

[الأول: كيف]

(«كيف» للسؤال عن الحال) يعني: باعتبار أصل الوضع، فإنّ معنى «كيف زيدٌ» على أيّ حالٍ هو، أَصحيحٌ أم سقيمٌ إلى غير ذلك، ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الأصل، (فإن استقام) السؤال عن الحال بأن يصحّ تعلّقُ الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر «كيف» -فجواب «إن» محذوف- (وإلّا) أي: وإن لم يستقم السؤال (لغا) ذكر «كيف».

(فيعتق) العبد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (في) قول المولى له («أنت حرّ كيف شئتَ») بلا تفويض إلى مشيئته **إمّا** لأنه تفويضٌ لحال العتق بعد وقوع أصله ولا مساغ لذلك فيلغو، **وإمّا** لأنّ العتق لا كيفية له؛ لأنّ المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع، ولا كيفية له بهذا المعنى،

---

١ ر: عند خير.

٢ البيت للحطيئة، وهو أبو مُلَيْكَة جَرْوَل بن أوس بن مالك العَبْسِي (ت. ٥٩هـ/٦٧٨م)، المشهور بـ«الحطيئة» شاعر مخضرم أدرك الجاهلية.

Çünkü azadın şarta bağlı olması ve bir mal karşılığında müneccez olması, mal olmaksızın tedbir şeklinde olması, bunun dışında zaman açısından mutlak olması ve gelecek bir zamanla kayıtlı olması gibi durumlar, Şâri'in hitabına bağlı değildir. Aksine Şâri'in hitabı olmaksızın akıl bunu tek başına idrak edebilir. Talakın ric'î ve bâin olması; bir, iki ve üç talak olması ise azattan farklıdır. Çünkü talak ile ilgili bu durumlar, insaf sahibi birine açık olduğu üzere idrak edilmesinde aklın bir rolünün bulunmadığı durumlardır.

Yine kocanın zifafa girmediği hanımına söylediği أنت طالق كيف شئتِ "Nasıl istersen boşsun." sözüyle de talakın bâin olması, şiddet, birden fazla olması gibi durumların kadının isteğine havalesi söz konusu olmaksızın sözün söylendiği mecliste kadın boş olmuş olur. Çünkü zifafa girilmeyen kadın hakkında aslı gerçekleştikten sonra talaka ilişkin bu tür durumların kadının isteğine havale edilmesi için mahallin yokluğu nedeniyle bir alan kalmamıştır.

Zifafa girdiği hanımı ise bu sözle koca herhangi bir şeye niyet etmemişse talakın keyfiyeti, sözün söylendiği mecliste kadının isteğine havale edilmiş olarak boş olur. Şayet koca talakın keyfiyetine ilişkin bir şeye niyet etmiş ve iki niyet de yani kocanın niyetiyle kadının niyeti örtüşmüşse talak bu keyfiyet üzere gerçekleşir. Aksi takdirde yani ikisinin niyeti örtüşmezse talak ric'îdir. Çünkü talakın gerçekleşme keyfiyeti kadına havale edildiğinde koca herhangi bir şeye niyet etmemişse kadının niyeti dikkate alınır. Şayet koca herhangi bir şeye niyet etmiş ve ikisinin niyeti de birbiriyle örtüşmüş ise ikisinin niyet ettiği gerçekleşir. İkisinin niyeti birbirinden farklı olursa bu durumda iki niyetin de dikkate alınması gerekir. Kadının niyetinin dikkate alınması, talakın keyfiyetinin kendi isteğine bırakılmış olması sebebiyledir. Kocanın niyetinin dikkate alınması ise talakı gerçekleştirmede kocanın asıl olması sebebiyledir. Dolayısıyla ikisinin niyeti çatıştığında ikisi de düşer ve talak konusunda asıl olan ric'î talak kalır.

İmâmeyne göre ise ayn olmaması sebebiyle kendisine işaret edilmesi söz konusu olmayan şeylerde كيف asla raci olur ve bu aslın, muhatabın isteğine bırakıldığını ifade eder ki, bu, zorunlu olarak asla ilişkin vasıfların da muhatabın isteğine bırakılmasını gerektirir. Çünkü bu durumda كيف edatının halin sorulmasına hamledilmesi imkânsızdır. Zira aslın varlığından önce vasfın varlığı söz konusu olmaz. Şayet كيف asla raci olmamış olsaydı bu durumda كيف edatının ilgasına ihtiyaç duyulurdu. Hâlbuki mecaz yönlerinden birine hamledilerek كيف edatının amel ettirilmesi, ilgasından daha uygun bir yoldur.

فإنّ كونه معلّقًا ومنجّزًا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيرِه مطلقًا ومقيّدًا بما يأتي من الزمان لا يتوقّف على خطاب الشارع؛ بل العقل مستقلّ بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونِه واحدًا واثنين وثلاثًا، فإنها أمور لا مجال للعقل بدركه كما لا يخفى على من له إنصاف.

٥ (و) كذا (تطلق غيرُ الموطوءة في) قول الزوج لها («أنت طالق كيف شئتِ») بلا تفويض للكيفية كالبينونة والغلظة والتعدّد إلى مشيئتها في المجلس؛ إذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع أصله في غير الموطوءة لانتفاء المحلّ.

(و) تطلق (الموطوءةُ) وتُفوَّض الكيفية إلى مشيئتها في المجلس (إن لم ينو) الزوج، (وإن نوى فإن اتفقتا) أي: نيتاهما فذاك؛ (وإلّا) أي: وإن لم تتّفق النيتان ١٠ (فرجعيةٌ)؛ لأنّ الكيفية لمّا فُوِّضَتْ إليها فإن لم ينو الزوج اعتبر نيتُها. وإن نوى فإن اتّفقت نيتاهما يقع ما نَوَيَا، وإن اختلفتا فلا بدّ من اعتبار النيتين. أمّا نيتُها فللتفويض إليها، وأمّا نيتُه فلأنه الأصل في الإيقاع، فإذا تعارضتا سقطتا فبقي أصل الطلاق، وهو الرجعي.

(وقالا فيما لا يتأتّى الإشارةُ إليه) بأن لم يكن عينًا (يرجع) «كيف» ١٥ (إلى الأصل) ويفيد تفويضه إلى المشيئة، فيوجب تفويض الأوصاف بالضرورة؛ لأنّ حملها على السؤال عن الحال متعذّر؛ لأنه لا يكون قبل وجود الأصل، ولو لم يرجع إليه احتيج إلى إلغائه، وإعماله على وجه من وجوه المجاز أولى من إلغائه. فإذا رجع «كيف» إلى الأصل

"Buna göre talak ve azat meselelerinden hiçbirinde kadın ve köle, sözün söylendiği mecliste tercihte bulunmadıkça ne talak ne de azat gerçekleşir. Kadının boşanmayı istemesi halinde durum Ebû Hanîfe'nin dediği gibidir. Kölenin bir mal karşılığında, bir süreye muzaf veya bir şarta bağlı olarak ya da tedbir yoluyla azat olmayı istemesi halinde ise bu isteği bâtıl olup yukarıda belirtildiği gibi Ebû Hanîfe'ye göre köle hür olur. İmâmeynin '*Keyfe* asla raci olur ' sözlerinin gereğine uygun olan ise kölenin bu isteğinin, efendisinin de bunu istemesine bağlı olarak sabit olmasıdır ki, ben bu açıklamayı hiçbir kitapta görmedim." *Keşfü'l-Esrâr*'daki açıklama bu şekildedir.[1]

Onun yani Ebû Hanîfe'nin gerekçesi ise vaz'î anlamı (vasfın belirlenmesini isteme) olan *istîsâf*ın, asıldan sonra olmasıdır, yani ancak asıl var olduktan sonra vasfın belirlenmesinin istenmesi düşünülebilir. Nitekim şair de şöyle demiştir:

Dostum diyor ki, bizden sonra sabrın nasıl?
Dedim ki, sabır var mı ki "Nasıl" diye soruyorsun.

Buna göre yani vasfın belirlenmesini istemek, mevsufun varlığını gerektirdiğine göre talakın aslı, *istîsâf*ın gereği olarak muhatabın isteğinden önce gerçekleşir. Fakat bu durumda aslın asgari vasfı sabit olur. Çünkü aslın, bu asgari vasıftan ayrılmaması zorunludur.

Denirse ki, كيف edatı, bazen mevcut bir şeyin başına gelir ve vasfın belirlenmesini isteme için olur; bazen de yok olan bir şeyin başına gelir ve aslın ve vasıflarının muhatabın isteğine havale etmek için olur. Mesela افعلْ كيف شئت "Nasıl istersen öyle yap!" ve طلّقي نفسك كيف شئت "Kendini nasıl istersen öyle boşa!" sözleri böyledir. Bizim üzerinde durduğumuz ise ikinci örnek türündendir.

Deriz ki, كيف edatının, mevcut ve yok olan şeyin başına gelmesine ilişkin yapılan bu fark, bâtıldır. Aksine كيف edatı, asla değinme söz konusu olmaksızın mutlak olarak *istîsâf* ve bazı vasıfları havale etmek içindir. Örneklerdeki "Yap!" ve "Boşa!" sözü fiilin yapılmasını istemek için olup fiilin aslının yapılmasının istenmesi كيف edatının söze dâhil olmasından önce gerçekleşir. Fiilin aslının talep edilmesinin كيف ile bir ilgisi yoktur. "Sen boşsun." sözü ise bundan farklıdır. Çünkü bu söz, talakın derhal gerçekleşmesi için olup bu durum, كيف edatının dâhil olmasıyla değişmez. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin söylemiş olduğu şey sözün hakikati, İmâmeynin söylediği ise sözün örf ve kullanım açısından anlamıdır. *el-Esrar* ve *el-Mebsût*'taki açıklama bu şekildedir.

1 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 201.

(فلا يقع شيء) في مسألتي الطلاق والعتاق (ما لم يشأ) كل من المرأة والعبد (في المجلس). فإذا شاءت فكما قال أبو حنيفة رحمه الله، وإذا شاء العبد عتقًا على مال أو إلى أجل أو بشرط أو شاء التدبير فذلك باطل، وهو حرٌّ عنده كما سبق. وعلى قياس قولهما ينبغي أن يثبت ما شاء بشرط إرادة المولى ذلك. وما رأيتُه ٥ في كتاب، كذا في **الكشف**.[1]

(وله) أي: لأبي حنيفة (أنّ الاستيصاف) الذي معناه الوضعي لا يتصوّر إلّا (بعد) وجود (الأصل) كما قال الشاعر:

يَقُولُ خَلِيلِي: كَيْفَ صَبْرُك بَعْدَنَا ... فَقُلْتُ: فَهَلْ صَبْرٌ فَتَسْأَلُ عَنْ كَيْفَ»

وإذا كان الاستيصاف يستدعي وجود الموصوف (فيقع) أصل الطلاق (قبل ١٠ المشيئة) قضيةً للاستيصاف، لكن يثبت أدنى أوصافه ضرورة أنّ أصله لا ينفكّ عنه.

فإن قيل: «كيف» قد يدخل على موجود فيصير استيصافًا، وقد يدخل على معدوم فيصير لتفويض الأصل وأوصافه بالمشيئة كما في قولك «افعلْ كيف شئت» و«طلّقي نفسك كيف شئت»، وما نحن فيه من قبيل الثاني؛

قلنا: الفرق باطل؛ بل هو مطلقًا للاستيصاف وتفويضِ بعض الأوصاف من ١٥ غير تعرّض للأصل. وقوله «افعلْ» و«طلّقي» لطلب الفعل، والتفويض قبل دخول «كيف» عليه ولا تعلّق له بـ«كيف» بخلاف قوله «أنت طالق»، فإنه إيقاع في الحال ولا يتغيّر بدخول «كيف». فما قاله أبو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام، وما قالا معنى الكلام عرفًا واستعمالًا، كذا في **الأسرار والمبسوط**.

---

١ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ٢/٢٠١.

Derim ki, burada bir problem söz konusudur. Bu da şudur: Mesela كيف شئت "nasıl istersen" sözü, öncesi için bir kayıt olup öncesini değiştirdiğinde şüphe yoktur. Bu durumda nasıl olur da كيف edatının öncesine, كيف zikredildikten sonra zikredilmeden önceki hüküm verilebilir? Muhtemelen İmâmeynin görüşünün dayanağı da budur. Bunun üzerinde biraz düşünülmesi gerekir. Doğru yola ileten O'dur. Allah bize yeter, o ne güzel vekildir.

2.10.5.2. Kem

كم edatı, mübhem sayı için konulmuş olan bir isimdir. Mussannif, metinde diğer usulcülerin dediği gibi "كم gerçekleşen sayı içindir."[1] ifadesini kullanmadı. Çünkü bu ifade sadece talak dikkate alındığında söz konusu olur. Fakat mutlak olarak kullanıldığında كم edatının, sayılan şeylerden herhangi birinin gerçekleşmesine delâleti yoktur.

Buna göre أنتِ طالق كم شئتِ "Ne kadar istersen o kadar boşsun." sözü ile kadın, boşanmayı istemesinden önce boş olmaz. Çünkü talakta gerçekleşen şey sayıdır. Bu da ya "Sen boşsun." sözünde olduğu gibi iktizânın gereği olarak sabit olur ki, bu durumda sözün takdiri "Sen bir talak veya bir tatlik ile boşsun." şeklindedir. Ya da "Sen üç talakla, iki talakla veya bir talakla boşsun." sözlerinde olduğu gibi açıkça belirtilmiş olur. Durum böyle olunca ve isteme de bizzat gerçekleşen talakın sayısına dâhil olunca talakın aslı da كيف edatıyla olandakinin aksine bu istemeye bağlı olur. Bu durumda sanki "Hangi sayıda istersen o kadar boşsun." denilmiş gibi olur. Diğer yandan kocanın sözünde talakın vaktine ilişkin bir delâlet bulunmadığı için kadının boşanmayı istemesi meclis ile kayıtlanır. كم, belirsiz bir sayı için konulduğuna göre umumî bir ifade olur ve kadının kendisini bir ve daha fazla talakla boşama hakkı olur. Ancak bu hak, mutlak değildir. Aksine kadının fiili, kocanın iradesine uygun olursa bu hak söz konusu olur.

2.10.5.3. Gayr

غير edatı, nekire bir kelimenin sıfatı olarak ve istisna edatı olarak kullanılır. Nekire için sıfat olarak kullanıldığında marife bir kelimeye muzaf olmakla marifelik kazanmaz. İstisna edatı olarak kullanılması ise bununla إلّا arasında ikisinden dolayı herbirinden sonra gelenin, öncesine aykırı olması açısından benzerlik bulunması sebebiyledir. İki kullanım arasında şu iki açıdan fark vardır:

1 Örnek olarak bk. Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* ile), II, 202.

أقول: ههنا إشكال، وهو أنّ «كيف شئت» مثلًا قيدٌ لِمَا قبله ومغيِّرٌ له بلا مِرْيَةٍ، فكيف يُعطى لِمَا قبلَه حكمُ قبله، ولعلّ هذا هو المدار لكلام الإمامين، فليتأمل. فإنه الهادي إلى سواء السبيل، وحسبنا الله نعم الوكيل.

[الثاني: كم]

٥ (و«**كم**») موضوع (للعدد المبهم)،[١] لم يقل «للعدد الواقع» كما قال القوم؛[٢] لأنه بالنظر إلى الطلاق فقط. أمّا مطلقًا فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدودات.

(ففي) قوله («أنتِ طالق كم شئتِ» لم تطلق قبل المشيئة)؛ لأنّ العدد هو الواقع في الطلاق **إمّا مقتضًى** كما في قوله «أنت طالق»؛ إذ التقدير «أنت طالق طلقةً أو تطليقةً واحدةً»، **وإمّا مذكورًا** كما في قوله «أنت طالق ثلاثًا أو اثنين أو واحدةً». ولـمّا كان

١٠ كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلّق أصلُه بالمشيئة بخلاف «كيف»، كأنّه قال «أنت طالق أيّ عددٍ شئت». (و) لـمّا لم يكن في كلامه دلالة على الوقت (تقيّدت) المشيئة (بالمجلس، و) لـمّا كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامّة حتى كان (لها أن تطلّق) نفسَها (واحدةً فصاعدًا)، لكن لا مطلقًا؛ بل (إن طابق) فعلُها (إرادتَه) أي: الزوج.

١٥ ## [الثالث: غير]

(و«**غير**» يستعمل صفةً للنكرة) بحيث لا يتعرّف بالإضافة إلى المعرفة. (و) يستعمل (استثناءً) لمشابهة بينه وبين «إلّا» من حيث إنّ ما بعد كل منهما مغايرٌ لِمَا قبله، والفرق بين الاستعمالين بوجهين:

---

١ وفي المرقاة: كم اسم للعدد المبهم.

٢ انظر مثلا: أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ٢/٢٠٢.

Birincisi, غير edatının sıfat olarak kullanılması, istisnanın aksine nekreye mahsustur.

İkincisi, bir kimse جاءني رجلٌ غيرُ زيد dese, bu sözün Zeyd'in geldiğine veya gelmediğine bir delâleti yoktur. Aksine Zeyd'in dışında birinin geldiğini haber vermedir. جاءني القومُ غيرَ زيد "Bana Zeyd'in gayrı topluluk geldi." dese bu sözden özellikle örfte Zeyd'in gelmediği anlaşılabilir.

Buna göre borçlunun söylediği له عليَّ درهمٌ غير دانق "Benim ona bir dânikten *-dânik* dirhemin dörtte biridir- başka olan bir dirhem borcum vardır." sözünde غير kelimesi, merfu okunduğunda tam bir dirhem borçlu olur. Çünkü bu takdirde غير kelimesi, dirhemin sıfatı olur ki, "Danikten başka bir şey olan bir dirhem borcum var." anlamına gelir. Bu sözde غير kelimesi, mansup okunduğunda ise bir dirhemin dörtte üçünü borçlu olur. Çünkü bu takdirde غير istisna anlamındadır. Dolayısıyla borçlu olduğu miktar, bir dânikin hariç olduğu bir dirhemdir ki, bu da bir dirhemin dörtte üçüdür.

3. Sarih ve Sonucu

Sarih ister hakikat ister mecaz olsun kendisiyle kastedilen anlamın çokça kullanılması sebebiyle tam anlamıyla apaçık olduğu lafızdır. *Çokça kullanılması sebebiyle* kaydıyla beyân açısından açıklığın kısımları dışarıda kalır. Çünkü açıklığın bu kısımları lafzın delâleti açısından söz konusu olur. Taksim edilene dayanılarak[1] bu kayıt terk edilmiştir.

Denildi ki, bu kayda gerek yoktur. Çünkü *zâhir* dışında kalanlar, sarihin de kısımlarıdır. Dolayısıyla açıklığın zâhir dışında kalan kısımlarının dâhil olması gerekir. Zâhir ise metindeki *beyyinen* ifadesiyle tanım dışında kalır. Çünkü zâhirdeki açıklık tam bir açıklık değildir.

Birinci açıklama daha doğrudur.[2] Bu sarih ister hakikat olsun ister mecaz olsun fark etmez. Zira yaygınlığı ve karinesinin açıklığı sebebiyle mecaz da kastedilen anlamın net olarak açık olduğu lafız olur.

---

1 **Minhuvât:** Çünkü sarih ve kinayeden her biri, hakikat ve mecaz gibi lafzın kullanımı itibariyle kısımlarındandır.

2 **Minhuvât:** Çünkü taksimin söz konusu olduğu nokta, sarihte kullanımın şart koşulmasını gerektirir. Nas ve müfesserde ise açıklık için kullanımın çokluğu şart değildir. Çünkü nas ve müfesserin açık olması kullanımın çokluğu sebebiyle değil, dil açısındandır. *el-Keşfü'l-Kebîr*'deki açıklama bu şekildedir.

Çeviren: *el-Keşfü'l-Kebîr*, Abdülaziz Buhârî'nin Fahrulislam Pezdevî'nin usulüne dair yazdığı şerhtir. Kaynaklarda bu adla anılmasının sebebi, Nesefî'nin *Menâr* metni üzerine yazdığı *Keşfü'l-Esrâr* isimli şerhten ayrılması için olup Nesefî'nin bu şerhi *el-Keşfü's-Sağîr* olarak isimlendirilmektedir.

الأوّل: أنّ استعماله صفةً مختصّ بالنكرة بخلاف الاستثناء.

الثاني: أنه لو قال «جاءني رجلٌ غيرُ زيد» لم يكن فيه أنّ زيدًا جاء أو لم يجئ؛ بل كان خبرًا أنّ غيره جاء، ولو قال «جاءني القومُ غيرَ زيد» -بالنصب- ربّما يُفهم أنّ زيدًا لم يجئ، سيّما في العرف.

٥ وعلى هذا (ففي) قوله («له عليَّ درهمٌ غير دانقٍ») وهو ربع الدرهم (بالرفع) أي: رفع «غير» يلزمه (درهمٌ) تامّ؛ لأنه حينئذ صفةٌ للدرهم أي: درهمٌ مغايرٌ للدانق، (وبالنصب) يلزمه (ثلاثةُ الأرباع) من الدرهم؛ لأنه حينئذ استثناء، فاللازم الدرهم الخارج منه دانقٌ، وهو ثلاثة أرباع درهم.

[القسم الثالث: الصريح: تعريفه وحكمه]

١٠ (وأمّا الصريح فما) أي: لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورًا بيّنًا) أي: انكشف انكشافًا تامًّا بسبب كثرة الاستعمال، فخرج أقسام الظهور من جهة البيان؛ لأنها باعتبار الدلالة، وإنما تُرِك هذا القيد اعتمادًا على المقسَّم.[١]

وقيل: لا حاجة إليه؛ لأنّ ما عدا الظاهر من أقسام الصريح فلا بدّ من دخوله، والظاهر قد خرج بقوله «بيّنًا»؛ لأنّ الظهور فيه ليس بتامّ.

١٥ والأوّل أصحّ.[٢] (حقيقةً) كان ذلك الصريح (أو مجازًا)، فإنّ المجاز بسبب اشتهاره أو ظهور[٣] قرينته يكون ظاهرَ المراد ظهورًا بيّنًا.

---

١ وفي هامش م: فإنّ كلّا من الصريح والكناية قسم من اللفظ باعتبار الاستعمال كالحقيقة والمجاز، «منه».

٢ وفي هامش م: لأنّ مورد التقسيم يوجب اشتراط الاستعمال فيه، ولا يتحقّق ذلك في النصّ والمفسّر؛ إذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال، كذا في الكشف الكبير، «منه». [من المحقق: الكشف الكبير هو كشف الأسرار شرح أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، سمّي بـ«الكشف الكبير» ليتميّز عن كشف الأسرار شرح النفسي على منار الأنوار الذي يسمّى بـ«الكشف الصغير»].

٣ د: ظهوره.

Sarihin sonucu, niyete bağlı olmaksızın gereğinin kazâen sabit olmasıdır. Çünkü sarih lafız, açıklığı sebebiyle hükmü gerektirme konusunda zihindeki anlamının yerine kaim olur. Öyle ki, tıpkı yolculuğun, sefer hükümleri noktasında meşakkatin yerine konulması gibi burada da dikkate alınan şey lafzın anlamı değil, ibarenin kendisi olur. Dolayısıyla sarih lafız nidâ, vasıf veya haber şekillerinden hangi şekilde ifade edilirse edilsin, kişi anlamına niyet etsin ya da etmesin hüküm kazâen sabit olur. *Kazâen* ifadesiyle kayıtlanmasının sebebi şudur. Sözün, niyetle ihtimal dâhilinde olan başka bir anlama sarf edilmesi amaçlandığında bu, diyâneten câizdir. Mesela أنت طالق sözüyle koca, hissi anlamda bir bağın kalkmasına niyet ettiğinde kazâen değil, fakat diyâneten doğru söylediği kabul edilir.

4. Kinaye ve Sonucu

Kinaye ister hakikat olsun ister mecaz, kendisiyle kastedilen anlamın gizli kaldığı lafızdır. Buradaki *gizli* oluşla kastedilen, insanların kinayeyi, gizleme kasdı doğrultusunda kullanmaları sebebiyle kullanım açısından bir gizliliktir. Çünkü dil açısından anlamı açık olsa da bazen yerinde birtakım maksatlar için bu gizlilik amaçlanır. Nitekim sarihte de dil açısından bir kapalılık bulunsa da insanların kullanımı sebebiyle açıklık söz konusu olur. Sarihte *kullanım*ı şart koşmayanlar burada da kullanımı şart koşmamaktadır. Dolayısıyla bunlara göre müşterek, mücmel gibi kapalı lafızlar da kinayenin tanımına dâhil olur. Ancak burada da doğru olan birinci açıklamadır. Kinaye ister hakikat olsun ister mecaz fark etmez. Zira kullanıldığı anlam terk edilmiş hakikat ve yaygınlık kazanmadan önceki mecaz kinayeden sayılır.

Bil ki, kinayeli lafızlarla gerçekleşen talak, bize göre bâin talaktır. Şâfiî ise kinayeli lafızlarla ancak ric'î talakın gerçekleşeceği görüşündedir. Çünkü ona göre bunlar, talaktan kinaye olan lafızlar olup bunlarla gerçekleşen talak, tıpkı sarihte olduğu gibi ric'î talaktır. Çünkü kinaye, ancak kendisinden kinaye olarak kullanılan sarih lafzın ifade ettiğini ifade eder.

Meşâyıhımız buna şu şekilde cevap vermiştir: Kinayeli lafızlara kinaye denilmesi mecazendir. Çünkü kinayeli lafızların anlamları gizli değildir. Fakat bu lafızların ilgili olduğu ve kendisinde etkili olduğu mahaldeki mübhemlik açısından kinayeye benzer. Örneğin *bâin* lafzı, kendisiyle kastedilen anlamın açık olduğu bir lafızdır. Ancak *beynûnet*in gerçekleştiği mahal olan bağ çeşitlidir. Mesela bu, nikâh bağı da olabilir başka bir bağ da olabilir. Dolayısıyla kastedilen anlamda bir gizlilik söz konusu olur.

(وحكمه: ثبوت موجَبِه بلا) توقّف على (نية)؛ لأنه لوضوحه قام مقام معناه في إيجاب الحكم بحيث صار المنظور إليه نفسَ العبارة لا معناها كما أقيم السفر مقام المشقّة في أحكامها، فصارت بحيث يثبت الحكم بأيّ وجهٍ ذُكرت من نداء أو وصف أو خبر سواء نوى أو لم ينو (قضاءً)، قيّد به؛ لأنه إن أريد صرف الكلام عن ٥ موجَبه بالنية إلى محتمَله جاز ديانةً كما إذا نوى بـ«أنت طالق» رفعَ القيد الحسي يُصدّق ديانةً لا قضاءً.

[القسم الرابع: الكناية: تعريفها وحكمها]

(وأمّا الكناية فما) أي: لفظ (استتر) المعنى (المرادُ به)، والمراد بـ«الاستتار» الاستتارُ بحسب الاستعمال بأن يستعملوه على قصده، فإنه قد يُقصد لأغراض[1] صحيحة وإن ١٠ كان معناه ظاهرًا في اللغة كما أنّ الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وإن كان خفيًّا في اللغة. ومن لا يشترطه في الصريح لا يشترطه ههنا، فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما. والصحيح أيضًا هو الأوّل (حقيقةً) كانت الكناية (أو مجازًا)، فإنّ الحقيقة المهجورة والمجاز قبل التعارف يُعدّان من الكناية.

اعلم أنّ الطلاق الواقع بألفاظ الكناية بائنٌ عندنا. وقال الشافعي رحمه الله تعالى: ١٥ لا يقع بها إلّا الرجعي؛ لأنها كنايات عن الطلاق، فيكون الواقع بها رجعيًّا كما في الصريح؛ لأنّ الكناية لا تفيد إلّا ما يفيده المكني عنه.

وأجاب عنه مشايخنا: بأنّ الكناية إنما تطلق عليها مجازًا؛ لأنّ معانيها غير مستترة، لكنّها شابهت الكنايةَ من جهة الإبهام فيما تتّصل به هذه الألفاظ وتعمل فيه، مثلًا «البائن» معلوم[2] المراد؛ إلّا أنّ محلّ البينونة هي ٢٠ الوصلة، وهي متنوّعة كوصلة النكاح وغيره، فاستتر المراد لا في نفسه؛

---

١ د: الأعراض.
٢ د + معلوم.

Ancak bu gizlilik lafzın kendisinde olan bir gizlilik değil, aksine *beynûnetin* etkisinin kendisinde ortaya çıkacağı mahaldeki mübhemlik açısından bir gizliliktir. Dolayısıyla bu lafızlara mecazen kinaye denilir ve mahaldeki mübhemliğin giderilmesi, beynûnetin nikâh bağından ayrılma olduğunun belirginleşmesi ve bizzat sözün gereği olarak bâin talakın gerçekleşmesi için konuşanın niyetine ihtiyaç duyar. Bu durumda "Sen bâinsin." sözünün "Sen taliksin." sözünden kinaye olarak değerlendirilmesi söz konusu değildir ki, "Sen bâinsin." sözüyle gerçekleşen talakın ricʿî talak olması gerekli olsun!

Meşâyıhımızın verdiği bu cevaba "Şayet bu açıklamayla kinayeli lafızların lugavî mefhumlarının kapalı olmayıp açık olduğu kastediliyorsa bu, söz konusu lafızların kinaye olmasına ve tüm kinayeli lafızlarda olduğu gibi konuşanın bu lafızlarla kastının gizli olmasına aykırı değildir. Şayet bu açıklamayla konuşanın bu lafızlardan kastının açık olduğu bunda bir kapalılık bulunmadığı kastediliyorsa bu kabul edilmez. Konuşanın kastına ancak onun tarafından yapılan bir açıklamayla ulaşmak mümkün olduğu halde kapalılık bulunmadığı nasıl kastedilebilir ki! Kaldı ki usulcüler, kinayeli lafızların kullanıldığı mahal açısından mübhem ve gizli olduğunu açıkça belirtmişler ve kinayeyi de kendisiyle kastedilenin gizli olması dışında başka bir şeyle açıklamamışlardır. Bu durumda kastedilenin gizli olması ister mahal açısından olsun ister başka bir açıdan olsun fark etmez." şeklinde bir itiraz yöneltilince[1] bu itiraza cevap olarak şöyle dedim: Meşâyıhımızın *kinâyâtü't-talâk* veya *el-kinâyât ani't-talak* gibi sözlerinde *kinaye*nin *talak*a izafe edilmesi, her ne kadar bu lafızlar hakikaten kinaye olsa da mecazîdir. Çünkü talakta kullanılan kinayeli bu lafızlar, kendileri ile kastedilenin gizli olması sebebiyle haddizatında gerçekten kinaye olsa da sarih talaktan kinaye değil, aksine talak yoluyla ayrılıktan kinayedir. Yani Şâfiî'nin söylediği, şayet bu lafızlar sarih talaktan kinaye olmuş olsaydı doğru olurdu. Fakat durum onun dediği gibi değildir. Çünkü bu tür ifadelerdeki izafet mecazîdir. Bunun da ötesinde bu lafızlar, nikâh bağından ayrılma konusunda gerçekten kinayedir. Çünkü kinayeli lafzın nikâhtaki vuslattan ayrılmaya da başka bir anlama da ihtimali olup bu başka anlamdan da konuşanın niyeti veya halin delâletiyle ayrılır.

1 Bu itiraz Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, I, 235.

بل باعتبار إبهام المحلّ الذي يظهر أثرُ البينونة فيه، فاستعيرت لها لفظة «الكناية»، واحتاجت إلى النية ليزول إبهام المحلّ، وتتعيّن البينونة عن وصلة النكاح، ويقع الطلاق البائن بموجَب الكلام نفسه من غير أن يُجعل «أنت بائن» كنايةً عن «أنت طالق» حتى يلزم كون الواقع به رجعيًّا.

٥ **ولـمّا ورد** عليه: «أنه إن أريد أنّ مفهوماتها اللغوية ظاهرةٌ غيرُ مستترةٍ فهذا لا ينافي الكنايةَ واستتارَ مراد المتكلّم بها كما في جميع الكنايات، وإن أريد أنّ ما أراد المتكلّم بها ظاهرٌ لا استتارَ فيه فممنوع. كيف، ولا يمكن التوصّل إليه إلّا ببيانٍ من جهة المتكلّم، وهم مصرّحون بأنها من جهة المحلّ مبهمةٌ مستترةٌ، ولم يفسّروا الكناية إلّا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحلّ أو غيره»:[1]

١٠ **قلتُ**: (ونسبة الكناية إلى الطلاق) كقولهم «كنايات الطلاق» أو «الكنايات عن الطلاق» (مجازيةٌ)؛ لأنها ليست بكناية عن صريح الطلاق؛ بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وإن كانت) تلك (الألفاظ) في أنفسها (كناياتٍ حقيقةً) لاستتار المراد بها كما مرّ، يعني: أنّ ما ذكره الشافعي إنما يصحّ لو كان هذه الألفاظ كناياتٍ عن صريح الطلاق، وليس كذلك، فإنّ الإضافة مجازية؛ بل كناياتٌ حقيقةً عن البينونة عن

١٥ وصلة النكاح؛ لأنّ اللفظ يحتملها وغيرَها وتتميّز عن غيرها بالنية أو دلالة الحال

---

١ المعترض هو التفتازاني، انظر: التلويح، ١/٢٣٥.

Dolayısıyla أنتِ واحدةٌ ve اعْتَدِّي ,اسْتَبْرِئِي رحمَكِ lafızları hariç bu lafızlar, zorunlu olarak ric'î talakı değil, bâin talakı ifade eder. Çünkü bu lafızlarla gerçekleşen talak ric'î olup bunlardan hiçbiri nikâh bağının tamamen kopartılmasını ifade etmez.

5 *Birincisi*ni yani اِعْتَدِّي sözünü ele alacak olursak bu sözün hakikat anlamı, iddeti saymayı emretmektir. Ancak bu sözle "Allah'ın nimetlerini say." veya "Benim sana olan nimetlerimi say." ya da "Nikâha ilişkin olarak iddeti say." anlamlarının kastedilme ihtimali vardır. Bu sözle koca nikâha ilişkin olarak iddetin sayılmasına niyet etmişse veya hal bu anlama delâlet ediyorsa bu du- 10 rumda sözdeki mübhemlik ortadan kalkar ve bu sözle zifaftan sonra olmak kaydıyla iktizâ yoluyla talak gerekli olur. Bu durumda koca sanki "Seni boşadım veya sen boşsun iddet bekle!" demiş olur. Zifaftan önce bu söz, talaktan istiâre olarak kabul edilir. Çünkü bu talak, genel olarak iddet beklemenin sebebidir. Hükmün (iddet) sebep (talak) için istiâre yoluyla kullanılması ise hük- 15 mün bu sebebe özel olması durumunda câizdir. Talak ise ric'atın peşinden gelir.

*İkincisi*ni yani اِسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ sözünü ele alacak olursak bu söz, iddetle amaçlanan şeyi yani rahmin hamilelikten beri olmasını istemeyi açık olarak ifade eder. Ancak bu sözün ilişkiye girip çocuk istemek için söylenmiş olması da başka bir kocayla evlenmesi için söylenmiş olması da ihtimal 20 dâhilindedir. İkinciye niyet ettiğinde talak iktizâ yoluyla sabit olur. اِعْتَدِّي sözünün devamındaki açıklama bunun için de geçerlidir.

*Üçüncüsü*nü yani أنتِ واحدةٌ sözünü ele alacak olursak bu sözdeki *bir* anlamına gelen kelime ister *vahidetün* şeklinde merfu olarak ister *vahideten* şeklinde mansup olarak okunsun ister *vahideh* şeklinde durularak okunsun 25 bununla şu anlamların kastedilmesi ihtimal dâhilindedir: "Sen, kavminin içinde teksin.", "Sen, güzellikte kadınlar içinde teksin.", "Sen benim yanımda teksin, senden başka hanımım yok." veya masdarın sıfatı olmak üzere تطليقةً واحدةً şeklinde "Sen bir boşamayla boşsun." anlamlarının kastedilmesi ihtimal dâhilindedir. Kocanın sonuncuya niyet etmesi halinde أنت طالق تطليقةً 30 واحدةً "Sen bir boşamayla boşsun." sözü gibi talak vaki olur ki, aynı şekilde bu sözün de kesin ayrılığa delâleti söz konusu değildir.

(فتفيد) تلك الألفاظ بالضرورة (البينونةَ) لا الطلاقَ الرجعيَّ (إلّا «اعْتَدِّي» و«اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ» و«أنتِ واحدةٌ»)، فإنّ الواقع بها رجعي؛ لأنّ شيئًا منها لا ينبئ عن قطع الوصلة.

أمّا الأوّل: فلأنّ حقيقتها الأمرُ بالحساب، ويحتمل أن يراد به «اعْتَدِّي نِعَمَ الله» أو «نِعَمِي عليكِ» أو «اعْتَدِّي من النكاح»، فإذا نوى الاعتداد من النكاح أو دل عليه الحال زال الإبهام، ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاءً، كأنّه قال «طلّقْتُك أو أنت طالق فَاعْتَدِّي»، وقبل الدخول جُعل مستعارًا عن الطلاق؛ لأنه سببه في الجملة، ويجوز استعارة الحكم للسبب إذا كان مختصًّا به، والطلاق معقِّبٌ للرجعة.

وأمّا الثاني: فلأنه تصريحٌ بما هو المقصود بالعدّة، أعني: طلبَ براءة الرحم من الحمل، لكنّه يحتمل أن يكون للوطء وطلبِ الولد، وأن يكون للتزوّج بزوج آخر، فإذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاءً، وما سبق في «اعْتَدِّي» يأتي ههنا.

وأمّا الثالث: فلأنّ قولهم «أنت واحدة» سواء قُرأت «واحدة» مرفوعةً أو منصوبةً أو موقوفةً يحتمل أن يراد به «أنت واحدة في قومك» أو «واحدةُ النساء في الجمال» أو «منفردةٌ عندي ليس لي غيرُكِ» أو «تطليقةً واحدةً» على أنها صفة للمصدر، فإذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة «أنت طالق تطليقةً واحدةً»، فلا دلالة فيه أيضًا على البينونة.

Kinayenin sonucu, rıza halinde olduğu gibi niyetle ve tarafların talakı müzakere etmesinde olduğu gibi halin delâletiyle birlikte bu lafızlarla amel etmenin gerekli oluşu ve kendisiyle kastedilen anlamın gizli olması ve beyân konusunda yeterli olmaması sebebiyle diğer bir hükmü de şüphe ile düşen şeylerin bununla ispat edilememesidir. Buna göre جَامَعْتَ فُلَانَةً veya وَاقَعْتَ فُلَانَةً gibi hem zina hem de başka anlama gelebilen sözleri söyleyen kişiye kazif haddinin uygulanması vâcip olmaz. Yine kişinin kendi aleyhine olarak haddi gerektiren bir şeyi kinaye yoluyla ikrar etmesi durumunda da had uygulanmaz. Aynı şekilde ta'rîz yoluyla muhatabının zinakâr olduğunu ifade etmek için لستُ أنا بزانٍ "Zina eden ben değilim." sözünde olduğu gibi ta'rîz yoluyla kazifte bulunana da had vurulmaz. Çünkü ta'rîz de kinayedir.

Denirse ki, bir kimse bir kimseye zina isnadında bulunsa bir diğeri de هُوَ كَمَا قُلْتَ "O, dediğin gibidir." dese kazif konusunda sarih olmadığı halde bu sözü söyleyen kişiye had vurulur.

Deriz ki, teşbih edatı olan *kâf* harfi bize göre kabul ettiği yerlerde umum ifade eder. Burası da umumu kabul eden yerlerdendir. Dolayısıyla tıpkı kazifte bulunan birinci kişi gibi bu ikinci kişinin de o kişiyi zinaya nispet etmesinin başka anlama ihtimali yoktur.

(وحكمها) أي: الكناية (وجوب العمل بها بالنية) كما في حال الرضا (أو دلالةِ الحال) كحال مذاكرة الطلاق. (وَ) حكمها أيضًا بناءً على استتارِ المراد بها وقصورِها في البيان (عدمُ إثباتها ما يندرئ) أي: يندفع (بالشبهات)، فلا يجب حدّ القذف بنحو «جامعتَ فلانةً» أو «واقعتَها»، ولا يحدّ إذا أقرّ على نفسه بموجِب ٥ الحدّ بطريق الكناية، ولا يُحدّ بالتعريض أيضًا بأن قال «لستُ أنا بزانٍ» تعريضًا بأنّ المخاطب زانٍ؛ لأنه كناية أيضًا.

فإن قيل: لو قذف رجل رجلًا فقال آخرُ «هو كما قلتَ» يحدّ مع أنه ليس بصريح؛

قلنا: «كاف التشبيه» تفيد العموم عندنا في محلّ يقبله، وهذا المحلّ قابلٌ، ١٠ فيكون نسبته إلى الزنا بلا احتمالٍ كالأوّل.

Dördüncü Taksim: Lafzın Mânaya Vâkıf Olma Açısından Taksimi

Musannif, üçüncü taksimin kısımlarını bitirdikten sonra "İbaresiyle delâlet edene gelince" diyerek dördüncü taksimin kısımlarını açıklamaya başladı. Asıl konuya başlamadan önce giriş mahiyetinde birtakım mukaddimelerin ele alınması gerekir.

Birinci mukaddime: İstidlal konusunda lafızdan anlaşılan geçerli anlam ya lafzın konulduğu anlamın kendisidir veya lafzın konulduğu anlamın bir cüzüdür ya da lafzın konulduğu anlamın lazımı olan bir anlamdır. Bu lazım anlam da ya ma'lûl ve benzerlerinde olduğu gibi lafzın konulduğu anlamdan sonra söz konusu olur veya illet ve benzerlerinde olduğu gibi lafzın konulduğu anlamdan önce söz konusu olur ya da mûcib illetin iki ma'lûlünden diğerine nazaran birinde olduğu gibi eş zamanlı olup diğerine bitişiktir. Lafızdan retorik (hatâbî) düzeyde[1] birtakım anlamlar daha anlaşılır ki, şer'î hükümlerde bu anlamlar dikkate alınmaz, bunları sadece beyân âlimleri dikkate alır.

İkinci mukaddime: Matlub olan hükmün sıhhati, lafzın konulduğu anlamdan sonra gelen lazım anlama dayanmaz. Aksi takdirde lazım anlam, sonra gelen bir anlam olmazdı. Önce olan lazım anlama gelince, bazen hükmün şer'an veya aklen doğruluğu buna dayanır. Mesela "Köleni bin dirhem karşılığında benim adıma azat et." sözünde azadın emreden açısından gerçekleşmesinin doğru olabilmesi için *temlik* böyle olup şer'î açıdan azat hükmünün doğruluğu bu *temlik*e dayanır. Ya da "*Köye sor!*" (Yûsuf, 12/82) sözünde olduğu gibi *sorma*nın köy ile ilişkilendirilmesinin doğru olabilmesi için sözün aklen doğruluğu *ehil* kelimesinin takdirine bağlıdır. Ya da "*Ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır.*" sözünde olduğu gibi kaldırılmanın hata ile ilişkilendirilmesinin doğru olabilmesi için konuşanın doğruluğu *hüküm* kelimesinin takdirine bağlıdır. Hükmün sıhhatinin dayandığı, önce olan bu lazım anlamlardan birincisi, usulcülerin ittifakıyla *muktezâ*dır. Mütekaddimûn usulcülerin çoğunluğuna göre aynı şekilde ikinci ve üçüncü anlamlar da *muktezâ*dır. Sonraki usulcülerden bazılarına göre ise ikinci ve üçüncü anlamlar *mahzûf* veya *muzmar* olarak isimlendirilir.

1 **Minhuvât:** Mesela *mefhûmu'l-muhalefe* yoluyla anlaşılan anlam böyledir.

[التقسيم الرابع: باعتبار الوقوف باللفظ على المعنى]

لمّا فرغ عن أقسام التقسيم الثالث شرع في بيان أقسام التقسيم الرابع فقال: (وأمّا الدال بعبارته). لا بدّ قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات:

الأولى: أنّ المفهومَ من اللفظ المعتبرَ[1] في مقام الاستدلال إمّا عين الموضوع له أو جزؤه أو لازمه، واللازم إمّا متأخِّرٌ عن الملزوم كالمعلول ونحوه، أو متقدِّمٌ عليه كالعلة ونحوها، أو مقارِنٌ له كأحد معلولي العلة الموجِبة بالنظر إلى الأخَر. وقد يُفهم في المقام الخَطَابِي[2] أمورٌ لا عبرة لها في الأحكام، وإنما يعتبرها علماء البيان.

الثانية: أنّ اللازم المتأخّر لا يتوقّف عليه صحّة الحكم المطلوب؛ وإلّا لم يكن متأخّرًا. أمّا المتقدّم فقد يتوقّف عليه صحّتُه شرعًا كـ«التمليك» لصحّة وقوع الإعتاق عن الآمر في «أعتقْ عبدَك عنّي بألف» أو عقلًا كـ«الأهل» لصحّة تعلّق السؤال في ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف، ١٢/٨٢]، أو صحّةُ صدقه كـ«الحكم» لصحّة تعلّق الرفع في {رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ}. والأوّل مقتضًى بالاتفاق، وكذا الثاني والثالثُ عند جمهور المتقدمين. وعند بعض المتأخرين يُسمّيان محذوفًا ومُضْمَرًا،

---

١ صفة «المفهوم».
٢ وفي هامش م: ومن هذا القبيل مفهوم المخالفة، «منه».

İkinci ve üçüncü anlamlar, bu şekilde isimlendirildiği için de ileride geleceği üzere Ebü'l-Yüsr[1] dışındakiler bunların umûmunu kabul etmişlerdir. Yine *zengin* kimseye *fakir* denilmesinin doğru olabilmesi için mülkiyetin zail olmasında olduğu gibi kimi zaman bazı kelimelerin kendi anlamında kullanılmasının doğruluğu da önce olan bu lazım anlama dayanır.

Üçüncü mukaddime: Hüküm için sonra gelen lazım anlam, bazen bu hükmün menâtı vasıtasıyla olmaz -bunu zâtî diye isimlendirelim- bazen de hükmün menâtı vasıtasıyla olur. Bu menât da ya dil açısından anlaşılır yani anlaşılması şer'î bir mukaddimeye dayanmaz ya da dil açısından anlaşılmaz, aksine kıyasta olduğu gibi şer'î bir mukaddimeye dayanır.

Dördüncü mukaddime: Usûl ve beyân âlimlerine göre delâletin anlamı, söylendiğinde vaz'ı bilen kişi açısından mânanın lafızdan anlaşılması olup her ne zaman söylenirse söylensin mânanın lafızdan anlaşılması değildir. Onlara göre iltizam yoluyla delâlette dikkate alınan şey, aklî olsun olmasın, açık olsun olmasın mutlak *lüzûm*dur. Bu yüzden iltizam yoluyla delâlette açıklık ve her ne kadar kat'îliğe aykırı olmasa da kapalılık söz konusu olur. Kat'îliğe aykırı olan şey ise ancak delilden kaynaklanan ihtimaldir.

1. İbarenin Delâleti

Giriş mahiyetindeki bu mukaddimelerden sonra deriz ki; ibaresiyle delâlet eden, lafzın *mutabakat*, *tazammun* ve *iltizam* şeklindeki üç delâlet şeklinden biriyle bunun yani lafzın kendisi için sevkedildiği şeye yani anlama delâlet eden lafızdır.

Bazı usul âlimleri, burada lafzın kendisi için sevkedildiği anlamın ister bu anlam, nikâh âyetindeki (Nisâ, 4/3) *sayı* meselesinde olduğu gibi aslî olarak kastedilmiş olsun, isterse bu âyetteki *evlenmenin helalliği*nde olduğu gibi aslî olmayan[2] bir şekilde kastedilmiş olsun genel anlamda kastedilmiş olması olduğu görüşündedir.

Tenkîh sahibinin sözünden anlaşılan ise *sevk*le kastedilenin, zâhirin mukabili olan nasta geçen lafzın kendisi için sevkedildiği anlamın, aslî olarak kastedilmiş olmasıdır.

---

1 **Ebü'l-Yüsr:** Sadrulislâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 493/1100). Hicrî 421 yılında Pezde'de doğmuş olup Fahrulislâm Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin kardeşidir. Maverâünnehir bölgesinde zamanının önde gelen Hanefî âlimlerinden biridir. Semerkand'da kadılık yapmıştır. Fıkıh usûlü, fıkıh ve kelam alanlarında parlamış olup bu alanlarda eser vermiştir. Kelama dair *Usûlüddîn* ve fıkıh usûlüne dair *Kitâbu Ma'rifeti'l-Huceci'ş-Şer'iyye* isimli eserleri meşhurdur. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II, 270; Aruçi, Muhammed, "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr", *DİA*, 34/266-267.

2 **Minhuvât:** Şöyle ki, lafızla bu anlamı ifade etmesi kastedilmekte fakat başka bir anlamı ifade etmek maksadıyla kastedilmektedir.

ولذا قالوا بعمومهما إلّا أبا اليسر،[1] كما سيأتي إن شاء اللّٰه تعالى. وقد يتوقّف عليه صحّةُ إطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحّة إطلاق «الفقير» على الغنيّ.

الثالثة: أنّ اللازم المتأخِّر للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك الحكم -ولْنُسَمِّه ذاتيًّا- وقد يكون بها، فذلك المناط إمّا مفهومٌ لغةً أي: لا يتوقّف فهمُه على مقدّمة شرعية أو لا؛ بل يتوقّف عليها كما في القياس.

الرابعة: أنّ معنى الدلالة عند علماء الأصول والبيان فهمُ المعنى من اللفظ إذا أُطلق بالنسبة إلى العالِم بالوضع، لا فهمُه منه متى أُطلق. والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلقُ اللزوم عقليًّا كان أو غيرَه، بيّنًا أو غيرَه، ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء وإن لم يكن[2] الخفاء منافيًا للقطعية، وإنما ينافيها الاحتمالُ الناشئُ عن الدليل.

[القسم الأول: الدال بعبارة النص]

إذا تمهّدت هذه المقدمات فنقول: **أمّا الدال بعبارته** (فما) أي: لفظ (دل بإحدى الدلالات) الثلاث: المطابقة والتضمّن والالتزام (على ما) أي: معنى (سيق) ذلك اللفظُ (له) أي: لذلك المعنى.

ذهب بعض الأصوليين إلى أنّ معنى المسوق له ههنا كونُه مقصودًا في الجملة سواء كان أصليًّا كـ«العدد» في آية النكاح [النساء، ٤/٣] أو غيرَ أصلي[3] كـ«إباحة النكاح» فيها.

والمفهوم من كلام صاحب **التنقيح**: أنّ المراد به ما سبق في النصّ المقابل للظاهر من كونه مقصودًا أصليًّا

---

١ أبو اليسر: هو صدر الإسلام أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي (ت. ٤٩٣هـ/١١٠٠م)، أخو فخر الإسلام أبي العسر البزدوي. وكان من أعلام الحنفية في زمانه بما وراء النهر، وكان قاضي القضاة بسمرقند، برع في الأصول والفروع والكلام، ومن أهم مصنفاته «أصول الدين» و«كتاب فيه معرفة الحجج الشرعية». انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٢/٢٧٠.

٢ ر + وإن لم يكن.

٣ وفي هامش م: بأن يقصد باللفظ إفادة هذا المعنى، لكن لغرض إفادة معنى، «منه».

Öyle ki, Allah Teâlâ'nın "*Allah alım-satımı helal, ribâyı haram kıldı.*" (Bakara, 2/275) sözünde olduğu gibi bu anlamda lafzın kendisi için sevkedilmediği anlamın, lafzın kendisi için konulduğu anlamın kendisi olması mümkündür; onların belirttiği anlamda ise lafzın kendisi için sevkedilmediği anlamın durumu farklıdır.[1]

Derim ki, doğru olan *Tenkîh* sahibinin sözünden anlaşılandır. Çünkü işaretle sabit olan anlam, bu bazı usulcülerin belirttiklerine göre, kesinlikle kastedilmiş anlam olmamaktadır. Nitekim onlar bunu açıkça belirtmişlerdir. Bu ise bâtıldır. Çünkü Şemsüleimme Serahsî'nin açıkça belirttiği üzere belâğatı tamamlayan ve i'câzı ortaya çıkaran özellik ve incelikler işaretle sabit olmaktadır. Meânîye ilişkin eserlerde de bu özellik ve inceliklerin, konuşan tarafından kastedilmiş olmasının gerektiği kabul edilmiştir. Öyleki asla kastedilmeyen bir anlama, kesinlikle itibar edilmez. Kaldı ki, pek çok hüküm, işaretle sabit olmuştur. Şer'î bir hükmün, Şâri'in kendisiyle bu hükmü kastetmediği bir lafızla sabit olmasını kabul etmenin, zayıf bir görüş olduğu açıktır. Fukahanın "Lafızla sabit olan nice şeyler vardır ki, bunlar kastedilmiş değildir." şeklindeki sözleri ise bu makamda söylenmiş bir söz değildir.

*İbarenin mutabakat yoluyla delâlet*inin örneği, hissenin vâcip kılınması konusunda "*Fakir muhacirlere aittir.*" (Haşr, 59/8) sözüdür. Bu söz, ganimetten onlara hisse verilmesinin vâcip kılınmasına ibaresiyle delâlet etmekte olup bu anlam, sözün mutabakat anlamıdır.

*İbarenin tazammun yoluyla delâlet*inin örneği, karısının, "Üzerime bir kadın nikâhladın, onu boşa!" sözünden dolayı onu hoşnut etmeye cevap olarak koca tarafından söylenen "Benim olan her kadın boştur." şeklindeki sözdür. Bu sözle her ne kadar hüküm olarak önceki hanımı üzerine nikâhladığı ve nikâhlayacağı tüm kadınlar boş olacak olsa da *her kadın* sözü, önceki hanımı üzerine nikâhladığı bu kadını boşamasına ibaresiyle delâlet etmekte olup bu ikinci kadın, *her kadın* lafzının medlulünün bir parçasıdır.

*İbarenin iltizam yoluyla delâlet*inin örneği ise aralarında fark olduğunu belirtmek için söylenen "*Allah alım-satımı helal, ribâyı haram kılmıştır.*" (Bakara, 2/275) sözüdür. Bu söz, alım-satımla ribâ arasında fark bulunduğuna delâlet etmektedir. Bu ise lafzın mutabakat yoluyla delâlet ettiği anlamın lazımı olan bir anlamdır ve söz, bu lazım anlam için sevkolunmuştur. Çünkü bu söz, kâfirlerin "*Bey' de ribâ gibidir.*" (Bakara, 2/275) sözüne cevaptır.

1 Bu açıklama için bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 249.

حتى أنّ غير المسوق له بهذا المعنى جاز أن يكون نفسَ الموضوع له كما في قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة، ٢/٢٧٥] بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى.[١]

وأقول: هذا هو الصواب؛ لأنّ الثابت بالإشارة على ما ذكروه لا يكون مقصودًا أصلًا كما صرّحوا به، وهو باطل؛ لأنّ الخواصّ والمزايا التي بها يتمّ البلاغةُ ويظهر الإعجازُ ثابتةٌ بالإشارة كما صرّح به الإمام شمس الأئمة. وقد تقرّر في كتب المعاني أنّ الخواصّ يجب أن تكون مقصودةً للمتكلّم حتى إنّ ما لا يكون مقصودةً أصلًا لا يعتدّ به قطعًا، على أنّ كثيرًا من الأحكام يثبت بالإشارة، والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصد به الشارعُ ذلك الحكمَ ظاهرُ الضعف. وقولهم «كم مِنْ شيءٍ يثبت ولا يُقصد» ليس في مثل هذا المقام.

مثال الدال بالمطابقة: (نحو ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾) [الحشر، ٥٩/٨]، فإنه عبارةٌ (في إيجاب السهم) من الغنيمة لهم، وهو المعنى المطابقي له.

(و) **مثال الدال بالتضمّن**: نحو («كل امرأة لي فكذا») حالَ كون هذا الكلام من الزوج (جوابَ إرضاءٍ لقولها «نكحتَ عليَّ امرأةً فطلّقْها»)، فإنه في طلاق تلك المرأة عبارةٌ، وهي جزء مدلول «كل امرأة» وإنْ طلقت كلّهنّ قضاءً.

(و) **مثال الدال**[٢] **بالالتزام**: نحو (﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾) [البقرة، ٢/٢٧٥]، فإنه عبارة (في التفرقة) بين البيع والربا اللازمة للمعنى المطابقي، وقد سيق لها الكلام؛ لأنه جوابٌ لقول الكفار ﴿إنما الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة، ٢/٢٧٥].

---

١ انظر لهذا التفصيل التلويح للتفتازاني، ١/٢٤٩.
٢ ر: «مثال الدال» بدون الواو.

2. İşaretin Delâleti

İşaretiyle delâlet eden, sözün, bunlardan yani üç delâlet türünden biriyle kendisi için sevkedilmediği bir anlama delâlet etmesidir. Şu şartla ki, lazım anlamın doğrudan sabit olan bir anlam veya kullanımın doğruluğu için kendisine ihtiyaç duyulan önceden sabit bir anlam olması gerekir. Sözün sevk sebebi olmaması, aslî olarak kastedilmemiş olması anlamındadır ki, bu, daha önce geçtiği üzere genel olarak kastedilmiş olmasına aykırı değildir. Lazım anlamın doğrudan sabit olmasının şart olması, sözün menatı vasıtasıyla olmayan melzum anlamdan sonra olmasıdır ki, sözün menatı gibi bir vasıtayla bu lazım anlama delâlet edecek olursa bu anlam, işaret yoluyla değil, aksine nassın delâleti veya kıyas yoluyla sabit olur. Kullanımın doğruluğu için kendisine ihtiyaç duyulan önceden sabit bir anlam olmasının şart olması ise bazı kelimelerin anlamlarında kullanılmasının doğruluğu için kendisine ihtiyaç duyulan bir anlam olmasıdır. Zira bu anlama, hükmün sahih olması veya doğru olması için ihtiyaç duyulacak olursa daha önce geçtiği gibi bu anlam, *muktezâ* veya *mahzûf* türünden olur.

*İşaretin mutabakat yoluyla delâleti*nin örneği, helallik ve haramlık konusunda ribâ âyetidir (Bakara, 2/275). Âyet, alım-satımın helalliğini ve ribanın haramlığını işaretiyle ifade eder ki, bu anlam aynı zamanda âyetin ibaresinin mutabakat yoluyla delâlet ettiği bir anlamdır.

*İşaretin tazammun yoluyla delâleti*nin örneği kumasını boşamasını isteyen kadının da boş olması konusunda kocasının söylediği "Bütün hanımlarım boştur." sözüdür. Çünkü bu söz, "Benim üzerime bir kadın nikâhladın, onu boşa." diyerek kocasından kumasını boşamasını isteyen kadının boş olmasına işaretiyle delâlet eder.

Lazım anlam, biri doğrudan, diğeri de kullanımın doğruluğu için kendisine ihtiyaç duyulan olmak üzere iki kısım olduğu için *işaretin iltizam yoluyla delâleti*ne iki örnek verdim.

Birincisi, nesebin babalara ait olması konusunda "*Çocuk kendisi için doğurulan üzerinedir.*" (Bakara, 2/233) âyetidir. Âyet, buna işaretiyle delâlet etmektedir. Nesebin babaya ait olması, çocuğun baba için doğmasının lazımıdır ve aynı zamanda ondan sonradır. Bu ikisi arasında bir vasıta söz konusu olmadığı için de nesebin babaya ait olması, doğrudan gerekli (lâzım-zâtî) bir anlamdır. Ayrıca sonra olan bu lazım anlam, *Tenkîh* sahibinin zannettiği gibi[1] lafzın konulduğu anlamın bir parçası değildir.

1 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 250.

[القسم الثاني: الدال بإشارة النص]

(وأمّا الدالّ بإشارته فما دل بها) أي: بإحدى الدلالات الثلاث (على ما ليس له السياقُ) بمعنى كونه مقصودًا أصليًّا، فلا ينافي كونَه مقصودًا في الجملة كما سبق (بشرط كون اللازم ذاتيًّا) أي: متأخّرًا لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطته لا ٥ يكون ثابتًا بالإشارة؛ بل بالدلالة أو القياس (أو) متقدّمًا (محتاجًا إليه لصحّة الإطلاق) أي: إطلاق بعضِ المفردات على معناه؛ إذ لو احتيج إليه لصحّة الحكم أو صدقِه يكون مقتضًى أو محذوفًا كما سبق.

مثال الدالّ بالمطابقة: (كآية الربا) [البقرة، ٢/٢٧٥]، فإنها إشارة (في) بيان (الحلّ والحرمة)، وهو المعنى المطابقي لها.

١٠ (و) **مثال الدالّ بالتضمّن**: نحو («كل امرأة لي فكذا») فإنه إشارة (في) طلاق (مريدة الطلاق) أي: طلاق ضَرَّتِها حيث قالت «نكحتَ عليّ امرأةً فطلّقْها».

(و) لمّا كان اللازم قسمين: أحدهما الذاتي، والآخر المحتاج إليه لصحّة الإطلاق أوردتُ للدالّ بالالتزام مثالين:

الأوّل: نحو (قوله تعالى ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾)[١] الآية [البقرة، ٢/٢٣٣]، فإنه إشارة ١٥ (في أنّ النسب إلى الآباء)، وهو لازمٌ للولادة لأجل الأب ومتأخّرٌ عنه ولا واسطة بينهما، فيكون لازمًا ذاتيًّا، لا جُزْءًا للموضوع له كما زعم صاحب **التنقيح**.[٢]

---

١ وفي المرقاة: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾.
٢ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ١/٢٥٠.

İkincisi, mülkiyetlerinin ortadan kalkmış olması konusunda *"Fakir muhacirlere aittir."* (Haşir, 59/8) âyetidir. Âyet, Medîne'ye hicret eden muhacirlerin darulharpte bıraktıkları malları üzerindeki mülkiyetlerinin kalktığına işaretiyle delâlet etmektedir. Çünkü fakir olmaları, mallarına ulaşamamaları nedeniyle değil, artık bu mallar üzerinde mülkiyetlerinin bulunmaması sebebiyledir. Dolayısıyla mülkiyetlerinin zail olması, hiçbir şeye malik olmamalarının (fakir olmalarının) lazımı olup mülkiyetlerinin zail olması, fakirliklerinden öncedir. Çünkü fakirlik ve hiçbir şeye malik olmama anlamının gerçekleşebilmesi için öncelikle mülkiyetlerinin zail olması gerekir. Yine önce olan bu lazım anlam, *Tenkîh* sahibinin zannettiği gibi[1] lafzın konulduğu anlamın bir parçası değildir.

Şâfiî ise şöyle demiştir: Muhacirlere fakir denilmesi, istiâre yoluyladır. Şöyle ki, muhacirler, ihtiyaçları ve mallarına ulaşma ümitlerinin tamamen ortadan kalkması sebebiyle fakirlere benzetilmiştir. Bunun karinesi de Allah Teâlâ'nın kâfirler için müminler aleyhine bir yol vermemesidir.[2] Burada *yol* ile kastedilen *hissî yol* değil, *şer'î yol*dur. Diğer yandan âyette *min diyârihim ve emvâlihim* şeklinde *yurt* ve *mallar* onlara izafe edilmiştir ki, bu da mülkiyet ifade eder.

Deriz ki; kelimenin anlamında asıl olan hakikat anlamıdır. Gerekçe olarak tutunduğu âyet de müminlerin malları konusunda değil, nefisleri konusunda yolun nefyedilmesi anlamında olup müminleri ele geçirmekle onlara malik olmazlar anlamındadır. Âyette *min diyârihim ve emvâlihim* şeklindeki izafet de belirttiği anlam için karine olmaya uygun değildir. Çünkü bundan çıkacak sonuç bu yurt ve malların oradan çıktıkları zamanda onların mülkü olduğudur. Bu ise ganimetten sehme hak kazanmaları zamanında fakir olmalarına aykırı değildir. Ulaşılmak istenen sonuç da budur.

2.1. İbare ve İşaretin Delâletinin Sonucu

Birincinin yani ibaresiyle delâlet edenin sonucu, haricî arızî durumlardan sarfınazar edildiğinde ibarenin delâleti olması açısından kat'îyet ifade etmesidir. İbarenin delâleti âm olup bundan bir kısmı tahsis edildiğinde de ise artık kat'îyet ifade etmez. İkincinin hükmü de daha doğru olan görüşe göre mutlak olarak aynı şekildedir. Yani işaretiyle delâlet eden de işaretin delâleti olması açısından daha doğru olan görüşe göre mutlak olarak yani şu veya bu işaret arasında ayırım olmaksızın birincisi gibidir.

---

1 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh* (*Telvîh* ile), I, 250.

2 ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (Nisâ, 4/141) âyetine işaret edilmektedir.

(و) **الثاني**: نحو قوله تعالى (﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾) [الحشر، ٨/٥٩]، فإنه إشارة (في زوال ملكهم) عمّا خلّفوا في دار الحرب؛ لأنّ الفقر به، لا ببُعْدِ اليدِ عن المال، وهو **لازمٌ** لعدم ملكهم شيئًا، **ومتقدّمٌ** عليه؛ لأنه يجب أن يزول ملكهم أوّلًا حتى يتحقّق معنى الفقر وعدم ملك شيء، **لا جزءٌ** له كما زعم صاحب **التنقيح**.[1]

٥ وقال الشافعي: إطلاق «الفقراء» عليهم بطريق الاستعارة حيث شُبّهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع أطماعهم عن أموالهم بالكلية بقرينة أنه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلًا،[2] والمراد السبيل الشرعي لا الحسّي، وبقرينة إضافة «الديار» و«الأموال» إليهم، وهي تفيد الملك.

١٠ **قلنا**: الأصل هو الحقيقة، ومعنى الآية نفي السبيل عن أنفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء، لا عن أموالهم، والإضافة لا تصلح قرينة لِمَا ذكر؛ لأنّ غاية ما يلزم من ذلك أن يكون «الديار» و«الأموال» ملكًا لهم حالَ إخراجهم، وهو لا ينافي فقرَهم حالَ استحقاقهم سهمًا من الغنيمة، وهو المطلوب.

[حكم الدال بعبارة النص وإشارته]

١٥ (وحكم الأوّل) أي: الدالّ بالعبارة (أنه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطعَ) حتى إذا كان الدال بالعبارة عامًّا خُصّ منه البعض[3] لا يفيد القطع، (وكذا الثاني) أي: الدال بالإشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالأوّل (مطلقًا) أي: من غير تفرقة بين إشارة وإشارة (في الأصحّ).

---

١ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ٢٥٠/١.
٢ إشارة إلى قوله تعالى ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء، ١٤١/٤].
٣ ر – البعض.

Ebû Zeyd ed-Debûsî ise işaretin iki kısım olduğu görüşündedir: Birincisi, ibare konumunda olup kesin olarak ilmi gerektirentir. İkincisi ise kesin olarak ilmi gerektirmeyendir. Bunun ilmi gerektirmemesi, hakikat ve mecaz anlamın sözle kastedilme ihtimalinde ortak olmasıdır.[1] Şemsüleimme Serahsî de bu konuda onu izlemiştir.[2] *Keşfü'l-Esrâr* sahibi de bu görüşü tercih etmiş, hatta Fahrulislâm'ın ifadesini de bu görüşe hamletmiştir.[3]

Diğer müteahhirûn usulcüler ise işaretin, işaret olması açısından ibare gibi olduğu görüşündedir. Çünkü ikisinden her birinin delâleti lafzî olup kat'îyet ifade eder. Verdikleri bazı örneklerde kat'îyet ifade etmemesi ise arızî durumlar sebebiyle olup işaret olması açısından işaretin delâletinin kat'î olmasına zarar vermez.

Birincinin bir diğer sonucu da şudur: Çatışma durumunda birinci, ikinciye tercih edilir. Çünkü ibare, sözün sevk sebebini içermekte, işaret ise içermemektedir. Hz. Peygamber'in kadınlar hakkında "*Onlar akıl ve din bakımından noksandırlar.*" dedikten sonra söylediği "*Onlardan biri ömrünün yarısını oruç tutmadan namaz kılmadan evinin köşesinde oturarak geçirir.*" sözü, dinlerinin noksanlığını açıklamak için söylenmiştir. Bu sözden işaretin delâletiyle Şâfiî'nin de kabul ettiği üzere hayzın azami süresinin on beş gün olduğu anlaşılır. Fakat işaretin delâletiyle anlaşılan bu anlam, Ebû Ümâme el-Bâhilî'nin[4] Hz. Peygamber'den rivayet ettiği "*Hayzın asgari süresi geceleriyle birlikte üç gün, azamî süresi de on gündür.*" şeklindeki hadisle çatışmaktadır. Bu hadis, hükme ibaresiyle delâlet ettiği için diğer hadisin işaretine tercih edilir.

Bu açıklamaya aralarında çatışma olmadığı gerekçesiyle *itiraz edilmiştir*. Çünkü hadisteki *şatra dehrihâ* ifadesindeki *şatr* kelimesiyle kastedilen *bir kısmı* olup tam anlamıyla *yarım* değildir. Böyle olduğu kabul edilse bile ümmetin fertlerinin ekseri ömrü altmış senedir. Bunun dörtte biri çocukluk günleri, dörtte biri de genellikle hayız günleridir. Dolayısıyla oruç tutulması ve namazın kılınması ile tutulmayıp terk edilmesi konusunda iki yarım eşit olur.

Bu itiraza şu şekilde *cevap verilmiştir*: *Şatr* kelimesi yarım anlamında hakikattir. Ümmetin fertlerinin ekseri ömrü de hadiste geçtiği üzere altmış ila yetmiş senedir. Diğer yandan çocukluk yıllarında oruç ve namazın terk edilmesi, erkekler ile kadınlar arasında ortak olup bu, kadınların dininin noksanlığı için uygun bir sebep değildir.

1 Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 132.
2 Serahsî, *Usûl*, I, 236-237.
3 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 210.
4 **Ebû Ümâme el-Bâhilî:** Ebû Ümâme Sudâ b. Aclân b. Vehb el-Bâhilî es-Sehmî (ö. 86/705). Rıdvân ağacı altında Hz. Peygamberle biatlaşan sahâbîlerdendir. Bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, III, 15; Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, III, 359.

ذهب الإمام أبو زيد إلى أنّ الإشارة قسمان: ما يكون موجِبًا للعلم قطعًا بمنزلة العبارة، وما لا يكون موجِبًا له، وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال الإرادة بالكلام،[١] وتبعه شمس الأئمة[٢] واختاره صاحب **الكشف**[٣] حتى حمل عبارةَ فخر الإسلام عليه.[٤]

٥ وذهب سائر المتأخرين إلى أنّ الإشارة من حيث هي هي كالعبارة؛ لأنّ دلالة كل منهما لفظيةٌ، وهي تفيد القطع. وما ذكروه من بعض الصور فإنما هو بسبب العوارض، فلا يقدح في قطعية الإشارة من حيث هي هي.

(و) حكم الأوّل أيضًا أنه (يترجّح) لانضمامه بالسوق (على الثاني) لانفكاكه عن السوق (إذا تعارضا)، فإنّ قوله عليه السلام في حقّ النساء {تَقْعُدُ إِحْدَاهُنَّ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا ١٠ شَطْرَ دَهْرِهَا -أي: نصف عمرها- لَا تَصُومُ وَلَا تُصَلِّي} بعد قوله عليه الصلاة والسلام {إِنَّهُنَّ نَاقِصَاتُ الْعَقْلِ وَالدِّينِ} سيق لبيان نقصان دينهنّ، وفيه إشارة إلى أنّ أكثر مدّة الحيض خمسة عشر يومًا كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله، وهو معارض بما روى أَبُو أُمَامَةَ الْبَاهِلِيُّ[٥] رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال {أَقَلُّ الْحَيْضِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا وَأَكْثَرُهُ عَشَرَةُ أَيَّامٍ}، وهذا دال بعبارته فرُجّح.

١٥ **واعترض**: بأنه لا معارضة؛ لأنّ المراد بـ«الشطر» البعض، لا النصفُ على السواء. ولو سلّم فأكثر أعمار الأمّة ستّون: رُبْعُها أيّام الصبا، ورُبْعُها أيّام الحيض في الأغلب، فاستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركهما.

وأجيب: بأنّ «الشطر» حقيقة في النصف، وأكثر أعمار الأمّة ما بين ستّين إلى سبعين على ما ورد في الحديث، وترك الصوم والصلاة مدّةَ الصبا مشتركٌ بين الرجال ٢٠ والنساء، فلا يصلح سببًا لنقصان دينهنّ.

---

١ تقويم الأدلة للدبوسي، ١٣٢.
٢ أصول السرخسي، ١/٢٣٦-٢٣٧.
٣ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ٢/٢١٠.
٤ ر – عليه.
٥ أبو أمامة الباهلي: هو أبو أمامة صُدَى بن عجلان بن وهب الباهلي السهمي (ت. ٨٦هـ/٧٠٥م)، صحابي، وهو ممن بايع رسول الله تحت شجرة الرضوان من الأصحاب. انظر: أسد الغابة لابن الأثير، ٣/١٥؛ سير أعلام النبلاء للذهبي، ٣/٣٥٩.

2.2. İşaretin Delâletinin Umumu

Daha sahih olan görüşe göre bunun da yani işaretiyle delâlet edenin de birincisi gibi umumu olup tahsise ihtimali vardır.

Şemsüleimme Serahsî şöyle demiştir: "Nassın işaretiyle sabit olana gelince meşâyıhımızdan bazılarına göre bunun tahsise ihtimali yoktur. Çünkü umum anlamı, sözün kendisi için sevkolunduğu anlam için söz konusu olur. Sözün sevk sebebi olmaksızın kendisine işaretle vâki olan anlam ise nas ile talep edilen anlama ziyade bir anlamdır. Böyle bir anlamın umum anlamının bulunması söz konusu değildir ki, tahsise ihtimali olsun!" Ardından da şöyle demiştir: "Bana göre daha doğru olan görüş tahsise ihtimalinin olmasıdır. Çünkü sözün sîgasıyla sabit olması açısından işaretle sabit olan, ibareyle sabit olan gibi olup umum da sîga açısından söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla ibaresiyle sabit olanın tahsise ihtimalinin olması gibi işaretiyle sabit olanın da tahsise ihtimali vardır."[1]

İşaretin de umumunun bulunması sebebiyle ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ "*Çocuk kendisi için doğurulan üzerinedir.*" (Bakara, 2/233) âyeti konusunda şöyle dedik: Her ne kadar *lehû* daki *lâm* harfi işaretin delâletiyle çocuğun ve malının babaya ait olduğunu gerektirse de babanın oğlunun cariyesi ile ilişkide bulunmasının mübahlığı,[2] işaretiyle sabit olan umumdan tahsis edilmiştir.

3. Nassın Delâleti

Delâletiyle delâlet edene gelince, lazım anlama rey ile değil, hükmünün anlaşılan *menâtı* ile delâlet edendir. Yani lafız, bu lazım anlama doğrudan değil, aksine sırf dili bilmekle anlaşılan hükmünün menatıyla yani illeti vasıtasıyla delâlet eder. Metindeki *el-mefhûm* kelimesi *menat* kelimesinin sıfatıdır. Bu menat da illeti müstenbat olan kıyasta olduğu gibi ictihâda dayanan rey ile anlaşılan menat değildir. Metindeki *hükmünün menatıyla* ifadesi; ibare, işaret ve iktizâyı tanım dışında bırakır. Çünkü ilk ikisinde yani ibare ve işarette delâlet ettikleri lazım anlam doğrudan anlaşılmaktadır. Üçüncüde yani iktizâda ise iktizânın delâlet ettiği lazım anlam, önceden sabit olmaktadır. Bir vasıtayla sabit olan delâletin delâletinin ise sonra olması gerekir. *Rey ile değil* ifadesi ise kıyası tanım dışında bırakır. Böylece tanım tanımlanana uygun hale gelir.

---

1 Serahsî, *Usûl*, I, 254.

2 **Minhuvât**: Zira babanın oğulun cariyesiyle ilişkide bulunması mübah değildir.

[عموم الدال بإشارة النص]

(وله) أي: للدال بإشارته (عموم كالأوّل في الأصحّ حتى يحتمل التخصيصَ).

قال شمس الأئمة: «أمّا الثابت بإشارة النصّ فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص؛ لأنّ معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لأجله، فأمّا ما يقع الإشارة إليه من غير أن يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنصّ، ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملًا للتخصيص». ثم قال: «والأصحّ عندي أنه يحتمل ذلك؛ لأنّ الثابت بالإشارة كالثابت بالعبارة من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام، والعموم باعتبار الصيغة، فكما أنّ الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بإشارته».[1]

ولهذا قلنا في إشارة قوله تعالى ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ [البقرة، ٢/٢٣٣] خُصّ منها إباحة[2] الوطء للأب جاريةَ ابنه وإِنْ كان «اللام» يستلزم أن يكون الولد وأمواله ملكًا للأب بالإشارة.

[القسم الثالث: الدال بدلالة النص]

(وأمّا الدالّ بدلالته فما دل على اللازم) لا بالذات؛ بل (بمناطِ) أي: بواسطة علة (حكمِه) وقولُه (المفهومِ) -صفة «المناط»- أي: مناطه المفهوم بمجرّد العلم باللغة، (لا) المفهوم (بالرأي) الموقوف على الاجتهاد كما في القياس المستنبط العلة. قوله «بمناط حكمه» أخرج العبارة والإشارة والاقتضاء؛ لأنّ اللازم في كل من الأوَّلين ذاتيٌّ وفي الثالث متقدِّمٌ، وما بواسطة يجب أن يتأخّر. وقوله «المفهوم لا بالرأي» أخرج القياس، فانطبق الحدّ على المحدود.

---

١ أصول السرخسي، ٢٥٤/١.

٢ وفي هامش م: حيث لم يكن وطؤه إيّاها مباحًا، «منه».

Tarifin açıklaması: Mesela Allah Teâlâ'nın "*O ikisine "öf" deme.*" (İsrâ, 17/23) sözü, dövme ve sövmenin haramlığını delâletin delâletiyle ifade eder. Çünkü *öf demek* şekli belli olan bir fiilin ismi ve amaçlanan bir anlamdır. Bir fiilin ismi olması da bıkkınlığın *öf* kelimesinin söylenmesiyle açığa vurulmasıdır. Amaçlanan anlam da eziyet vermektir. *Öf* demenin bir hükmü vardır ki, bu hüküm haramlıktır. Bıkkınlığın *öf* kelimesiyle açığa vurulması, kelimenin konulduğu anlamdır, *eziyet verme* ise konulan bu anlamdan anlaşılan anlamdır ve aynı zamanda haramlığın illetidir. Diğer taraftan *dövme*, *sövme* ve benzeri anlamlar, eziyet verme noktasında *öf* demenin üstünde olup bunlardaki haramlık evleviyetle sabit olur. Dolayısıyla nas, konulduğu anlam itibariyle *öf* demenin haramlığını, anlamının anlamıyla da kalanların haramlığını ifade etmiş olur.

3.1. Had ve Keffaretlerin Nassın Delâletiyle İspatı

Bu yüzden yani hükmün menatının, rey olmaksızın anlaşılmasından dolayı hadler ve keffaretler kıyasla değil, fakat nassın delâletiyle sabit olur. Çünkü hadler, bu hadlerin sebepleri olan suçlara bir ceza ve karşılık olmak üzere konulmuştur. Şer'in sahibinin şehâdetiyle bunlarda aynı zamanda temizlenme anlamı da vardır. Keffaretler ise bu keffaretlerin sebeplerinin işlenmesiyle meydana gelen günahları yok etmek için konulmuştur. Bunlarda da ceza ve zecr anlamı bulunmaktadır. Nitekim bu hususlar ileride gelecektir. Suçların ve günahlarının bilinmesi, yine bu suçlar için ceza ve onları engelleyecek şeyler olmaya uygun olan şeylerin ve günahlarının izalesinin ne ile olacağının ve bunların miktarlarının bilinmesi konusunda reyin bir rolü yoktur. Bu durumda tüm bunların reye dayanan kıyasla ispatı mümkün değildir. Nassın delâleti ise kıyastan farklıdır. Çünkü nassın delâletinin dayanağı, nassın dil açısından içerdiği anlamdır. Dolayısıyla nassın delâletiyle sabit olan hüküm, doğrudan şer'e izafe edilir. Aynı şekilde illeti mansus olan kıyas da (illeti müstenbat olan) kıyastan farklı olup bu kıyas da nas konumundadır.

3.2. Nassın Delâleti Kıyas Değildir

Ashabımızdan ve Şâfiî'nin ashabından bazılarının kabul ettiği bunun yani nassın delâletinin celî kıyas olduğu, fâsid bir görüştür. Onların gerekçesi şudur: Kıyasta olduğu gibi nassın delâletinde de ikisinin arasını birleştiren bir illet sebebiyle fer'in asla ilhak edilmesi söz konusudur. Mesela nasta belirtilen *öf* demenin haramlığıdır. Asıl ve fer' arasını birleştiren *eziyet verme* illetiyle *dövme* ve *sövme*, *öf* demeye ilhak edilmiştir. Ancak bu celî ve kesin bir kıyastır. Bu görüş dört açıdan fâsiddir:

توضيح التعريف: أنّ قوله تعالى مثلًا ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء، ١٧/٢٣] يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته، فإنّ «التأفيف» اسم لفعل بصورة معلومة، وهو إظهار السآمة بالتلفّظ بكلمة «أُفّ»، ومعنى مقصود، وهو الإيذاء. وللتأفيف حكم هو الحرمة، فإظهار السآمة بكلمة «أُفّ» هو المعنى الوضعي، والإيذاءُ هو المعنى المفهوم ٥ من ذلك المعنى، والعلةُ للحرمة. ثم إنّ الضرب والشتم وغيرَهما فوق التأفيف في الإيذاء، فتثبت الحرمة فيها أيضًا بطريق الأوْلى، فالنصّ قد أفاد بمعناه الوضعي حرمةَ «التأفيف»، وبمعنى معناه حرمةَ الباقي.

[إثبات الحدود والكفارات بدلالة النص]

(ولذا) أي: ولانفهام مناط الحكم بدون الرأي (يثبت بها) أي: بدلالة النصّ (الحدودُ ١٠ والكفاراتُ)، فإنّ الحدود شرعت عقوبةً وجزاءً على الجنايات التي هي أسبابها، وفيها معنى الطُهْرَة أيضًا بشهادة صاحب الشرع. والكفارات شرعت ماحيةً للآثام الحاصلة بارتكاب أسبابها، وفيها معنى العقوبة والزجر أيضًا كما سيأتي إن شاء الله تعالى. ولا مدخل للرأي في معرفةِ مقادير الجرائم وآثامها ومعرفةِ ما يصلح جزاءً لها وزاجرًا عنها وما يحصل به إزالة آثامها ومقاديرها، فحينئذ (لا) يمكن إثباتها (بالقياس) المبني ١٥ على الرأي بخلاف الدلالة، فإنّ مبناها على المعنى الذي تضمّنه النصُّ لغةً، فيكون مضافًا إلى الشرع أوّلًا، وبخلاف القياس المنصوص العلة، فإنه أيضًا بمنزلة النصّ.

[الدال بدلالة النص ليس بقياس]

(والقول) الذي قاله بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي (بأنها) أي: دلالة النصّ (قياس جلي) لِمَا فيه من إلحاق فرع بأصل بعلة جامعة بينهما، فإنّ المنصوص ٢٠ عليه حرمة التأفيف فأُلْحِقَ به الضربُ والشتمُ بجامع الأذى؛ إلّا أنه قياس جلي قطعي (فاسدٌ) لوجوه أربعة:

*Birincisi*ne musannif şu sözüyle işaret etmiştir: Çünkü nassın daleletinde mansûs olan hüküm, bazen fer'in bir parçası olur. Mesela efendi kölesine "Zeyd'e zerre verme." dese bu söz, *zerre*nin üstündeki miktarların verilmemesine de delâlet eder. Bunula birlikte nasta belirtilen zerre, menedilenlerin bir parçasıdır. Kıyasta ise durum farklıdır. Çünkü kıyasta asıl, ittifakla fer'den bir parça değildir.

Bu durumda "Burada asıl, tek başına bulunması kaydıyla zerredir. Zerre de bunun üstündekilerle bir araya gelmesi durumu hariç bunun üstündekilerden bir parça değildir." denilemez. Çünkü bu kabul edilebilir bir şey değildir. Zâhir olan umum ifade etmesi iken bu nasıl kabul edilebilir ki! Şayet bu kabul edilse bile böyle bir şey icmâ ile kıyasta mümkün değildir.

*İkincisi*ne şu sözüyle işaret etmiştir: Çünkü bu, ondan önce sabittir. Yani nassın delâleti, şer'î kıyastan önce sabittir. Çünkü kıyasın meşruiyetini bilsin bilmesin, kıyas meşru olsun ya da olmasın herkes "Ona öf deme." sözünden "Onu dövme.", "Ona sövme." anlamını anlar.

*Üçüncüsü*ne şu sözüyle işaret etmiştir: Çünkü kıyasın aksine nassın delâletinin menatı, dil açısından anlaşılmaktadır. Kıyasın menatının anlaşılması ise anlamın türünün veya cinsinin hükmün türünde veya cinsinde müessir olması gibi birtakım şer'î mukaddimelere dayanır ki, bunlar inşallah kıyas konusunda ele alınacaktır.

*Dördüncüsü*ne şu sözüyle işaret etmiştir: Çünkü kıyasta fer', asıldan mertebe bakımından daha aşağıdır, nassın delâletinde ise ya asla eşittir ya da mertebece asıldan daha üsttedir.

3.3. Nassın Delâletinin Kısımları

Metindeki *küllün* ifadesiyle başlayan kısım, sonuna kadar yeni bir konunun başlangıcı olup yukarıdaki delille bir ilgisi yoktur. Her biri celî ve hafîdir. Yani nassın delâletinin eşit konumda ve üst mertebede olan kısımlarından her biri; birincisi celî, ikincisi hafî olmak üzere iki kısma ayrılır. Menatının yolunu belirleme konusunda ittifak edilmiş ise bu celîdir, ihtilaf edilmiş ise hafîdir. Açık olduğu üzere hafî olan, celî ile kıyaslandığında kapalıdır. Bununla birlikte kıyasla kıyaslandığında hafî olan da celîdir. Musannif metinde bu dört kısımdan her birine bir örnekle işaret etmiştir:

أشار إلى الأوّل بقوله: (لأنّ المنصوص فيها قد يكون جزءًا) من الفرع كما لو قال لعبده «لا تُعْطِ زيدًا ذَرَّةً»، فإنه يدل على منع إعطاء ما فوق الذرّة مع أنها جزء منه (بخلافه) أي: القياس،[1] فإنّ الأصل فيه لا يكون جزءًا من الفرع إجماعًا.

لا يقال: الأصل هو الذرّة بقيد الوحدة، وهي ليست جزءًا ممّا فوقها إلّا بصفة الاجتماع؛ **لأنه** ممنوع. كيف، والظاهر العموم. ولو سلّم فمثله أيضًا ممتنع في القياس بالإجماع.

وأشار إلى الثاني بقوله: (ولثبوتها) أي: الدلالة (قبله) أي: القياس الشرعي، فإنّ كل أحد يفهم من «لا تقل له أفّ» «لا تضربْه» و«لا تشتمْه» سواء علم شرعية القياس أو لا، وسواء شُرِع القياس أو لا.

وإلى الثالث بقوله: (ولانفهام مناطها لغةً)[2] بخلاف القياس، فإنّ فهمَ مناطِه يتوقّف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه ونحو ذلك، كما سيأتي في باب القياس إن شاء الله تعالى.

وإلى الرابع بقوله: (ولأنّ الفرع فيه) أي: القياس (أدنى) من الأصل (وفيها مساوٍ) للأصل[3] (أو أعلى) منه رتبةً.

[أقسام الدال بدلالة النص]

قوله (وكلٌّ) إلى آخره ابتداءُ كلامٍ لا تعلّق له بالدليل أي: كل من المساوي والأعلى قسمان. **أحدهما**: (جلي) إن اتفق على تعيين طريق مناطه، (و) **ثانيهما**: (خفي) إن اختُلف فيه، ولا يخفى أنّ خفاءه بالنظر إلى الجلي وإن كان جليًّا بالقياس إلى القياس. وقد أشار إلى كل من الأقسام الأربعة بمثال:

---
١ د ر: بخلاف القياس.
٢ وفي المرقاة: «لا بالرأي» بدل «لغة».
٣ د + للأصل.

1) Nassın delâletinin eşit ve celî olanının örneği, nasta geçen bedevî ile buna ilhak edilen bedevi dışındakilerdir. Yani Ramazan orucuna karşı işlenen cinayet sebebiyle keffaretin vâcip olması konusunda bedevî dışındakiler, nasta belirtilen bedevî gibidir. Zira Hz. Peygamber, keffareti Ramazan'ın gündüzünde kasten hanımıyla cinsel ilişkide bulunan bedeviye vâcip kılmıştır. Kesin olarak bilinmektedir ki, Hz. Peygamber, bu bedeviye keffareti, bedevi veya sahâbî olduğu için değil, aksine Ramazan orucuna karşı işlediği cinayet sebebebiyle vâcip kılmıştır. Dolayısıyla bu suçu işlediğinde diğerlerine de nassın delâleti yoluyla keffaret vâcip olur.

2) Nassın delâletinin eşit ve hafî olanının örneği, aralarında ortak olan oruca karşı işlenen kâmil anlamdaki cinayet sebebiyle keffaretin vâcip olması konusunda nasta geçen erkeğin cinsel ilişkisiyle buna ilhak edilen Ramazan'ın gündüzünde cinsel ilişkide bulunan kadının cinsel ilişkisidir.

Şâfiî şöyle demiştir: Bu durumda kadına keffaret gerekmez. Çünkü ilişkiye giren kadın değil, erkektir. Zinada ise durum farklı olup burada Allah Teâlâ kadını da *zaniye* diye isimlendirmiştir.[1]

Deriz ki, zinada olduğu gibi kadının erkeğin ilişkisine imkân sağlaması da ilişkiye girmedir ve tam bir fiildir. Zira fiilin eksik olması halinde had vâcip olmaz. Bu cevapla "Keffaretin sebebi olan kâmil anlamda cinayetin ikisi arasında ortak olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine keffareti gerektiren cinayet tam anlamıyla ilişkide bulunmak olup bu da erkeklere mahsustur." şeklinde yöneltilen itiraz[2] da giderilmiş olur.

3) Nassın delâletinin a'lâ ve celî olanının örneği, eziyet vasıtasıyla haramlığı nasta belirtilen *öf* deme ile buna ilhak edilen *dövme* ve *sövme*dir. Çünkü "Ona *öf* deme, onu öldür." diye düşmanını öldürmeyi emreden kişinin sözünden farklı olarak bu nasta belirtilen hükümden maksadın eziyet vermeyi defetme olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu emrin dayanağı, nasta belirtilenden maksadın biliniyor olmasıdır. Bu anlamda *dövme* ve *sövme*, *öf* demeden daha üst konumda ve daha açıktır ve eziyet verme anlamı, dövme ve sövmede daha kuvvetlidir. İşte dövme ve sövmenin haramlığının bu eziyet verme yüzenden olması sebebiyle bir kimse birini dövmeyeceğine yemin edip o kişiyi öldükten sonra dövse yeminini bozmuş olmaz, döveceğine yemin edip de öldükten sonra dövse yemininde durmuş olmaz. Buna karşılık ona eziyet etmeyeceğine yemin eden kimse de olduğu gibi dövmeyeceğine yemin eden kimse o kişinin saçını yolmakla, boğmakla ve ısırmakla yeminini bozmuş olur.

1 Yani ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ âyetinde (Nûr, 24/2) kadın da zâniye diye isimlendirilmiştir.
2 Bu itiraz, Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, I, 255.

فمثال المساوي الجلي: (كغير الأعرابي) الملحَق (به) أي: بالأعرابي المنصوص في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان، فإنّ رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم قد أوجب الكفارةَ على أعرابي جامع في نهار رمضان عمدًا. ومن المعلوم يقينًا أنه عليه السلام ما أوجبها عليه لكونه أعرابيًّا أو ٥ صحابيًّا ونحو ذلك؛ بل لجنايته على صوم رمضان، فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النصّ.

(و) **مثال المساوي الخفي**: نحو (وقاعِها) أي: وقاع المرأة في نهار رمضان الملحَق (بوقاعه) أي: الرجل المنصوص في إيجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم المشتركة بينهما.

١٠ وقال الشافعي رحمه الله تعالى: لا تجب عليها؛ لأنه المباشِرُ دونها، بخلاف الزنا حيث سمّاها الله تعالى «زانية».[١]

قلنا: تمكينها مباشرةٌ وفعلٌ كاملٌ كما في الزنا؛ إذ لا يجب الحدّ مع النقصان، فاندفع ما قيل:[٢] «لا نسلّم أنّ سبب الكفارة هو[٣] الجناية الكاملة المشتركة بينهما؛ بل الجناية بالوقاع التامّ، وهي مختصّة بالرجال».

١٥ (و) **مثال الأعلى الجلي**: (كالضرب والشتم) الملحَقيْن (بالتأفيف) المنصوص في الحرمة بواسطة الأذى للعلم بأنّ المقصود من الحكم المنصوص دفعُ الأذى، بخلاف قول الآمر بقتل عدوّه «لا تقلْ له أفّ واقتلْه»، فمدار الأمر العلمُ بالمقصود من المنصوص، والضرب والشتم في ذلك المعنى أعلى وأجلى من التأفيف، وهو فيهما أقوى، ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت في «واللهِ لا يضربه» ولا يَبَرُّ ٢٠ في «ليضربنّه»، ويحنث بمدّ الشعر والخَنْق والعضّ من حلف «لا يضربه» كما في «لا يُؤذِي».

---

١ أشار إلى قوله تعالى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور، ٢/٢٤].
٢ القائل هو التفتازاني، انظر: التلويح، ٢٥٥/١.
٣ ف: وهو.

4) Nassın delâletinin a'lâ ve hafî olanının örneği, nasta belirtilen cinsel ilişki ile keffaretin vâcip olması hükmünde buna ilhak edilen Ramazan'ın gündüzünde yeme ve içmedir. Bu ilhak, cinsel ilişkide keffareti gerektiren sebep olarak anlaşılan anlam sebebiyle olup bu da oruca karşı işlenen cinayet olmasıdır. Çünkü oruç, orucu bozan üç şeyden uzak durmaktır. Dahası yeme ve içmenin keffareti vâcip kılması, cinsel ilişkinin keffareti vâcip kılmasından evlâdır. Çünkü yeme ve içme, cinsel ilişkiden daha fazla engelleyiciye muhtaçtır. Zira özellikle de gündüz yeme ve içmeye sabır az olup arzu çoktur.

Burada nassın delâletiyle ilgili birçok konu var, fakat uzatma endişesiyle bu konulara girmedik.

3.4. Nassın Delâletinin Sonucu

Bunun sonucu yani delâletiyle delâlet edenin sonucu, harîcî arızî durumlardan sarfınazar edildiğinde nassın delâleti olması açısından kat'îyet ifade etmesidir. Çünkü nassın delâletiyle sabit olan hüküm, dil açısından nazımdan anlaşılan anlama dayanır. Dolayısıyla haber-i vahid ve kıyasa takdim edilir. Doğru olan görüş budur. "Nasla belirtilen ve emredenin muradı olan maksat, kesin olarak biliniyorsa nassın delâleti kat'îdir. Örneğin *öf* deme âyetinde durum böyledir. Aksi takdirde yemek suretiyle orucu bozan kişiye keffaretin vâcip olmasında olduğu gibiyse zannîdir." şeklinde ifade edilen görüş ise doğru değildir. Çünkü kat'îyetin bulunmaması, nassın delâletini ictihâda açık hale getirir ve bu durumda nassın delâletiyle ceza anlamının galip olduğu oruç bozma keffareti sabit olmaz.

Fazilet sahibi âlimlerden biri şöyle demiştir: "Delâletiyle delâlet edenin hükmü, ibare ve işaretin delâleti gibi kesin olarak hükmü vâcip kılmasıdır."[1]

Sonra bu âlim şöyle demiştir: "Nassın delâleti iki durumdan ibarettir. Ednâ olanla a'lâ olana ya da bir şey ile ona eşit olana dikkat çekmedir. A'lâ olan da menatını belirlemenin yolunda ittifak edilmişse kat'î ve celîdir, ihtilaf edilmişse zannî ve hafîdir."[2]

Sonra bu âlim şöyle devam etmiştir: "*Denirse ki*, kendisine deliller ulaştıktan sonra fıkıh yolunda tebarüz etmiş bir fakihe bu meselelerin anlaşılması karışık gelmiştir. Nasıl olur da nassın delâletiyle anlaşılan hüküm dil açısından anlaşılan ve şüpheyle düşen şeyleri ispat için kat'î ve uygun bir menat olur!

---

1 Musannifin kastettiği fazilet sahibi âlim, Molla Fenârî'dir. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 198.

2 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 199.

(و) **مثال الأعلى الخفي**: نحو (الأكلِ والشربِ) في نهار رمضان الملحَقيْن (بالوقاع) المنصوص في إيجاب الكفارة بواسطة المعنى الذي يُفهم موجِبًا للكفارة في الوقاع، وهو كونه جنايةً على الصوم، فإنه الإمساك عن المفطرات الثلاث؛ بل إيجابهما لها أولى من إيجاب الوقاع؛ لأنهما أحوج إلى الزاجر منه ٥ لقلّة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيّما بالنهار.

وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الإطناب.

[حكم الدال بدلالة النص]

(وحكمه) أي: حكم الدال بدلالته (أنه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطعَ) لاستناد الثابت بها إلى المعنى المفهوم من ١٠ النظم لغةً، فيقدّم على خبر الواحد والقياس (هو الصحيح)، لا ما قيل «إنّ مقصود المنصوص الذي هو مراد الآمر إن كان معلومًا قطعًا فالدلالة قطعية كآية التأفيف؛ وإلّا فظنية كإيجاب الكفارة على المفطِر بالأكل»؛ لأنّ عدم القطعية يخرجها إلى الاجتهاد، ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة.

قال بعض الأفاضل: «حكم الدالّ بدلالته إيجاب الحكم قطعًا مثلهما».[١]

١٥ ثم قال: «وحاصله أمران: التنبيه بالأدنى على الأعلى أو بالشيء على ما يساويه. أمّا الأعلى فنوعان: قطعيٌّ جليٌّ إن اتّفق على طريق تعيين مناطه، وظنيٌّ خفيٌّ إن اختُلف فيه».[٢]

ثم قال: «**إن قيل**: اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرّز في طريق الفقه بعد أن بلغه الأدلة، فكيف يكون مفهومًا لغويًّا ومناطًا قطعيًّا صالحًا لإثبات ما يندرئ بالشبهات؛

---

١ المراد بـ«بعض الأفاضل» الفناري، انظر: فصول البدائع، ١٩٨/٢.
٢ فصول البدائع للفناري، ١٩٩/٢.

Buna daha önce geçen şu açıklama ile *cevap* verilir: Nassın delâletinin dile dayalı olmasının anlamı, menatını anlamanın şer'î bir mukaddimeye dayanmaması olup herkesin anlaması değildir. Kat'î olmasının anlamı ise bedevinin sorusundan anlaşılan cinayette olduğu gibi belirtilen anlamda dil açısından anlaşılırlığının kat'î olmasıdır. Yoksa kat'îyetle kastedilen ne menat oluşunun delilinin kat'îliğidir ne hükmün ilhak edilene sirayetinin kat'îliğidir ne de a'lâ veya eşit olmasının kat'îliğidir."[1]

Derim ki, bu âlimin bu söyledikleri bazı açılardan tartışmaya açıktır.

Birincisi, bu âlimin nassın delâletini kat'î ve zannî kısımlarına ayırması doğru değildir. Çünkü senin de bildiğin gibi kat'îliğin bulunmaması, nassın delâletini ictihâda açık hale getirir.

İkincisi, kat'î ve zannî şeklinde ayırım yapması, başta söylediği "Delâletiyle delâlet edenin hükmü, ibare ve işaretin delâleti gibi kat'î olarak hükmü gerektirir." şeklindeki ifadesine aykırıdır. Çünkü bunu söyleyen âlim, bu sözüyle mutlak olarak ikisinin de yani ibare ve işaretin de kat'îyet ifade ettiğini tercih etmiştir.

Üçüncüsü, menat oluşun delili, kat'î olmadığında menat da kat'î olmaz. Çünkü hükmün kat'îliği, delilin kat'îliğine bağlıdır. Hiç şüphe yok ki, burada *menat* ile kastedilen illetin bizzat kendisi olmayıp menat oluş vasfıyla beraber illettir.

Dördüncüsü, hükmün, ilhak edilene geçmesi kat'î olmadığında başta söylediği "Delâletiyle delâlet edenin hükmü kat'î olarak hükmü gerektirmesidir." sözü de doğru olmaz. Çünkü orada *hüküm* ile kastedilen *fer'in hükmü*dür.

Bu durumda şöyle *denilemez*: "Zan, menat konusunda hangi sonuca götürürse götürsün menatı anlama yolundaki ihtilaflarından kaynaklanmaktadır. Mesela bedevi hadisinin varit olduğu konuda zan, menatı anlama yolunun, menatın mutlak cinayet mi veya mukayyed cinayet mi olduğu sonucuna götürmesi konusundaki ihtilaftan kaynaklanmaktadır."

Çünkü biz *diyoruz ki*, ihtilaftan kaynaklanan zan, açık olduğu üzere istidlâlde bulunanların dışındakiler açısından söz konusu olup üzerinde konuştuğumuz mesele bu değildir. Üzerinde durduğumuz mesele, istidlâlde bulunan açısından zandır ki, bu ihtilaf, istidlâlde bulunan açısından zan ifade etmez.

1 Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 200.

أجيب بما سلف أنّ معنى لغويّته عدم توقّف فهم مناطه على مقدّمة شرعية، لا فهمُ كل أحد، ومعنى قطعيته قطعيةُ مفهوميته لغةً بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الأعرابي، لا قطعيةُ دليل مناطيته، ولا قطعيةُ تعدّي الحكم إلى الملحَق،[1] ولا قطعيةُ كونه أعلى أو مساويًا».[2]

٥ **أقول**: فيه بحث.

أمّا أوّلًا: فلأنّ تقسيمه إلى القطعي والظني غير مستقيم لِمَا عرفتَ أنّ عدم القطعية يخرجها إلى الاجتهاد.

وأمّا ثانيًا: فلأنه مخالف لِمَا قال أوّلًا: «حكم الدال بدلالته إيجاب الحكم قطعًا مثلهما»، فإنّ هذا القائل قد اختار أنهما على الإطلاق يفيدان القطعَ.

١٠ **وأمّا ثالثًا**: فلأنّ دليل المناطية إذا لم يكن قطعيًّا لا يكون المناط قطعيًّا، فإنّ قطعية الحكم تابع لقطعية الدليل، ولا شكّ أنّ المراد بالمناط ليس نفس العلة؛ بل مع وصف المناطية.

وأمّا رابعًا: فلأنّ تعدّي الحكم إلى الملحَق إذا لم يكن قطعيًّا لم يصحّ قولُه أوّلًا: «وحكم الدال بدلالته إيجاب الحكم قطعًا»، فإنّ المراد بالحكم ثمّة حكم الفرع.

١٥ **لا يقال**: الظنّ من اختلافهم في أنّ طريق فهم المناط إلى أيّ شيء يفضي، مثلًا الظنّ في مورد حديث الأعرابي من الاختلاف في أنّ طريق فهم المناط يفضي إلى أنه الجناية المطلقة أو المقيّدة؛

لأنا نقول: الظنّ الناشئ من الاختلاف إنما هو بالنظر إلى غير المستدلين كما لا يخفى، وليس الكلام فيه، وإنما هو في الظنّ بالنظر إلى المستدِل، وذلك لا يفيده.

---

١ ر: الملحق به.
٢ فصول البدائع للفناري، ٢/٢٠٠.

Doğru olan, kat'î ve zannî şeklindeki taksimin terk edilip yukarıdaki soruya doğrudan şöyle cevap verilmesidir: Cüz'î birtakım meselelerin anlaşılmasında karışıklık bulunması, söz konusu aslın kat'î olmasına aykırı değildir. Bunun da ötesinde asıldaki karışıklık da aslın kat'î olmasına aykırı değildir. Zira tahsisten önce âmmın kat'î olması, Şâfiî'ye karışık gelmiş olup bu durum bize göre âmmın kat'î olmasına zarar vermemiştir.

Bunun sırrı şudur: Daha önce müteaddit defa belirtildiği üzere ihtimal, delilden kaynaklanmadığında buna itibar edilmez. Müctehidlerden birinin nassın delâletini iddia ettiği her mesele, o müctehide göre kat'îdir. Onun dışındakilerin dikkate aldığı ihtimal ise ona göre delilden kaynaklanmayan bir ihtimal olup kat'îliğe zarar vermez.

Diğer yandan nassın delâleti, işaretin delâleti gibi kat'îyet ifade etse de fakat çatışma halinde işaretin delâletinin altında yer alır. Dolayısıyla işaretin delâletiyle sabit olan hüküm, nassın delâletiyle sabit olan hükme takdim edilir. Çünkü işaretin delâleti nazım ve mânaya, nassın delâleti ise sadece mânaya dayanır. Bu durumda işaretin delâletinin dayandığı nazım, muarızdan salim olarak kalır.

Nassın delâletinin işaretin delâleti ile çatışmasının örneği şudur: Kasten adam öldürmede keffaretin sabit olması, hata konusunda varid olan nassın delâletiyle sabittir. Nassın delâletiyle sabit olan bu hüküm ise Allah Teâlâ'nın "*Kim bir mümini kasten öldürürse onun cezası cehennemdir.*" (Nisâ, 4/93) sözünün işaretiyle sabit olan hükümle çatışmaktadır. Şöyle ki, Allah Teâlâ, kasten adam öldüren kimsenin tüm cezasının cehennem olduğunu belirtmiştir ki, bu âyet işaretiyle keffaretin bulunmadığına delâlet eder. Dolayısıyla işaretle sabit olan bu hüküm, nassın delâletiyle sabit olana tercih edilir.

Denirse ki, âyetteki *ceza* ile ahiretteki ceza kastedilmektedir. Aksi takdirde âyet işaretiyle kısasın yokluğuna da delâlet eder.

Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilir. Kısas, bir açıdan öldürmeyle ortadan kalkan mahallin yani maktülün canının karşılığıdır. Âyette fâile izafe edilen ceza ise her açıdan katilin fiilinin cezasıdır. Bu itiraz geçerli kabul edilse bile kısas, bu konuda gelen nassın ibaresiyle vâciptir.

فالصواب أن يتركَ التقسيم إلى القطعي والظني ويقالَ في جواب السؤال ابتداءً: اشتباه الفهم في المسائل الجزئية لا ينافي قطعية الأصل؛ بل اشتباهه في الأصل لا ينافيها أيضًا، فإنّ الشافعي رحمه الله قد اشتبه عليه قطعية العامّ قبل التخصيص ولم يضرّ ذلك بقطعيته[1] عندنا.

٥ **وسرّه**: أنّ الاحتمال إذا لم ينشأ عن الدليل لا يُعْبَأُ به كما سبق غير مرّة، فكل مسألة ادّعى فيها أحدُ المجتهدين دلالة النصّ فهي عنده قطعية، والاحتمال الذي اعتبره غيرُه ليس بناشئ عنده عن الدليل، فلا ينافي القطعية.

ثم إنّ الدلالة وإن كانت مفيدة للقطع كالإشارة (لكنّها دون الإشارة) عند المعارضة، فالثابت بالإشارة يُقدّم على الثابت بها؛ لأنّ في الإشارة النظم والمعنى، ١٠ وفي الدلالة المعنى فقط، فبقي النظمُ سالمًا عن المعارض.

مثاله: ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نصّ ورد في الخطأ فيعارضه قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ [النساء، ٩٣/٤] حيث جعل كل جزائه جهنّم، فيكون إشارة إلى نفي الكفارة، فرُجّحت على الدلالة.

فإن قيل: المراد جزاء الآخرة؛ وإلّا لكان فيه إشارة إلى نفي القصاص؛

١٥ **أجيب**: بأنّ القصاص جزاء المحلّ من وجه، والجزاءُ المضاف إلى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه. ولو سلّم فالقصاص يجب بعبارة النصّ الوارد فيه.

---

١ ف: قطعيته.

3.5. Nassın Delâletinin Tahsisi

Usulcülerin ittifakıyla nassın delâletinin tahsisi imkânsızdır. Bununla birlikte usulcüler bu imkânsızlığın sebebi konusunda ihtilaf etmişlerdir:

Bir görüşe göre bunun sebebi, nassın delâletinin umumunun olmamasıdır. Çünkü umum ve husus, lafzın arızî özelliklerindendir. Nassın delâletinin umumu olmadığına göre tahsis de edilemez. Çünkü tahsis, umumun bir uzantısıdır.

Diğer bir görüşe göre ise umum lafza ait bir özellik olmayıp aksine anlamlarda da söz konusu olur. Buna göre nassın delâletinin tahsisinin mümkün olmaması, umumu bulunmadığı için değil, aksine şu sebepten dolayıdır: Nassın anlamı, bir hükmün illeti olarak sabit olduğunda bu anlamın, bazı durumlarda bu hüküm için illet olmama ihtimali yoktur. Çünkü anlam, tek bir şey olup kesinlikle birden fazla olması söz konusu değildir. Bu durumda şayet tahsisi kabul edecek olursak bu anlam, söz konusu hüküm için bazı durumlarda illet olmaz. Sonuçta bir hüküm için hem illet olması hem de illet olmaması gibi bir durum ortaya çıkar ki, bu imkânsız bir şeydir.

4. İktizânın Delâleti

İktizâsıyla delâlet eden ise şer'an kendisine ihtiyaç duyulan lazım anlama delâlet edendir. *İktizâ* sözlükte talep etmek anlamına gelir. اِقْتَضَيْتُ الدَّيْنَ denilir ki, "Borcu istedim." anlamına gelir. *Muktezâ*nın *mukteză* diye isimlendirilmesi de açıklanacağı üzere nassın bu anlamı talep etmesi sebebiyledir. *Lazım anlama delâlet eden* ifadesi, nassın delâletini, mahzûfu ve ibareyle işaretin delâletinin bazı şekillerini de kapsar. *Kendisine ihtiyaç duyulan* kaydıyla nassın delâleti, ibare ve işaretin delâletinin bazı şekilleri tanım dışında kalır. *Şer'an* kaydıyla da kalanlar tanım dışında kalır ve tanım, tanımlananla örtüşür. *Şer'an* kaydı, Fahrulislam Pezdevî, Şemsüleimme Serahsî, Sadrulislam Pezdevî ve *Mizân* sahibi Semerkandî'nin dikkate aldığı bir kayıttır.

Ashabımızın mütekaddimîninden, Şâfiî'nin ashabından ve diğerlerinden müteşekkil olan usulcülerin çoğunluğu ise *mahzûf*un da *muktezâ* türünden olduğu görüşündedir. Onlar muktezâyı "Lafzın, şer'an veya aklen doğruluğunun veya sahihliğinin kendisine bağlı olduğu haricî bir anlama delâlet etmesidir." şeklinde tarif etmişlerdir. Konuyla ilgili daha fazla açıklama inşallah biraz sonra gelecektir.

[تخصيص دلالة النص]

(ويمتنع تخصيصها) بالاتفاق، لكنّهم اختلفوا في سبب الامتناع:

(قيل: لعدم عمومها)؛ لأنّ العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، فإذا لم يعمّ لم يخصّ؛ لأنّ التخصيص فرع العموم.

٥ (وقيل) العموم ليس من خواصّ الألفاظ؛ بل يجري في المعاني أيضًا، فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها؛ بل لأجل أنه (إذا ثبت) معنى النصّ (علةً) للحكم (لا يحتمل أن لا يكون) ذلك المعنى (علةً) له في بعض الصور؛ لأنّ المعنى شيء واحد، لا تعدّد فيه أصلًا، فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور، فيلزم كونه علةً لحكم وغيرَ علة له، وهو محال.

١٠ [القسم الرابع: الدال باقتضاء النص]

(**وأمّا الدالّ باقتضائه**) الاقتضاء: الطلب، يقال «اقتضيتُ الدين» أي: طلبتُه، وسُمّي المقتضَى مقتضًى؛ لأنّ النصّ يطلبه كما سيظهر (فما دل على اللازم) هذا يتناول الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة والإشارة (المحتاجِ إليه) خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والإشارة (شرعًا) خرج به الباقي، فانطبق الحدّ على المحدود.

١٥ وهذا القيد ممّا اعتبره فخر الإسلام وشمس الأئمة وصدر الإسلام وصاحب **الميزان**.

وذهب أكثر الأصوليين من أصحابنا المتقدّمين وأصحاب الشافعي وغيرهم إلى أنّ المحذوف من باب المقتضَى، وفسّروه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقّف عليه صدقه أو صحّته الشرعية أو العقلية، وسيأتي لهذا زيادة بيان إن شاء الله تعالى.

Mesela أعتقْ عبدك عنّي بألف "Köleni benim adıma bin dirhem karşılığında azat et." sözü zorunlu olarak alım-satımı gerektirir. Çünkü bu söz, zorunlu olarak azadın sahih olması için bir alım-satımı gerektirmektedir. Zira bir kimsenin kendisine ait bir köleyi başkasına niyabetle azat etmesi, ancak bu köleyi ona temlik etmesiyle mümkün olur. Bu durumda bunu söyleyen "Köleni bana bin dirheme sat ve azat etme konusunda vekilim ol." demiş gibi olur. *Tavzîh'te*ki açıklama bu şekildedir.[1]

Denildi ki, bu takdir doğru değildir. Çünkü bu takdir, kabule ihtiyaç duyar. Bu itiraz, söz konusu takdirin kabule ihtiyaç duyduğu kabul edilmeyerek reddedildi. Kabule ancak telaffuz edilen, bu takdir olduğunda ihtiyaç duyulur. Sanki *Tavzîh* sahibi, söz konusu alım-satımda kabulün yokluğunun gerçekleşmesi için bu takdiri yani "Köleni bana sat." takdirini tercih etmiştir. İmam Berğarî'nin[2] zikrettiği şu takdir ise bundan farklıdır: Onun takdirine göre emreden kişi, sanki "Senden onu satın aldım, onu benim adıma azat et!" demiş, emre muhatap olan kişi de "Onu azat ettim." dediğinde sanki "Onu sana sattım ve senin adına azat ettim." demiş gibi olur. Çünkü bu takdir îcâbı da kabulü de içermektedir. Evet, Berğarî'nin bu takdiri *Tavzîh* sahibinin takdirinden şu açıdan daha güzeldir. Berğarî, عَنِّي ifadesini "Onu bana niyabet ederek ve vekâlet ederek azat et!" anlamında أَعْتِقْهُ ifadesiyle ilişkilendirmiş, بِعْ ifadesiyle ilişkilendirmemiştir. Çünkü "Sana sattım." anlamında بِعْتُهُ عَنْكَ denilmez, aksine بِعْتُهُ مِنْكَ denilir. Gerçekte ise عَنِّي *car ve mecruru*, azat fiilinin failinden hâldir, *bin dirhem karşılığında* ifadesi de alım-satım anlamını içermesi üzere أَعْتِقْهُ fiiliyle ilgilidir. Bu durumda emreden sanki أعتقْه عنّي مبيعًا منّي بألف "Onu bana satılmış olarak bana niyabeten bin dirhem karşılığında azat et." demiş gibi olur. *Telvîh*'teki açıklama da bu şekildedir.[3]

Derim ki, *Telvîh* sahibinin "Gerçekte ise" diyerek yaptığı açıklama da tartışmaya açıktır. Çünkü bu durumda alım-satım, *tazmîn* yoluyla sabit olur ki, bu üzerinde durduğumuz *iktizâ*dan başka bir şeydir. Çünkü bilindiği üzere *iktizâ* şer'î, *tazmîn* ise lugavî bir durumdur.

1 Sadruşşerîa, et-*Tavzîh* (*Telvîh* ile), 1/263.
2 **İmâm Berğarî (Burğarî):** Bu âlimin tam olarak kim olduğunu tespit edemedik. Ancak Abdülaziz Buhârî *Keşfü'l-Esrâr*'da otuza yakın yerde ondan nakilde bulunmuş, bazı yerlerde "İmâm Fahrüddîn el-Berğarî *Tarîka*'sında şöyle demiştir..." demiştir. Kâtip Çelebi ise şöyle demiştir: *el-Berğârî*, Berğar'a mensup demektir. Berğar Karadeniz kıyılarında büyük bir şehirdir. Bunlar Türklerin bir türüdür. *et-Tarîka* sahibi buraya nispet edilir. Bk. *Süllemü'l-Vusûl*, IV, 244.
3 Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 263.

(كـ"أعتقْ عبدك عنّي بألف")، فإنّ هذا الكلام (يقتضي البيعَ ضرورةً) أي: لضرورة صحّة العتق، فإنّ إعتاق عبد له بطريق النيابة عن الغير لا يجوز إلّا بتمليكه له، فصار كأنه قال «بعْ عبدَك عنّي بألف وكُنْ وكيلي في الإعتاق» كذا في **التوضيح**.[1]

قيل: هذا التقدير ليس بمستقيم؛ لأنه يحتاج إلى القبول.

٥ **وردّ**: بالمنع، وإنما يحتاج إليه إذا كان الملفوظ هو هذا المقدَّر، فكأنه إنما اختار هذا التقدير ليتحقّق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الإمامُ البَرْغَرِيُّ[2] من أنّ الآمرَ كأنه قال «اشتريتُه منك فأعتقْه عنّي» والمأمورَ حين قال «أعتقتُه» فكأنه قال «بعتُه منك فأعتقتُه»، فإنه يشتمل على الإيجاب والقبول. نعم، هذا التقدير أحسن من جهة أنه جعل «عنّي» متعلّقًا بـ«أعتقْه» على معنى «أعتقْه نائبًا عنّي ووكيلًا»، لا صلةً للبيع؛

١٠ إذ لا يقال «بعتُه عنك»؛ بل «منك». والتحقيق: أنّ «عنّي» حال من الفاعل، و«بألف» متعلّق بـ«أعتقْ» على تضمينه معنى البيع، كأنه قال «أعتقْه عنّي مبيعًا منّي بألف»، كذا في **التلويح**.[3]

أقول: في التحقيق بحث؛ لأنّ البيع حينئذ يثبت بطريق التضمين، وهو غير الاقتضاء الذي كلامنا فيه؛ لأنه أمر شرعي كما عرفتَ، والتضمين لغوي.

---

١ التوضيح (مع التلويح) لصدر الشريعة، ٢٦٣/١.
٢ كذا ضبطه المؤلف في م ر. وفي بعض كتب الأصول البُرْغَري بضمّ الباء.

الإمام البرغري: لم أتحصل على ترجمته غير أنّ عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار نقل عنه في ثمانية وعشرين موضعًا، وقال في بعض المواضع: «وذكر الإمام فخر الدين البرغري في طريقته». وقال حاجي خليفة: «البَرْغري [نسبة] إلى بَرْغر مدينة كبيرة على ساحل نيطش (البحر الأسود) وهم نوع من الترك [ينسب] إليه صاحب الطريقة». انظر: سلّم الوصول، ٢٤٤/٤.
٣ التلويح للتفتازاني، ٢٦٣/١.

Bazılarının kabul ettiği üzere *muktezâ*, şer'î olmayan *tazmîn*i de içerecek şekilde umumileştirilse de bu doğru değildir. Çünkü lafzî açıdan doğruluk, aklî açıdan doğruluktan başka bir şeydir. İkisinden daha genel olduğu kabul edilse bile yine de doğru olmaz. Çünkü *tazmîn* yoluyla sabit olan anlamdan farklı olarak *muktezâ*nın önceden sabit olan lazım bir anlam olması gerekir. *Muktezâ* ve *tazmîn*in aynı şey olduğunu kabul etsek bile *Telvîh* sahibinin belirttiği *tazmîn* doğru değildir. Çünkü *tazmîn* olabilmesi için *bi elfin* ifadesindeki *bâ* harfinin terk edilen *sat* fiiliyle ilgili olması gerekir. Açıktır ki, *bâ* harfi *sat* fiiliyle ilgili değildir. Zira semenin başına geldiği için bu *bâ* harfi mukabele için olup *sat* fiiline de *azat et* fiiline de nispeti eşittir. Dolayısıyla uygun olan şu şekilde bir takdirin yapılmasıdır: بعْ عبدك منّي بألف ثـمّ أعتقْه نائبًا عنّي "Bin dirhem karşılığında köleni bana sat, sonra onu benim naibim olarak azat et!" Bunun üzerinden biraz düşünülmesi gerekir.

Bu sözle alım-satım zaruret yoluyla sabit olduğuna göre bu alım-satımla düşme ihtimali olan şartlar sabit olmaz. Çünkü zarureten sabit olan bir şey zaruret miktarınca takdir olunur. Dolayısıyla bu alım-satımda kabulün bulunması şart değildir, görme ve kusur muhayyerliği de sabit olmaz. Evet, emredende azat etme ehliyetinin bulunması dikkate alınır. Öyle ki, emreden velisinin tasarrufta bulunmaya izin verdiği âkil bir çocuk olsa bu sözle bu çocuğun yaptığı alım-satım câiz olmaz.

Bu yüzden Ebû Yûsuf şöyle demiştir: Bir kimse أعتق عبدك عنّي بغير شيء "Köleni, benim adıma karşılıksız azat et." dese emreden adına azat sahih olarak gerçekleşir ve hibede kabz şart olduğu halde hibenin kabza ihtiyacı kalmaz. Bu, tıpkı alım-satımın rüknü olduğu halde muktezâda alım-satımın kabule ihtiyaç duymaması gibidir.

Fakat biz şöyle diyoruz: Ancak düşmeye ihtimali olan şey düşer. *Teâtî* yoluyla alım-satımda olduğu gibi kabul, alım-satımda düşme ihtimali olan bir şeydir. Hibede ise kabzın düşme ihtimali yoktur. Zira kabz olmaksızın mülkiyeti gerektiren bir hibe bulunmamaktadır. Söz konusu meselede ise kabz olmadan hibe olamayacağı için azat işleminin emredenden değil, emredilenden gerçekleştiği kabul edilir.

ولو عمّم كما هو رأي البعض لا يستقيم؛ لأنّ الصحّة اللفظية غير الصحّة العقلية. ولو جُعلت أعمّ لا يستقيم أيضًا؛ لأنّ المقتضَى يجب أن يكون لازمًا متقدّمًا بخلاف المضمَّن. وعلى تقدير تسليم الاتّحاد بينهما لا يستقيم التضمين الذي ذكره؛ لأنّ الحرف المذكور يجب أن يكون صلة للفعل المتروك، ولا يخفى أنّ «الباء» ليست صلةً للبيع، فإنها للمقابلة، ونِسْبَتُها إلى البيع والعتق سواء، فالوجه أن يقدَّر هكذا «بعْ عبدك منّي بألف ثـمّ أعتقْه نائبًا عنّي»، فليتأمّل.

وإذا ثبت البيع بطريق الضرورة (فلا يثبت معه) أي: مع البيع (شروطٌ تحتمل السقوطَ)؛ لأنّ ما ثبت بالضرورة يقدَّر بقدرها، فلا يشترط القبول، ولا يثبت خيار الرؤية والعيب. نعم، يُعتبر في الآمر أهلية الإعتاق حتى لو كان صبيًّا عاقلًا أذن له الوليُّ في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام.

ولذا قال أبو يوسف: لو قال «أعتق عبدك عنّي بغير شيء» أنه يصحّ عن الآمر، وتستغني الهبةُ عن القبض وهو شرطٌ، كما يستغني البيع ثـمّة عن القبول وهو ركن.

لكنّا نقول: إنما يسقط ما يحتمل السقوط، والقبولُ في البيع ممّا يحتمله كما في التعاطي، لا القبضُ في الهبة؛ إذ لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض، ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور، لا الآمر.

4.1. Muktezânın Umumu

İktiza, Züfer'in aksine sabit, Şâfiî'nin aksine umumu olmayan bir istidlâldir. Yani iktizâ ile hüküm çıkarımında bulunmak, sahih istidlâllerden biridir. Züfer ise bununla istidlâlde bulunmayı kabul etmemektedir.[1] Şâfiî'nin aksine de iktizânın umumu yoktur. Metindeki *bilâ umûmin* ifadesi, *sabit* kelimesindeki zamirden hâl olup "sabit olan bu iktizâ, muktezânın umumunun yokluğuyla birlikte olarak" anlamındadır. Yani tashih için sözün gerektirdiği önceden sabit olan lazım anlamın altına birden fazla fert dâhil olduğunda bu fertlerin hepsinin umum yoluyla isbatı câiz değildir. Şâfiî ise bu konuda farklı düşünmektedir. Ona göre muktezâyı gerektiren şey, sözün şer'an, aklen veya dil açısından doğruluğunun veya sıhhatinin bir takdire dayanmasıdır ki, bu takdir de muktezâdır. Sözün her birisiyle doğru olacağı birden fazla takdir söz konusu olduğunda ona göre de şu anlamda muktezânın umumu yoktur: Hepsinin takdir edilmesi sahih olmayıp aksine bir delile dayalı olarak bunlardan biri takdir edilir. Bu anlamlardan birisi için muayyen bir delil yoksa bu durumda muktezâ, mücmel konumunda olur. Sonra mücmel konumunda olan muktezâ, bir delille muayyen hale geldiğinde bu muktezâ, zikredilen lafız gibi olur. Çünkü zikredilen ve mukadder olan, anlamı ifade etme konusunda eşittir. Şayet zikredilen umum ifade eden sîgalardan biriyse muktezâ da umum ifade eder, aksi takdirde muktezânın umumu yoktur. Bu açıklamaya göre umum lafzın sıfatı olup bu umumun ispat edilmesi zorunludur. Çünkü lafzın delâlet ettiği anlam, hiçbir şekilde lafızdan ayrılmaz.

Biz ise muktezânın umumu yoktur, dedik. Çünkü muktezâ, zaruretten kaynaklanan bir anlamdır, söyleneni tashih etmek için kendisine başvurulur. Zaruret ise bir ferdin ispat edilmesiyle ortadan kalkar. Dolayısıyla bunun ötesindeki fertlerin sabit kılınmasına delâleti olmayıp bunlar susulmuş konumunda aslî yokluğu üzere kalır. Diğer yandan daha önce de geçtiği üzere umum, lafza ait bir özelliktir, anlamda umum söz konusu olmaz. Muktezâ da bir anlam olup lafız değildir. Dolayısıyla muktezâda umumluk bulunmaz.

Denirse ki, أعتقْ عبيدك عنّي بكذا "Şu kadar dirhem karşılığında kölelerini benden azat et." denildiğinde o kimsenin kölelerinin hepsinin iktizâ yoluyla satımı sabit olur.

1 **Minhuvât:** Bilakis ona göre istidlâl *ibare*, *işaret* ve *delâlet*e münhasırdır.

[عموم المقتضى]

(وهو) أي: الاقتضاء (ثابتٌ) يعني: أنّ الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة (خلافًا لزفر)، فإنه لا يقول بالاستدلال به[1] (بلا عموم) -حال من الضمير في «ثابت»- أي: ملتبسًا ذلك الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضَى -على لفظ اسم المفعول- يعني: أنّ اللازم المتقدِّم الذي اقتضاه الكلام تصحيحًا له إذا كان تحته أفراد لا يجوز إثبات جميعها بطريق العموم (خلافًا للشافعي)، فإنّ المقتضِي -على لفظ اسم الفاعل- عنده ما يتوقّف صدقه أو صحّته شرعًا أو عقلًا أو لغةً على تقديرٍ، وهو المقتضَى -اسم المفعول- فإذا وُجدت تقديرات متعدّدة يستقيم الكلام بكل واحد منها، فلا عموم له عنده أيضًا بمعنى أنه لا يصحّ تقدير الجميع؛ بل يُقدَّر واحد بدليل، فإن لم يُوجد دليل معيّن لأحدها كان بمنزلة المجمل. ثم إذا تعيّن بدليل فهو كالمذكور؛ لأنّ المذكور والمقدَّر سواء في إفادة المعنى، فإن كان من صيغ العموم فعامّ؛ وإلّا فلا، فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ، ويكون إثباته ضروريًّا؛ لأنّ مدلول اللفظ لا ينفكّ عنه.

وإنما قلنا بعدم عموم المقتضَى؛ (لأنه) أي: المقتضَى -اسم مفعول- (ضروريٌّ) صير إليه تصحيحًا للمنطوق، والضرورة ترتفع بإثبات فرد، فلا دلالة على إثبات ما وراءه، فيبقى على عدمه الأصلي بمنزلة المسكوت عنه؛ (و) لأنّ (العمومَ للفظ) أي: مختصّ به لا يوجد في المعنى كما سبق، والمقتضَى معنًى، لا لفظٌ، فلا يوجد فيه العموم.

فإن قيل: إذا قيل «أعتقْ عبيدك عنّى بكذا» يثبت بيع كل من عبيده اقتضاءً؛

[1] وفي هامش م: بل الاستدلال عنده منحصر في الاستدلال بالعبارة والإشارة والدلالة، «منه».

Deriz ki, bu sözle sabit olan umum, muktezînin kendisi olup muktezânın umumu değildir. Muktezî olan umum ile muktezânın umumu arasında fark olduğu ise açıktır.

Bu böyle olup muktezânın umumunun yokluğuna ilişkin yukarıdaki birinci delili, birinci iddia ile ikinci delili de ikinci iddia ile ilişkilendirebilirsin.

Buna göre zifafa girilen kadın hakkında kocasının söylediği اعْتَدِّي "İddet bekle." sözünde üç talaka niyet etmesi bâtıldır. Musannif bu ifadesiyle muktezânın umumunun olmadığına ilişkin fer'î meseleleri ele almaya başlamıştır. Bu sözde üç talaka niyet edilmesi bâtıldır, çünkü talak iddet bekleme konusundaki emrin muktezâsı olarak gerçekleşmekte olup zaruretten kaynaklanır. Bu yüzden de ric'î talak olur. Çünkü zaruret bununla giderilmiş olur. Üç talak ise zaruret miktarının üzerindedir. Bu örnekte kadın, *zifafa girilmiş* olmakla kayıtlanmıştır, çünkü zifafa girilmeyen kadın iktizâ yoluyla boşanmaz, aksine mecaz yoluyla boşanır.

Yine أنت طالق "Sen boşsun." sözünde de üç talaka niyet edilmesi bâtıldır. Çünkü bu söz, dil açısından kadının üçe niyet edilmesi için mahal olmayan talakla nitelenmesine delâlet etmekte olup kocadan inşâ yoluyla boşamanın, üçe niyet edilmesi için mahal olan sübutuna delâlet etmez. Boşamanın kocadan inşâ yoluyla sabit olması şer'î bir durum olup kadının boşanmış olmakla nitelenmesinin şer'an kocanın kendisini boşamasına bağlı olmasının zorunlu bir sonucu olarak sabit olur. Dolayısıyla bu sözle talakın gerçekleşmesi iktizâ yoluyla sabit olmakta olup bu da zaruret miktarınca takdir olunur.

Kısaca ifade etmek gerekirse dil açısından anlaşılan anlam, niyet için mahal değildir. Niyet için mahal olan anlam da dil açısından değil, umuma aykırı olan iktizâ yoluyla sabit olur.

Aynı şekilde طلّقتُك "Seni boşadım." sözünde de üç talaka niyet edilmesi bâtıldır. Çünkü bu söz, dil açısından umuma (üç talak) niyet edilmesini kabule elverişli masdarın varlığına delâlet etse de bu masdar, şimdiki zamanda olan bir masdar değil, geçmiş zamana ait bir masdardır. Dolayısıyla geçmişte talakın yokluğu sebebiyle bu sözün lağv, anlamsız olması gerekir. Fakat şer', bu sözün sahih olması için bunu, bu sözü söyleyen koca açısından şu anda gerçekleşen bir talak olarak ispat etmiş ve boşama için inşaî bir ifade kabul etmiştir. Dolayısıyla "Seni boşadım." sözü, şimdiki zamanda gerçekleşen bu masdara dil açısından değil, iktizâ yoluyla delâlet eder.

قلنا: العموم الثابت به نفس المقتضِي، وفرق ما بين العموم المقتضِي وعموم المقتضَى بيّنٌ.

هذا، ولك أن تصرف الدليل الأوّل إلى الدعوى الأولى، والثاني إلى الثانية.

(فتبطل نية الثلاث في «اعْتَدّي» للموطوءة) هذا شروع في فروع عدم العموم.

٥ وإنما بطلت؛ لأنّ الطلاق وقع مقتضَى الأمر بالاعتداد فيكون ضروريًّا، ولذا كان رجعيًّا؛ إذ الضرورة تندفع به، والثلاثُ فوق الضرورة. وإنما قيّد بـ«الموطوءة»؛ لأنّ غيرها لا تطلق بالاقتضاء؛ بل بطريق المجاز.

(و) تبطل أيضًا نية الثلاث في («أنتِ طالق»)، فإنه يدل بحسب اللغة على اتّصاف المرأة بالطلاق الذي ليس محلًّا لنية الثلاث، لا على ثبوت الطلاق عن

١٠ الرجل بطريق الإنشاء الذي هو محلٌّ لنيّتها. وإنما ذلك أمر شرعي ثبت ضرورة أنّ اتّصاف المرأة بالطلاق يتوقّف شرعًا على تطليق الزوج إيّاها، فيكون ثابتًا بطريق الاقتضاء، فيتقدّر بقدر الضرورة.

والحاصل: أنّ ما يُفهم لغةً ليس محلًّا للنية، وما هو محلّ لها لا يثبت لغةً؛ بل اقتضاءً ينافي العموم.

١٥ (و) كذا تبطل نية الثلاث في («طلّقتُكِ»)، فإنه وإن دل لغةً على مصدر قابل لنية العموم، لكنّه مصدر ماض، لا حادث في الحال، فكان ينبغي أن يلغو لانتفاء الطلاق في الماضي، لكنّ الشرع أثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقًا من قِبَل المتكلّم في الحال وجعله إنشاءً للتطليق، فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاءً لا لغةً.

Denirse ki, akitlere ve fesihlere ait sîgalar, ihbarî ifadeler olmaktan çıkıp inşaî ifadelere dönüşmüştür. Senin yukarıda yaptığın açıklama ise bu ifadelerin ihbarî olmasına dayanmaktadır.

Deriz ki, bu ifadelerin inşaî ifadelere dönüşmesi, ihbarî yönlerinin hiçbir şekilde kalmadığı anlamına gelmez. Aksi takdirde inşaî hallerinde ihbarî anlamlarının mümkün olması halinde ihbarî anlamlarıyla amel edilmezdi. Mesela kocanın (biri daha önce) boşadığı ve (diğeri şu an) nikâhında olan hanımlarına söylediği "İkinizden biri boştur." sözüyle hiçbir şey gerçekleşmez. Dolayısıyla ihbarî olan bu yön kalınca iktizânın anlamı da sahih olur. İhbarî yönün kalması, bu ifadelerin sırf ihbâr olmaları anlamında olmadığı için de şu tür itirazların yöneltilmesi[1] söz konusu olmaz.

Birinci itiraz: Bu ifadelerle haricî bir nispet konusunda hüküm kastedilmez. Mesela "Sattım" sözü, bu sözle gerçekleşen alım-satım dışında başka bir satımın varlığına delâlet etmez. İnşa olmasının bundan başka anlamı yoktur (ihbarî yön burada nerede!).

İkinci itiraz: İhbarî ifadenin özelliği -yani doğruya ve yalana ihtimali olması- bu tür ifadelerde bulunmaz. Çünkü bu ifadeler için doğru ve yalandan birine hükmeden kişi kesinlikle hataya nispet edilir.

Üçüncü itiraz: Şayet طَلَّقْتُ "Seni boşadım." sözü, ihbarî bir ifade olmuş olsaydı, mazi bir ifade olurdu ve şimdiki zaman ve gelecek zaman açısından kesinlikle ta'liki kabul etmezdi. Çünkü *ta'lik*, bir şeyi başka bir şeye bağlamaktır.

Dördüncü itiraz: Herkes kocanın ric'î talak ile boşadığı hanımına söylediği أنت طالق "Sen boşsun." sözüyle ikinci bir talakı gerçekleştirmeyi kastetmesiyle önceki talakı haber vermeyi kastetmesi arasındaki farkı bilir.

طلّقي نفسك "Kendini boşa." sözü ise bunlardan farklıdır. Çünkü bu söz, fiilde zımnen sabit olan masdara aykırı bir masdara bağlı olmaksızın افعلي طلاقًا sözünün kısaltılmış şeklidir. Çünkü bu söz, talakın gelecekte gerçekleşmesini istemeyi ifade eder ki, bu ancak talakın varlığının tasavvur edilmesine (mümkün olmasına) bağlıdır. Dolayısıyla bu sözle sabit olan talak, fiilin masdarının kendisi olup bu masdar, iktizâ yoluyla değil, dil açısından sabittir. Bu durumda açıkça söylenmiş gibi olup her ne kadar âm olmasa da masdarın cinsin en azına (bir talak) ve cinsin tamamına (üç talak) hamledilmesi sahih olur.

1 Bu itirazları yönelten Teftâzânî'dir. Bk. *et-Telvîh*, I, 268.

فإن قيل: صيغ العقود خرجت عن الإخبارية إلى الإنشائية، وما ذكرتَه مبني على الإخبارية؛

قلنا: ليس معنى خروجها إلى الإنشائية أن لا تبقى جهة الإخبارية أصلًا؛ وإلّا لَمَا عمل حالَ إنشائيتها بإخباريتها إذا أمكنت كقوله للمطلّقة والمنكوحة «إحداكما
٥ طالق» حيث لا يقع شيء، فإذا بقيت تلك الجهة صحّ معنى الاقتضاء، وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ إخبارات محضةً حتى يَرِدَ:[1]

أوّلًا: أنه لا يُقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية، مثلًا «بعتُ» لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به، ولا معنى للإنشاء إلّا هذا.

وثانيًا: أنّ خاصّة الإخبار، أعني احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها للقطع
١٠ بتخطئة من يحكم عليها بأحدهما.

وثالثًا: أنه لو كان «طلّقتُ» إخبارًا لكان ماضيًا، فلم يقبل التعليق أصلًا؛ لأنه توقيفُ أمرٍ على[2] آخرَ.

ورابعًا: أنّ كل أحد يفرّق فيما إذا قال للرجعية «أنت طالق» بين ما إذا قصد إنشاءَ طلاقٍ ثانٍ وبين ما إذا أراد الإخبار عن الطلاق السابق.

١٥ (بخلاف «طلِّقِي نفسكِ»)، فإنه مختصر من «افعلي طلاقًا» من غير أن يتوقّف على مصدر مغاير لِمَا ثبت في ضمن الفعل؛ لأنه لطلب الطلاق في المستقبل، فلا يتوقّف إلّا على تصوّر وجوده، فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل، فيكون ثابتًا لغةً لا اقتضاءً، فيكون كالملفوظ، فيصحّ حمله على الأقلّ وعلى الكل وإن لم يكن عامًّا؛

---

١ هذه الاعتراضات من التفتازاني، انظر: التلويح، ١/٢٦٨.
٢ د: أو على.

Çünkü *talak* kelimesi, bir isim olup hakikaten veya hükmen bire delâlet eder. Hükmen bir olan da talakın bütünüdür (üç talak). Emir konusunda geçtiği üzere birincisi (bir talak) masdarın gereğidir; ikincisi (üç talak) ise muhtemel anlamıdır. Bu açıdan bakıldığında *muktezâ*da üç talaka niyet edilmesi câiz değildir. Çünkü hükmen bir olan üç talak, mecaz olup mecaz da lafzın sıfatıdır. Mukteza ise daha önce geçtiği üzere lafız değildir. Bu da muktezâda üç talaka niyet etmenin câiz olmamasının, muktezânın umumunun olmadığına dayandırılmasına aykırı değildir.

Ayrılığın iktizâ yoluyla sabit olması konusunda *bâin* kelimesi de *tâlik* kelimesi gibidir. Ancak ikisi arasında bir fark vardır ve bu fark da şudur: Beynûnet, *hafîf* ve *galîz* olmak üzere iki kısma ayrılır. *Hafîf beynûnet*, ayrılığın bir veya iki talakla gerçekleşmesinde olduğu gibi sadece milk-i nikâhın ortadan kalkmasını ifade eden ayrılıktır. *Galîz beynûnet* ise üç talak ile gerçekleşmesinde olduğu gibi helalliğin tamamen ortadan kalkmasını ifade eden ayrılıktır. Dolayısıyla yani beynûnet iki kısma ayrılınca da beynûnette üç talaka niyet etmek sahih olur. Çünkü lafzın üç talaka ihtimali olunca bu durumda niyet, muhtemel olan anlamı tayin için olur ki, bu da sahihtir. Bir kimse hanımını bunlardan birine niyet etmeksizin *beynûnet* lafzıyla boşarsa veya mutlak olarak *beynûnet* lafzını kullanarak boşarsa kesin olan asgari boşama (bir bâin talak) belirgin hale gelir. Şayet helalliğin ortadan kalkmasına niyet ederse tıpkı tazmininin zımnında gasp edilen malda mülkiyetin sabit olmasında olduğu gibi burada da sayı (üç talak) zımnen sabit olur.

Talak kelimesinin kullanılmasında ise durum bundan farklıdır. Çünkü *talak* kelimesi kullanılarak yapılan boşamada, ayrılık ittifakla talakın mahalli olan kadına hemen ilişmez. Zira *beynûnet* gibi kısımlara ayrılması şöyle dursun, *talak* kelimesinin kullanıldığı boşamada nikâhın tüm hükümleri varlığını devam ettirmektedir. Bilakis haddizatında *talak* sadece illetin gerçekleşmesidir. Fiiller ise mahallerine ilişmeden önce eksik veya tam diye kısımlara ayrılmaz. Mesela *ok atma* fiili ele alınacak olursa haddi zatında atma kısımlara ayrılmaz. Aksine burada kısımlara ayrılan, yaralama ve öldürme gibi atmanın sonucunda gerçekleşen şeylerdir. Fiilin mahalle (talakın kadına) iliştiği kabul edilse bile bu durumda da talakın kısımlara ayrıldığını kabul etmeyiz. Kısımlara ayrıldığı nasıl kabul edilebilir ki! Talakın kısımlara ayrılması sayı ile mümkündür.

لأنّ الطلاق اسم دال على الواحد حقيقةً أو حكمًا، وهو المجموع، والأوّل الموجَب، والثاني المحتمَل كما سبق في باب الأمر. ولم تجز نية الثلاث في المقتضَى بهذا الاعتبار؛ لأنه مجاز، والمجازُ صفة اللفظ، والمقتضَى ليس بلفظ كما سبق، وهذا لا ينافي ابتناءَه على عدم عموم المقتضَى أيضًا.

٥ (و«البائن» كـ«الطالق») في أنّ البينونة الثابتة به إنما هي بطريق الاقتضاء؛ (إلّا أنّ) بينهما فرقًا، وهو أنّ (البينونة تتنوّع إلى خفيفةٍ) وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد أو اثنين، (وغليظةٍ) وهي التي تفيد انقطاع الحلّ بالكلية كما يحصل بالثلاث، (فصحّت) أي: إذا تنوّعت البينونة إلى النوعين صحّت فيها (نيةُ الثلاث)؛ لأنّ اللفظ لـمّا احتملها كانت النية لتعيين المحتمَل، وهو صحيح.

١٠ فإذا لم ينو أو نوى مطلق البينونة تعيّن الأدنى المتيقّن، وإذا نوى انقطاع الحلّ يثبت العددُ ضمنًا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن الضمان.

(بخلاف الطلاق) فإنه غير متّصل بالمحلّ في الحال اتفاقًا لبقاء جميع أحكام النكاح فضلًا عن تنوّعه؛ بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط. والأفعال قبل الحلول في المحالّ لا تتنوّع إلى النقصان والكمال كالرمي، فإنه

١٥ في نفسه غيرُ متنوِّع؛ بل المتنوّع أثره كالجرح والقتل. ولو سلّم اتّصاله به فلا نسلّم تنوّعه ههنا. كيف، وتنوّعُه بالعدد فيكون أصلًا في التنويع،[١]

---

١ ر: التنوع.

Sayı da kısımlara ayrılma konusunda asıl olup muktezâ olarak sabit olmaz. Aksi takdirde yani sayı iktizâ yoluyla sabit olmuş olsa bu durumda asıl olduğu halde tâbi olmuş olur. Talak sayıyla değil de sayının dışında başka bir şey vasıtasıyla kısımlara ayrılacak olsa bu sefer de bu başka şey sarih talakın muhtemel anlamı olmaz. Çünkü bu durumda talak, ancak iddetin bitmesiyle milk-i nikâhı ortadan kaldıran ve sayının tamamı olan üç talakla helalliği ortadan kaldıran kısımlarına ayrılır ki, bu iki kısımdan hiçbiri bizatihi sarih talakın muhtemel anlamı değildir.

اعتدّي "İddet bekle.", أنت طالق "Sen boşsun." ve طلّقتك "Seni boşadım." sözlerinde üç talaka niyet edilmesi bâtıl olduğu gibi yeminlerde *mekân* ve *zaman*ın niyetle tahsisinin bâtıl olması gibi *fâil*, *mef'ûl*, *sebep*, *hâl* ve *sıfat*ın da niyetle tahsisi bâtıldır.

* *Fâilin tahsisi*nin örneği: Bir kimse إن اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا "Gece bu evde yıkanılırsa şöyle olsun." deyip "Ben bununla diğerlerini değil, falancayı kastetmiştim." demek suretiyle failin tahsisine niyet ederse ittifakla kazâen bu niyet bâtıldır, Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivayet dışında diyâneten de bâtıldır.

* *Mefûlün tahsisi*nin örneği: Bir kimse إن أكلتُ "Yersem" veya لا آكل "Yemeyeceğim" deyip bu sözle şu yemeğe değil de bu yemeğe niyet etse bir öncekinde olduğu gibi bu da bâtıldır.

* *Sebebin tahsisi*nin örneği: Bir kimse إن اغتسلتُ "Yıkanırsam şöyle olsun." deyip bununla cenabetten gusletmeyi kastetse bu niyet bâtıldır.

* *Hâlin tahsisi*nin örneği: Bir kimse ayakta olan birisine لا أكلّم هذا الرجل "Bu adamla konuşmayacağım." diyerek yemin etse ve bununla ayakta olduğu hâli kastetse bu niyet bâtıldır.

* *Sıfatın tahsisi*nin örneği: Bir kimse لا أتزوّج "Evlenmeyeceğim" diye yemin etse ve bununla Kufeli veya Basralı bir kadına niyet etse bu niyet bâtıldır. Metindeki *fi'l-yemîn* ifadesi *tahsis* kelimesiyle ilgilidir.

Denirse ki, bu belirtilen şeylerin iktizâ yoluyla sabit olması, ancak iktizâ konusunda hükmün bağlı olduğu şeyin şer'î ve aklî olandan daha genel bir şey olduğunun kabul edilmesi halinde söz konusu olur. Fakat iktizânın delâleti, *şer'î* kaydıyla kayıtlandığında söz konusu hükümler, iktizâ yoluyla sabit olmaz aksine mahzûf türünden dil yoluyla sabit olur. Zira bunları, Şer'i hiç bilmeyen kimse de bilir.

فلا يثبت مقتضًى؛ وإلّا لكان تبعًا. ولئن تنوّع بغيره لا يكون محتملًا للطلاق، فإنه حينئذ إنما يتنوّع إلى مزيل الملك بانقضاء العدّة وإلى مزيل الحلّ بكمال العدد، وليس شيء منهما محتملًا له نفسه.

(وتبطل) كما تبطل نية الثلاث في «اعتدّي» و«أنت طالق» و«طلّقتُك»:

٥ * (نية تخصيص فاعلٍ) كما إذا قال «إن اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا» فنوى تخصيص الفاعل بأن قال «عينتُ فلانًا دون غيره» فالنية باطلة قضاءً بالاتفاق وديانةً إلّا في رواية عن أبي يوسف رحمه الله تعالى،

* (ومفعولٍ) كما إذا قال «إن أكلتُ» أو «لا آكل» ونوى طعامًا دون طعام فإنها باطلة كما سبق،

١٠ * (وسببٍ) كما إذا قال «إن اغتسلتُ» وأراد الاغتسال عن الجنابة فإنها باطلة،

* (وحالٍ) كما إذا قال لرجل قائم «لا أكلّم هذا الرجل» ونوى حالَ قيامه،

* (وصفةٍ) كما إذا قال «لا أتزوّج» ونوى كوفيّةً أو بصريّةً (في اليمين) متعلّق بـ«التخصيص».

فإن قيل: هذه الأمور إنما يثبت بطريق الاقتضاء إذا جُعل التوقّف أعمَّ من الشرعي

١٥ والعقلي. وأمّا إذا قيّد بالشرعي فلا؛ إذ يعرفها من لم يعرف الشرع أصلًا؛

Deriz ki, sözün şer'î açıdan sahih olması, aklî açıdan sahih olmasına bağlıdır ki, bu da muktezâya bağlıdır. Dolayısıyla mesela yemek yemeye yemin etmenin sahih olması, yenilen şeyin dikkate alınmasına bağlıdır.

* *Mekânın tahsisi*nin örneği: Bir kimsenin لا أخرج "Çıkmayacağım" deyip bununla şu yerden değil de bu yerden çıkmayacağına niyet etmesidir.

* *Zamanın tahsisi*nin örneği: Bir önceki örnekte şu zaman değil de bu zaman çıkmayacağına niyet etmesidir.

Mekân ve zaman konusunda bu iki niyetin ikisi de bizimle Şâfiî arasında ittifakla bâtıldır. Bununla birlikte Âmidî, önce bu son ikisinde niyetin bâtıl olmasını reddetmiş, sonra da kabul ederek bunlarla öncekiler arasındaki farkı açıklamıştır.

Önceki şekillerden farklı olarak son iki şekil (mekân ve zaman), ittifaklı olarak verilmiştir. Zira Şâfiî, önceki meselelerde niyetle tahsisi câiz görmektedir. Çünkü hakikatin nefyi, her fail, meful, sebep, hal ve sıfatın nefyini gerektirir. Bu yüzden yukarıdaki durumların hepsinden yemin eden kişi yeminini bozmuş olur. İşte Şâfiî'nin kabul ettiği umumun anlamı bu olup ona göre bu umumun, tahsisi kabul etmesi gerekir.

Deriz ki, Şâfiî'nin yukarıdaki durumlarda niyetle tahsisi kabul etmesi, mekân ve zaman durumundaki görüşüyle nakzolunur. Çünkü mekân ve zamanda niyetle tahsis ittifakla bâtıldır. Aşağıda geleceği üzere meselenin çözümü şudur: Onun ileri sürdüğü görüşün delili, ancak anlamın umumî oluşunu ifade eder. Bizim burada üzerinde durduğumuz konu ise lafzın arızî özelliklerinden olan umumdur.

Yukarıda geçen meselelerde olduğu gibi olumsuz masdar, iktizâ açısından değil, fiilin medlulünün bir parçası olduğu için dil açısından sabit olsa da muktezânın umum ifade etmemesi gibi masdar da umum ifade etmez. Fakat Muhammed'in *el-Câmi'u-Sağîr*'indeki ifadesinin zâhirinden anlaşılan masdarın umum ifade ettiğidir. Orada şöyle demektedir: Bir kimse "Çıkarsam şöyle olsun." dese ve bu sözle özellikle yolculuğa niyet etse diyâneten doğru söylediği kabul edilir.

Keşfü'l-Esrâr sahibi, bunu şu şekilde yorumlamıştır: "Fiilin zikredilmesi, masdarın zikredilmesi demektir. Bu masdar da olumsuz bir ifadede kullanılmış nekire bir kelime olup umum ifade eder ve dolayısıyla da tahsisi kabul eder."[1]

---

1 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 251.

قلنا: الصحّة الشرعية موقوفة على الصحّة العقلية، وهي على المقتضَى، فتكون صحّة الحلف على الأكل مثلًا موقوفةً على اعتبار المأكول.

* (كمكانٍ) كما إذا قال «لا أخرج» ونوى مكانًا دون مكان،

* (وزمانٍ) كما إذا نوى في المثال المذكور زمانًا دون زمان.

٥ فإنّ هاتين النيتين باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعي وإن منعه الآمدي ثم سَلَّمَ وبَيَّنَ الفرق.

ولذا أورِدَ هاتان الصورتان في صورة الاتفاق بخلاف الصور السابقة، فإنه يقول بجواز التخصيص فيها؛ لأنّ نفي الحقيقة يستلزم نفيَ كل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة، ولذا يحنث بكل من الصور، وذلك معنى العموم، فوجب ١٠ قبوله للتخصيص.

قلنا: منقوض بالمكان والزمان، فإنّ نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق، والحَلُّ ما سيأتي على أنّ دليله لا يفيد إلّا عموم المعنى، والكلامُ في العموم الذي هو من عوارض اللفظ.

(والمصدر) المنفي كما في الصور المذكورة (وإن ثبت لغةً) لا اقتضاء؛ لأنه جزء ١٥ مدلول الفعل (لا يعمّ) كما لا يعمّ المقتضَى، لكنّ المفهوم من ظاهر كلام **الجامع** أنه يعمّ حيث قال: لو قال «إن خرجتُ فكذا» ونوى السفر خاصّةً صُدِّق ديانةً.

ووجّهه صاحب **الكشف** بأنّ ذكر الفعل ذكر للمصدر، وهو نكرة في موضع النفي فيعمّ، فيقبل التخصيص.[1]

١ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ٢/٢٥١.

Ancak bu masdarın birtakım kısımlara ayrılması bundan müstesnadır. Bu takdirde Kadı Ebû Heysem'in[1] aksine şu kısmın değil de bu kısmın niyetle belirlenmesi sahih olur. Mesela *birlikte oturmak* ve *çıkmak* masdarları böyledir. *Birlikte oturmak*, tam ve eksik olmak üzere iki kısma ayrılır. *Tam birlikte oturmak*, iki kişinin muayyen olmayan bir odada (*beyt*) oturmaları; *eksik birlikte oturmak* ise bir evde (*dâr*) oturmalarıdır. *Birlikte oturma* bu şekilde iki kısma ayrıldığı için bir kimse "Falancayla birlikte oturmayacağım." dediğinde her ne kadar niyet olmaksızın bu söz örfen *dâr*ı ifade etse de mutlak olarak söylenmesinden *tam birlikte oturma*nın anlaşılmasından dolayı bununla *tam birlikte oturma*ya niyet etmesi sahih olur. *Çıkmak* masdarı ise sefer hükümlerine ruhsat veren uzun süre çıkma ve bunun dışındaki çıkma gibi kısımlara ayrıldığı için yolculuk hükümlerine ruhsat tanıyan uzun süreli çıkmaya niyet edilmesi sahih olur. Birincisinde yani *birlikte oturma* örneğinde kişinin muayyen bir mekânda (oda) oturmaya niyet etmesi; ikincisinde yani *çıkma* örneğinde ise muayyen bir mekâna çıkmaya niyet etmesi halinde durum bundan farklıdır. Şöyle ki, bu durumda niyetin kesinlikle bir etkisi olmaz. Sahih olan *Keşfü'l-Esrâr* sahibi[2] ve Kadı Ebû Heysem'in kabul ettiği değil, bu görüştür.

Birincisinin nedeni şudur: İleride geleceği üzere fiilin içerdiği masdarın hakikatinin nefyi, fertlerden birinin ispat edilmesine aykırıdır. *el-Câmi'u-Sağîr*'de geçen ifade de ise hakikatin kendisi nefyedilmemiş aksine hakikatin bir türü nefyedilmiştir. Çünkü *çıkma* iki kısma ayrıldığı için hafifletmeyi içerdiği için kazâen sahih olmasa da diyâneten en hafif olana niyet edilmesi sahih olur.

İkincisinin nedeni ise şudur: *Birlikte oturma* ve *çıkma*nın iki kısmı, ikisinin birlikte bulunması mümkün olmayacak şekilde birbirine aykırı olduğu ve cins olması açısından cinsin değil de iki kısımdan biri kapsamında gerçekleşmesi açısından *çıkma*nın cinsi kastedildiği için ikisinden birinin sabit olması gerekir.

Ancak yukarıda geçen durumlarda fail, meful ve diğerlerinin açıkça belirtilmesinde olduğu gibi masdarın da açıkça belirtilmesi durumu bundan müstesnadır. Bu istisna, birinci istisnadan sonra kalanlardan istisnadır. Yani kısımlara ayrılmayan masdar, umum ifade etmez. Ancak mesela لا آكل أَكْلاً "Hiç yemeyeceğim."

1 **Kadı Ebû Heysem:** Ebü'l-Heysem Utbe b. Hayseme b. Muhammed b. Hâtim b. Hayseme b. Hasen b. Avf b. Hanzala en-Nîsâburî (ö. 406). Kâdı Ebû Heysem diye meşhurdur. Yaşadığı dönemde Horasan'ın fıkıh, tedris ve fetva konusunda önde gelen Hanefî âlimidir. Birçok kişi ondan ders almıştır. Nâsihî ve Üstüvâî önde gelen öğrencilerindendir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, I, 342; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 115.

2 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 251-252.

(إلّا إذا تنوّع) ذلك المصدر، فحينئذ تصحّ نية نوع دون نوع خلافًا للقاضي أبي هَيْثَمٍ[1] (كـ«المساكنة») فإنها لـمّا تنوّعت إلى **كاملةٍ**، وهي أن يسكنا في بيت واحد لا بعينه، **وقاصرةٍ** وهي أن يسكنا في دار واحدة صحّ نية الكاملة إذا قال «لا أساكن فلانًا» بناءً على انفهام الكامل من الإطلاق وإن وقع على الدار بلا نية، ٥ (و«الخروجِ») فإنه لـمّا تنوّع إلى مديد مُرخّص وغيرِه صحّ نية المديد بخلاف ما لو نوى في الأوّل المساكنةَ في مكان بعينه، وفي الثاني الخروجَ إلى مكان بعينه حيث لم تعمل نيته أصلًا (هو الصحيح)، لا ما ذهب إليه صاحب **الكشف**،[2] ولا ما ذهب إليه أبو هَيْثَمٍ.

أمّا الأوّل: فلِمَا سيأتي أنّ نفي الحقيقة ينافي إثباتَ بعض الأفراد. وما ذُكر في ١٠ **الجامع** لم ينف فيه نفس الحقيقة؛ بل نوع منه، فإنّ الخروج لـمّا تنوّع إلى النوعين صحّ نية أخفّهما ديانةً وإن لم يصحّ قضاءً لِمَا فيه من التخفيف.

وأمّا الثاني: فلأنّ النوعين لـمّا تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معًا وأريد الجنسُ من حيث تحقّقه لا من حيث هو هو وجب أن يثبت أحدهما.

(إلّا إذا أظهر) -استثناء ممّا بقي بعد الاستثناء الأوّل- يعني: أنّ ١٥ المصدر الغير المتنوّع لا يعمّ إلّا إذا أُظهر بأن يقال مثلًا «لا آكل أَكْلًا»

١ القاضي أبو هيثم: هو أبو الهيثم عتبة بن خيثمة بن محمد بن حاتم بن خيثمة بن الحسن بن عوف بن حنظلة النيسابوري (ت. ٤٠٦هـ)، أستاذ القضاة والفقهاء، عديم النظير في الفقه والتدريس والفتوى، ولم يبق بخراسان قاض على مذهب الكوفيين إلّا وهو ينتمي إليه. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٣٤٢/١؛ الفوائد البهية للكنوي، ١١٥.
٢ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ٢٥١/٢-٢٥٢.

şeklinde masdar açıkça belirtilip kişi, şu şekilde yemeye değil de bu şekilde yemeye niyet ederse bu durumda tıpkı yukarıda fâilin, mefûlün ve diğerlerinin açıkça belirtilmesi halinde niyetle tahsisin sahih olmasında olduğu gibi masdarın da açıkça belirtilmesi durumunda niyetle tahsis sahih olur. Çünkü bunlar da açıkça belirtildiğinde umum ifade eder ve tahsis edilmeleri sahih olur.

Burada yukarıdaki meselelerde her fâil, mefûl ve diğerleri açısından yemin eden kişinin yeminini bozmuş olması ve bunun da umumun delili olması söz konusu olduğu için muktezânın umumunun olmadığına yönelik bir itiraz söz konusu olunca musannif bu itiraza şu sözüyle cevap vermiştir: Masdar, fâil, mefûl ve diğerlerinin geçtiği sözlerin hepsinde her biriyle yemin eden kişinin yeminini bozmuş olması, yeminin söz konusu olduğu bu durumların her birinde yemin edilen şeyin bulunmasından dolayıdır, iktizâya ve hakikatin kendisinin nefyine aykırı olan umumdan dolayı değildir.

Dersen ki, إن أكلتُ إلّا خبزًا "Ekmek dışında bir şey yersem", لا آكل إلّا خبزًا "Ekmek dışında bir şey yemeyeceğim.", إن اغتسلتُ إلّا من جنابة "Cünüplük dışında bir şeyden dolayı yıkanırsam", لا أكلّم فلانًا إلّا حال قيامه "Ayakta olması dışında falancayla konuşmayacağım.", لا أتزوّج إلّا كوفيّةً "Kufeli dışında başka bir kadınla evlenmeyeceğim.", لا أخرج إلّا مكان كذا أو زمان كذا "Şu yer veya şu zaman dışında çıkmayacağım." şeklindeki sözlerin sıhhatinde hiçbir şüphe yoktur. Bu sözlerin hepsinde mevcut olan istisna umumun bir uzantısıdır. Şayet bu sözler umum ifade etmemiş olsaydı, istisna sahih olmazdı.

Derim ki, bu örneklerin tamamı muktezâ türünden değil, mahzûf türündendir. Yapılan istisna ise mahzûfun karinesidir. Dolayısıyla herhangi bir problem söz konusu değildir.

Bizim kabul ettiğimiz görüşün izahı şudur: Mesela لا آكل "Yemeyeceğim" sözü, hakikatin kendisinin nefyedilmesidir. Dolayısıyla hakikatin kendisinin nefyi ile bu hakikatin fertlerinden birinin ispatı arasında açık çelişki bulunduğu için bu sözün, bazı fertlerin ispatına ihtimali söz konusu olmaz. Bu sözü söyleyen kişi, şunu değil de bunu veya şu şekilde değil de bu şekilde yemeyeceğine niyet etse bu durumda sözün ihtimali olmayan bir anlama niyet etmiş olur. Fakat لا آكل شيئًا "Hiçbir şey yemeyeceğim." veya لَا آكُلُ أَكْلًا "Hiçbir şekilde yemeyeceğim." sözlerinde ise durum bundan farklı olup bu sözler umum ifade eder. Zira kişi, bu sözlerle belirleme yapmamayı kastetmektedir, çünkü yemeyeceği şey, kendisi açısından belirlidir. Niyetini açıkladığında da sözün muhtemel olduğu anlamlardan birini belirlemiş olur.

ونوى أكلًا دون أكل يصحّ (كالمذكورات) من الفاعل والمفعول وغير ذلك، فإنها إذا أُظهرت تعمّ أيضًا، فيصحّ تخصيصها.

ولمّا ورد ههنا أنّ في هذه المسائل يحنث بالنظر إلى كل فاعل ومفعول وغير ذلك، وهذا دليل العموم: **أجاب عنه** بقوله: (والحنث بكلٍّ) أي: بكل جزئي من جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو ذلك (في كلٍّ) من الصور المذكورة لليمين (لوجود المحلوف عليه) في تلك الجزئيات، (لا للعموم) المنافي للاقتضاء ونفيِ نفس الحقيقة.

فإن قلت: لا شكّ في صحّة قولنا «إن أكلتُ» أو «لا آكل إلّا خبزًا» و«إن اغتسلتُ إلّا عن جنابة» و«لا أكلّم فلانًا إلّا حال قيامه» و«لا أتزوّج إلّا كوفيّةً» و«لا أخرج إلّا مكان كذا» أو «زمان كذا»، والاستثناء فرع العموم، فلولا العموم لَمَا صحّ الاستثناء؛

قلت: هذه الأمثلة من قبيل المحذوف لا المقتضَى، والاستثناء قرينة للحذف، فلا إشكال.

وتحقيق مذهبنا: أنّ «لا آكل» مثلًا لنفي نفس الحقيقة، فلا يحتمل إثبات بعض الأفراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها وإثباته، فلو نوى مأكولًا دون مأكول أو أكلًا دون أكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف «لا آكل شيئًا» أو «أكلًا»؛ إذ يقصد به المتكلّم عدم التعيين لِمَا هو معيَّن عنده، فإذا فسّره ببيان نيته فقد عيّن أحدَ محتمَلاته.

Bu iki söz arasındaki farkın benzeri, *lâ raybe* kırâatı ile *lâ raybun* (Bakara, 2/2) kırâatı arasındaki farktır. İzah edildiği üzere bu iki kırâat arasında cinsin nefyi ile ferd-i mübhemin nefyi açısından fark vardır. Bu yüzden لا رجلٌ في الدار بل رجلان أو رجال "Evde bir adam yoktur, aksine iki adam ya da adamlar vardır." denilmesi sahihtir, fakat لا رجلَ بل رجلان أو رجال "Evde hiçbir adam yoktur, aksine iki adam ya da adamlar vardır." denilmesi sahih değildir. Bu açıklamayla *Telvîh*'teki şu itiraz da giderilmiş olur: لا آكل أكلاً "Hiçbir şekilde yemeyeceğim." sözündeki masdar, tekit içindir. Tekit ise herhangi bir artı anlam olmaksızın ilk söyleneni pekiştirmek içindir. Dolayısıyla bu da ancak mahiyete delâlet eder.[1]

4.2. Muktezânın Alameti

Muktezânın alameti, söylenenin şer'an kendisiyle sahih olmasıdır. *Bil ki*, önceki ashabımızdan olan usulcülerin, Şâfiî ve Mutezilî usulcülerin geneli, sözün sıhhati için sözde gizlenen şeyi üç kısma ayırmışlardır ki, bunlar da **a)** konuşanın doğruluğunun zorunluluğu için gizlenen, **b)** sözün aklen sahih olması için gizlenen ve **c)** sözün şer'an sahih olması için gizlenendir. Onlar, bu kısımların üçünü de *mukteza* diye isimlendirmişlerdir.

Burada dördüncü bir kısım daha vardır ki, bu da sözün lafzen sahih olabilmesi için gizlenendir. Mesela (إن قام زيدٌ قام عمرٌو) إن زيدٌ قام gibi sözlerde mübtedânın, haberin, şart fiilinin ve benzerlerinin hazfedilmesi böyledir. *Tazmin* kapsamına giren şeyler de bu türdendir.

Fahrulislam Pezdevî, Şemsüleimme Serahsî, Sadrulislam Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Mîzân* sahibi Semerkandî ise bu taksime "Muktezâ, sözün şer'an sahih olması için gizlenendir." diyerek muhalefet etmişler ve bunun dışında kalan kısımları *mahzûf* ve *muzmar* olarak değerlendirmişlerdir.

Burada bunların tercih ettiği görüş tercih edildiği için muktezânın diğerlerinden ayrıldığı alametin ne olduğunun açıklanmasına ihtiyaç duyulmuş ve bu yüzden "Muktezânın alameti, söylenenin şer'an kendisiyle sahih olmasıdır." denilmiştir. Yani söylenen sözün sıhhati bu gizlenen şeye bağlıdır. *Şer'an* kaydı, sözün dil açısından değil, şer' açısından sahih olmasını ifade eder. *Mahzûf* ve *muzmar* da ise durum *muktezâ*dan farklıdır.

1 Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 265.

ونظيره الفرق بين قراءَتَيْ ﴿لَا رَيْب فِيهِ﴾ [البقرة، ٢/٢] بالفتح والرفع على ما تقرّر من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم، ولذا صحّ أن يقال بالرفع «لا رجلٌ في الدار؛ بل رجلان أو رجال» ولا يصحّ بالفتح «لا رجلَ؛ بل رجلان أو رجال»، فاندفع ما ذكر في **التلويح**: «أنّ المصدر في قولنا «لا آكل أكلًا» للتأكيد، والتأكيدُ تقوية الأوّل من غير زيادة، فهو أيضًا لا يدل إلّا على الماهية».[1]

[علامة المقتضى]

(وعلامته) **اعلم** أنّ عامة الأصوليين من أصحابنا المتقدّمين وأصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما أُضْمِرَ في الكلام لتصحيحه ثلاثة أقسام: **ما أُضمر** ضرورة صدق المتكلّم، **وما أُضمر** لصحّته عقلًا، **وما أُضمر** لصحّته شرعًا، وسمّوا الكلّ مقتضًى.

وههنا قسم رابع وهو ما أُضمر لصحّته لفظًا كحذف المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل «إن زيدٌ قام» وأمثال ذلك، ومن هذا القبيل التضمينات.

وخالفهم الإمام فخر الإسلام وشمس الأئمة وصدر الإسلام أبو اليسر وصاحب **الميزان** وقالوا: المقتضَى ما أُضمر لصحّة الكلام شرعًا، وجعلوا ما وراءه محذوفًا أو مضمَرًا.

ولـمّا اختير ههنا مختارُهم احتيج إلى بيان علامة يتميّز بها المقتضَى عن غيره، فقيل «وعلامته» أي: علامة المقتضَى (أن يصحّ به المذكورُ) أي: يتوقّف على اعتباره صحّة الكلام المذكور (شرعًا) أي: يصحّ من جهة الشرع، لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمَر.

---

[1] التلويح للتفتازاني، ١/٢٦٥.

Şemsüleimme Serahsî şöyle demiştir: "*Mahzûf*, *muktezâ*dan farklı bir şeydir. Çünkü dili bilenlerin âdeti, hazfedilene delâlet eden bir şey bulunması halinde kısa olması için sözün bir kısmını hazfetme şeklindedir.[1] Diğer yandan mahzûfun bu şekilde sabit olması, dil açısından söz konusu olan bir durumdur. Muktezânın sabit olması ise dil açısından değil, şer' açısından söz konusu olur."[2]

Fahrulislâm Pezdevî'nin *şer'an* kaydını hazfetmesinin nedeni ise şudur: Usul söz konusu olduğunda *sıhhat* kelimesi mutlak olarak kullanıldığında bununla *şer'î sıhhat* kastedilir. Metinde açık olarak zikredilmesi ise daha açık olması içindir.

4.3. Muktezânın Şartları

Şartı, yani muktezânın şartı ise açıkça belirtilmesi yani muktezânın açıkça belirtilmesi durumunda söyleneni anlamsız hale getirmemesidir.

Muktezânın şartına ilişkin bu ifade, Fahrulislam Pezdevî'nin usulünün çoğu nüshalarında muktezânın alametinin açıklanması konusunda zikredilmiş ve yorumlanması konusunda şöyle denilmiştir: "Yani muktezâ açıkça belirtildiğinde ne sözün zâhiri bulunduğu halden değişir ne de irabı değişir. Aksine sözün zâhiri ve irabı daha önce ne idiyse o halde kalır."[3]

Derim ki, açıktır ki, hazfedilen açıkça belirtildiğinde sözün zâhirinin bulunduğu halden değişmesi ve irabında değişiklik olması, söylenenin anlamsız olmasını gerektirmez. En nihayetinde birincinin dışında başka bir anlam ifade eder ki, bu da sözün anlamsız sayılmasını gerektirmez.

Doğru olan şöyle denilmesidir: (Fahrulislâm Pezdevî'nin bu ifadesinin anlamı şudur): Açıkça belirtilmesi halinde takdir edilen, sözü, hiçbir anlam ifade etmeyecek hale getirmemelidir. Mesela efendi, izni olmaksızın evlenen kölesine طَلِّقْهَا "Onu boşa." dediğinde bu söz, talakın, daha önce yapılmış bir nikâhın olmasını gerektirmesi yönüyle iktizâ yoluyla evlenmesine onay verdiği anlamına gelmez.

---

1 **Minhuvât:** Bundan da *tazmîn*in, *mahzûf* kabilinden olduğu anlaşılır.
2 Serahsî, *Usul*, I, 251.
3 Bu değerlendirme, Kâkî'ye aittir. Bk. *Câmi'u'l-Esrâr*, II, 512.

قال الإمام شمس الأئمة: «المحذوف غير المقتضَى؛ لأنّ من عادة أهل اللسان حذفَ بعض الكلام للاختصار إذا كان فيما بقي منه دليلٌ على المحذوف،[1] ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغةً، وثبوت المقتضَى يكون شرعًا لا لغةً».[2]

وإنما حذف فخر الإسلام هذا القيد؛ لأنّ «الصحّة» في الأصول إذا أطلقت يراد بها الصحّة الشرعية، وذُكِر ههنا لزيادة التوضيح.

[شروط المقتضى]

(وشرطه) أي: المقتضَى (أن لا يُلغِي) المذكورَ (عند ظهوره) أي: ظهور المقتضَى.

ذكر هذه العبارة في أكثر نسخ أصول فخر الإسلام في بيان العلامة، فقيل في توجيهها:[3] «أي: لا يتغيّر ظاهرُ الكلام عن حاله وإعرابُه عند التصريح به؛ بل يبقى كما كان قبله».

أقول: لا يخفى أنّ تغيّر الكلام عن حاله وإعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم أن يكون المذكور لغوًا. غاية ما في الباب أن يفيد معنًى غيرَ الأوّل، وهو لا يستلزم الإلغاء.

فالصواب أن يقال: معناه أن لا يكون المقدّر بحيث إذا صرّح به لا يبقى الكلام مفيدًا أصلًا كما إذا قال المولى لعبده المتزوِّج بلا إذنه «طلّقْها»، فإنه لا يكون إجازةً اقتضاءً باعتبار أنّ الطلاق يقتضي سبق النكاح؛

---

[1] وفي هامش م: ويعلم من هذا أيضًا أنّ التضمين من قبيل المحذوف، «منه».
[2] أصول السرخسي، ١/٢٥١.
[3] القائل هو قوام الدين الكاكي صاحب جامع الأسرار، انظر: ٢/٥١٢.

Çünkü efendinin bu sözden maksadı, nikâhı reddetmektir. Şayet bu sözle iktizâ yoluyla onay sabit olacak olsa muktezâyı gerektiren şey yani "Onu boşa." sözü, köleyi sırf talaka vekil tayin etme anlamına gelir ki, efendi böyle bir imkâna sahip değildir. Dolayısıyla bu söz, zorunlu olarak anlamsız olur.

5 Bu anlam, muktezâ kendisine bağlı olduğu halde muktezânın dışında bir durum olduğu ve bunun dışında bir yerde zıddının varlığı şart koşulmadığı için ben bunu, alamet olarak değil, şart olarak değerlendirdim.

Muktezânın diğer bir şartı da söylenene tâbi olmaya elverişli olmasıdır ki, bu da takdir edilenin, söylenenden daha aşağı veya ona eşit olması şek-10 linde olur. Çünkü bir şey bazen benzerini, bu benzeri kendisinden üstün ve kendisi için asıl olmaksızın kendisine tâbi kılar. İşte bu yüzden şu konularda şöyle dedik:

Koca hanımına يدك طالق "Elin boştur." dediğinde talak gerçekleşmez. Çünkü *el*, nefsi kendisine tâbi kılamaz.

15 Kâfirler şer'î hükümlere muhatap değildir. Çünkü imanın fer'i olan şer'î hükümler, imanı kendisine tâbi kılamaz.

Efendi kölesine كفّرْ عن يمينك "Yemininden dolayı keffaret öde." dediğinde bu sözle iktizâ yoluyla azat etme sabit olmaz. Çünkü azat etme ehliyeti, diğer tasarruflar için asıl olup bunun dışındaki diğer fer'î durumlara tâbi olarak 20 sabit olmaz.

4.4. Muktezânın Sonucu

Bu yani nassın iktizâsı, teâruz etmeleri hariç hükmü kesin olarak ifade etme ve bir vasıtayla da olsa kendileriyle sabit olanı nassa izafe etmede ortak olma konusunda nassın delâleti gibidir. Çünkü muktezâ, hükmüyle bera-25 ber nassın hükmüdür. Bu, tıpkı satın alma gibidir ki, satın alma mülkiyeti, mülkiyet de yakınlar hakkında azadı gerektirir. Dolayısıyla mülkiyet, bu hükmüyle birlikte satın almanın hükmü olur. Bu yüzden iktizâyla sabit olan hüküm, kıyasın aksine nazmın kendisiyle sabit olan hüküm gibidir. Ancak çatışmaları durumu bundan müstesnadır. Bu durumda nassın delâ-30 leti, iktizânın delâletine tercih edilir. Çünkü nassın delâletinden farklı olarak nassın iktizâsı, ihtiyaç ve zarurete bağlı olarak sabit olmaktadır.

لأنّ غرضه الردُّ، فلو ثبت الإجازة اقتضاءً يكون المقتضِي أعني قوله «طلّقْها» توكيلًا محضًا بالطلاق، وليس ذلك في وسع المولى، فيلغو بالضرورة.

ولمّا كان هذا المعنى خارجًا عن المقتضَى وهو موقوفًا عليه ولم يشترط وجود ضدّه في غيره جعلتُه شرطًا لا علامةً.

٥ (و) شرطه أيضًا أن (يصلحَ تابعًا للمذكور) بأن يكون المقدّر أدنى من المذكور أو مساويًا له، فإنّ الشيء قد يستتبع مثله لا أن يكون أعلى منه وأصلًا له.

ولهذا **قلنا**: إذا قال لامرأته «يدك طالق» لا يقع الطلاق؛ لأنّ اليد لا تستتبع النفس.

وقلنا: الكفار لا يخاطبون بالشرائع؛ لأنّ فروع الإيمان لا تستتبع الإيمان.

١٠ **وقلنا**: إذا قال لعبده «كَفِّرْ عن يمينك» لا يثبت الإعتاق اقتضاءً؛ لأنّ أهلية الإعتاق أصلٌ لسائر التصرفات، فلا يثبت تبعًا إلى غير ذلك من الفروع.

[حكم المقتضى]

(وهو) أي: اقتضاء النصّ (كالدلالة) في إفادة الحكم قطعًا واشتراكِ الثابت بهما في الإضافة إلى النصّ ولو بواسطة، فإنّ المقتضَى مع حكمه حكم للنصّ ١٥ بمنزلة الشراء أوجب الملك، والملكُ أوجب العتق في القريب، فصار الملك بحكمه حكمًا للشراء، فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس (إلّا عند المعارضة)، فإنّ دلالة النصّ حينئذ يرجّح عليه لثبوته بناءً على الحاجةِ والضرورةِ بخلافها.

FÂSİD İSTİDLÂL ŞEKİLLERİ

Fasıl: Musannif, sahih istidlâl şekillerini açıkladıktan sonra şöyle diyerek bazı âlimlerin istidlâlde bulunduğu şekillerin fesadını açıklamak istedi: Yukarıda geçenler dışında bize göre fâsid olan birtakım şekilleriyle de istidlâlde bulunulmuştur.

1. Mefhûmu'l-Muhalefe: Şartları ve Türleri

Bunlardan biri, mefhûmu'l-muhalefedir. Bu, söylenmeyenin ispat ve nefiy açısından hüküm konusunda söylenene aykırı olmasıdır. Bu istidlâl türü, *delilü'l-hitâb* diye de isimlendirilir.

1.1. Kabul Edenler Açısından Mefhûmu'l-Muhalefenin Şartları

Kabul edenler, mefhûmu'l-muhalefe için birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir:

Birincisi; söylenmeyenin hüküm konusunda söylenenden öncelikli veya ona eşit olduğunun açık olmamasıdır. Aksi takdirde bu durum hükmün, söylenmeyende sabit olmasını gerektirir ki, bu, *mefhûmu'l-muhalefe* değil, *mefhûmu'l-muvafaka* olur.

İkincisi; söylenen, alışılmış yaygın durumu ifade etmek için olmamalıdır. Mesela ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ "*Evlerinizdeki üvey kızlarınız*" (Nisâ, 4/23) ifadesi böyledir. Çünkü yaygın olan durum, üvey kızların üvey babalarının evlerinde olmasıdır. Söz konusu kayıt, bunun için getirilmiş olup evlerinde olmayan üvey kızların hükmünün, evlerinde olandan farklı olduğunu ifade etmek için değildir.

Üçüncüsü; söylenenin, söyleneni soran kişinin sorusuna ya da söylenene özel olan bir hadiseye cevap olmamasıdır. Mesela birisi "Sâime koyunda zekât var mıdır?" diye sorduğunda senin de "(Evet) sâime koyunda zekât vardır." demen böyledir. Ya da söylenenden maksadın, ma'lûfe (besi hayvanı) olana değil de sâime hayvanı olana açıklama yapmak olmasıdır.

Dördüncüsü; söylenenin, muhatabın cehaletinden kaynaklanmamasıdır. Şöyle ki muhatap, sâime hayvanda zekâtın vâcip olduğunu bilmeyip besi hayvanında zekâtın vâcip olduğunu düşünürse Hz. Peygamber ona "Sâime koyunda zekât vardır." der. Bu durumda özellikle sâimenin zikredilmesi, hükmü sâime dışındakilerden nefyetmek için değil, aksine sâimede zekât olduğunu belirtmek içindir.

[الاستدلالات الفاسدة]

(فصل) لمّا فرغ عن الاستدلالات الصحيحة أراد أن يبيّن فساد[1] وجوهٍ استدل بها بعض العلماء، فقال: (استُدلّ بوجوه)[2] أُخَرَ غير ما ذُكر (فاسدة) عندنا.

[الأولى: مفهوم المخالفة: شروطه وأنواعه]

٥ (منها: مفهوم المخالفة)، وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفًا للمذكور في الحكم إثباتًا ونفيًا، ويُسمّى أيضًا «دليل الخطاب».

[شروط مفهوم المخالفة عند القائلين به]

وقد ذكروا له شروطًا:

منها: أن لا يظهر أولويّةُ المسكوت عنه بالحكم أو مساواتُه فيه؛ وإلّا استلزم ثبوت
١٠ الحكم في المسكوت عنه، وكان مفهوم موافقة، لا مخالفة.

ومنها: أن لا يكون خارجًا مخرج الأغلب المعتاد مثل ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء، ٤/٣٢]، فإنّ الغالب كون الربائب في الحجور، فالتقييد به لذلك، لا لأنّ حكم اللاتي لَسْنَ في الحجور بخلافه.

ومنها: أن لا يكون لسؤال سائل عن المذكور أو لحادثة خاصّة بالمذكور مثل أن
١٥ يسأل «هل في الغنم السائمة زكاة»، فتقول «في الغنم السائمة زكاة» أو يكون الغرض بيانه لمن له السائمة، لا المعلوفة.

ومنها: أن لا يكون لجهالة المخاطب بأن لا يعلم وجوب زكاة السائمة ويعلمَ وجوب زكاة المعلوفة فيقول الرسول «في الغنم السائمة زكاة»، فإنّ التخصيص حينئذ لا يكون لنفي الحكم عمّا عداها؛ بل للإعلام.

---

١ د: فساده.

٢ وفي المرقاة: وقد يستدل بوجوه.

Beşincisi; söylenenin, -şayet söylenen vasıfla kayıtlanmamış olsaydı- ictihâdla tahsis edilebileceği vehmini gidermek için olmamasıdır. Mesela "Koyunda zekât vardır." denildiğinde müctehidin, bunu gerektiren bir delil sebebiyle sâime olanı koyunların umumundan çıkarması ve zekâtın vâcipliğini ma'lûfe koyunlara tahsis etmesi ihtimal dâhilindedir. İşte bu şekilde bir tahsis yapmaması için "Sâime koyunda zekât vardır." denilir.

Âmidî şöyle demiştir: "Özetle, hükmün söylenmeyenden nefyedilmesi dışında özellikle belirtmeyi gerektiren herhangi bir sebep açığa çıkmayacak olsa, vasfı özellikle belirtmenin bir faydası olsun diye hükmün söylenmeyenden nefyini kabul etmek gerekir mi gerekmez mi?"[1]

"Mefhûmu'l-muhalefeyle istidlâlde bulunmak fâsiddir." dememizin nedeni şudur: Şayet bununla istidlâlde bulunmak sabit olsaydı, bu nakille olurdu. Yani mefhûmu'l-muhalefe sabit olsaydı bu ya delilsiz olarak sabit olurdu ki, böyle bir şey ittifakla bâtıldır ya da naklî bir delille sabit olurdu ki, aklın dile ilişkin konularda bir rolü yoktur. Dolayısıyla geriye şayet sabit olsaydı, nakille sabit olurdu seçeneği kalmaktadır.

Bu naklin âhad yolla olması câiz değildir. Çünkü âhad yolla gelen nakiller birbiri ile çelişmektedir. Dolayısıyla zan bile ifade etmez. Çünkü âhad nakil ancak benzeriyle muârazadan uzak olduğunda zan ifade eder. Dilciler, mefhumun her bir türünde ihtilaf ettiğine göre bu olsa olsa ancak şüphe ifade eder. Dil ise şüpheyle sabit olmaz. İlim veya tuma'nîne derecesinde zan ifade mütevâtir veya mütevâtir benzeri bir nakil de söz konusu değildir. Aksi takdirde mefhûmu'l-muhalefe konusunda bu şekilde bir ihtilaf söz konusu olmazdı. Dolayısıyla mefhûmu'l-muhalefe kesinlikle sabit değildir.

Bir görüşe göre de[2] mefhûmu'l-muhalefeyle istidlâlin fâsid olmasının gerekçesi şudur: İspat, nefiy için konulmadığı gibi tersi de söz konusu değildir, dolayısıyla ispat ve nefiyden biri diğerine delâlet etmez.

Derim ki, bu görüş tartışmaya açıktır. Çünkü hasım, bu konuda vaz' iddiasında bulunmuyor ki, böyle bir itiraza muhatap olsun. Hasım, nasıl böyle bir iddiada bulunabilir ki! Şayet böyle bir iddiada bulunmuş olsa mefhumu kabul etmesi bâtıl olur. Çünkü bu durumda mefhum, mefhum değil, mantuk türünden olur.

---

1 Âmidî, *el-İhkâm*, III, 100.
2 Bu gerekçelendirme, Molla Fenârî'ye aittir. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 211.

ومنها: أن لا يكون لدفع توهّم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييدُ بالوصف، مثلًا إذا قيل «في الغنم زكاة» يحتمل أن يُخْرِج المجتهدُ السائمةَ من عموم الغنم ويخصّ الوجوب بالمعلوفة لدليل يقتضي ذلك، فيقال «في الغنم السائمة زكاة» لئلّا يخصّص.

قال الآمدي: «وبالجملة لو لم يظهر سببٌ من الأسباب الموجبة للتخصيص سوى ٥ نفي الحكم في محلّ السكوت فهل يجب القول بنفي الحكم في محلّ السكوت تحقيقًا لفائدة التخصيص أو لا يجب».[1]

وإنما قلنا «إنّ الاستدلال به فاسد»، (فإنه لو ثبت فبنقلٍ) يعني: أنّ مفهوم الخالفة لو ثبت فإمّا أن يثبت بلا دليل، وهو باطل بالاتّفاق أو بدليل عقلي، ولا مجال له في اللغة، فتعيّن أنه لو ثبت ثبت بنقل.

١٠ (و) ذلك النقل لا يجوز أن يكون بطريق الآحاد؛ إذ (الآحاد متعارضةٌ) فلا تفيد الظنّ؛ لأنها إنما تفيده إذا سلمت عن المعارضة بمثلها. ولـمّا اختلف أئمة اللغة في كل نوع من أنواع المفهوم لم يفد إلّا الشكّ، واللغةُ لا تثبت بالشكّ، (ولا متواتر أو شبهه)[2] ليحصل العلم أو طمأنينة الظنّ؛ وإلّا لَمَا اختلف فيه ذلك الاختلاف (فلا مفهومَ) مخالفةٍ أصلًا.

١٥ (قيل)[3] في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم: (لأنّ الإثبات لم يوضع للنفي وبالعكس، فلا يدلّ) أحدهما (عليه) أي: على الآخر.

أقول: (فيه بحث)؛ لأنّ الخصم لا يدّعي الوضع حتى يرد عليه. كيف، ولو ادّعاه لبطل قوله بالمفهوم؛ لأنه حينئذ يكون من قبيل المنطوق.

---

١ الإحكام للآمدي، ٣/١٠٠.
٢ ر: شبهة.
٣ القائل هو الفناري، انظر: فصول البدائع، ٢/٢١١.

1.2. Mefhûmu'l-Muhalefenin Türleri

Bunun yani mefhûmu'l-muhalefenin değişik türleri bulunmaktadır:

1.2.1. Mefhûmu'l-Lakab

Birinci türü, *mefhûmu'l-lakab*dır: Bu, gusülle ilgili aşağıda gelecek olan hadisteki "su" (meni) kelimesinde olduğu gibi cins ismin veya "Zeyd mevcuttur." sözünde olduğu gibi özel ismin içermediği şeyden hükmün nefyedilmesidir. Cumhur, lakabın mefhumuyla istidlâli kabul etmemiştir. Ebû Bekir ed-Dekkâk[1] ve Hanbelîlerden ve Eş'arîlerden bazıları ise bunu kabul etmiştir. Çünkü Ensar, Hz. Peygamber'in "Gusül, meninin gelmesi sebebiyledir." anlamına gelen الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ "*Su, sudandır.*" sözünden *iksal* yani meninin gelmediği cinsel ilişki sebebiyle gusletmenin gerekmediğini anlamıştır. Hâlbuki onlar dili bilen kişilerdir. İsimle tahsis bunun dışındakilerden hükmün nefyini ifade etmemiş olsaydı, onlar bu hadisten bunu anlamazlardı.

Delilin gereğini kabul etme (*el-kavlu bi mûcebi'l-ille*) yoluyla deriz ki, onların bunu bu şekilde anlaması, isimle tahsisten değil, aksine الماء kelimesindeki umum edatından -bu da *lam* harfidir- kaynaklanmaktadır. Şu anlamdaki cenabetten guslün her bir ferdi, meninin varlığından dolayı sabittir. Bunun karinesi de hadisin cünüplükten gusül hakkında olması ve hayız ve nifastan dolayı guslün vâcip olduğu konusunda icmâ bulunmasıdır. Bu yani الماء kelimesinin umum ifade ettiği doğrudur, müsellemdir. Fakat suyun (meni) kesin olarak gözle görülebilir olması gerekmez. Aksine inzal durumunda olduğu gibi bazen gözle görülmek suretiyle sabit olur; cinsel ilişkide olduğu gibi bazen de delâleten sabit olur. Cinsel ilişki, meninin gelmesine sebep olduğu için cinsel ilişki, meninin yerine konulmuştur. Çünkü meninin gelip gelmediği gizli bir durumdur ve düzenlilik arz etmez. Nitekim yolculuğun meşakkat yerine, uykunun hades yerine konulması da böyledir.

1.2.2. Mefhûmu's-Sıfat

İkinci türü, *mefhûmu's-sıfat*tır. Buradaki *sıfat* ile nahivdeki sıfat kastedilmemekte, aksine *sâime koyun*, *zenginin oyalaması*, *zaman* ve *mekân zarfı* ve benzeri zata ilişkin tüm kayıtlar kastedilmektedir.

1 **Ebû Bekir ed-Dekkâk:** Muhammed b. Muhammed b. Ca'fer el-Bağdâdî, Ebû Bekir ed-Dekkâk (ö. 392). Şâfiî fakihidir. Ebû İshak eş-Şîrâzî onun hakkında şöyle demiştir: Fakîh ve usulcü biriydi. *el-Muhtasar*'ı şerhetmiş Bağdat'ın Kerh bölgesinde kadılık yapmıştır. Bk. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, I, 167.

[أنواع مفهوم المخالفة]

(وهو) أي: مفهوم المخالفة (أنواع).

[النوع الأول: مفهوم اللقب]

الأوّل: (**مفهوم اللقب**) وهو نفي الحكم عمّا لم يتناوله اسم الجنس كـ«الماء»
٥ في حديث الغسل الذي سيأتي أو العَلَمِ نحو «زيد موجود». منعه الجمهور، وقال به
أبو بكر الدَّقّاق[1] وبعض الحنابلة والأشعرية (لفهم الأنصار عدمَ) وجوب (الاغتسال
بالإكسال) وهو أن يجامع بلا إنزال (من قوله عليه السلام {المَاءُ مِنَ الْمَاءِ}) أي:
الغسل بسبب المنيّ، وهم من أهل اللسان، فلولا أنّ التنصيص بالاسم يفيد نفي
الحكم عمّا سواه لَمَا فهموا ذلك.

١٠ (**قلنا**) بطريق القول بموجَب العلة: (**ذلك**) الفهم منهم ليس من التخصيص
بالاسم؛ بل (من أداة العموم) وهي «اللام» في «الماء» بمعنى أنّ كل فرد من أفراد
غسل الجنابة ثابتةٌ من وجود المنيّ بقرينةِ ورود الحديث في غسل الجنابة والإجماعِ
على وجوب الغسل من الحيض والنفاس، (وهو) أي: عموم الماء (صحيح) مسلّم،
(لكنّ الماء) لا يجب أن يكون عيانًا ألبتّة؛ بل قد يثبت عيانًا كالإنزال، و(قد يثبت
١٥ **دلالةً**) كما في التقاء الختانيْن، فإنه لمّا كان سببًا له أقيم مقامه لخفائه وعدم
انضباطه كالسفر والنوم.

[النوع الثاني: مفهوم الصفة]

(و) **النوع الثاني:** مفهوم (**الصفة**) لا يراد بها النعت؛ بل كل قيد في الذات نحو
«سائمة الغنم» و«ليّ الواجد»[2] وظرفي الزمان والمكان وغيرهما.

---

١ أبو بكر الدقاق: هو محمد بن محمد بن جعفر البغدادي أبو بكر الدقاق (ت. ٣٩٢هـ)، شافعي المذهب. قال الشيخ أبو أسحاق الشيرازي: كان فقيهًا أصوليًا شرح المختصر وولّي القضاء بكرخ بغداد». انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ١/١٦٧.

٢ وفي هامش م: الليّ: المطْل، والواجد: الغني، «منه».

Sıfatın mefhûmunu biz kabul etmemekteyiz. Şâfiî, Mâlik, Ahmed ve Eş'ârî[1] ise kabul etmektedir. Çünkü "Hanefî fukahası fazilet sahibidir." sözümüz, Şâfiîleri kızdırır. Vasıfla kayıtlama, vasfın dışındakilerde hükmün yokluğuna delâlet etmeseydi bu söze kızmazlardı.

5 *Derim ki*, Âmidî'nin *el-İhkâm*'ında,[2] İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ında[3] ve diğerlerinde ifade bu şekildedir. Bunun yerine "Şâfiî fukahası, fazilet sahibidir." denilmesi daha uygun olabilirdi. Çünkü Şâfiîlerin kızması, istidlâl için uygun değildir. Zira kızgınlıklarının sıfatın mefhûmunu kabul etmelerinden kaynaklanması mümkündür. Burada ilzam, ancak Hanefîlerin 10 kızması halinde söz konusu olur. Zira Hanefîlerin kızması durumunda inkâr ettikten sonra kabul etmeleri gibi bir sonuç çıkar.[4]

Deriz ki, kızmanın, sıfatın mefhûmundan kaynaklandığını kabul etmiyoruz. Aksine bu sözün uyandırdığı kızgınlık; **a)** Hanefîlerin Şâfiîleri ihtimal üzere bırakmalarından ve onların faziletini başkalarının açıklamasına 15 bırakmış olmalarından olabilir, **b)** veya bazılarının bunu böyle anlamış olmasından yani sıfatın mefhûmunun, diğerlerinde faziletin bulunmadığını ifade ettiğine inananların, belirtilen örnekte bu nefyin kastedildiğini anlamalarından ve dolayısıyla bazı insanların Şâfiîlerden faziletin nefyedildiğini vehmedecekleri bir ifadenin söylenmesine kızmış olabilirler, **c)** ya da karine20 lerden dolayı ve sırf hatâbî düzeyde olsa bile genel olarak bu sözden onlardan faziletin nefyedilmiş olduğunun anlaşılmasından kaynaklanmış olabilir.

1.2.3. Mefhûmu'ş-Şart

Üçüncü türü, *mefhûmu'ş-şart*tır. Şartın mefhûmu, sıfatın mefhûmundan daha kuvvetlidir. Bu yüzden sıfatın mefhûmunu kabul edenlerin hepsi 25 şartın mefhûmunu kabul etmiştir. Çünkü anlam açısından şart da sıfattır.

1 **Eş'arî:** Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî (ö. 324/935-36). Hicrî 260 yılı civarında Basra'da doğmuştur. Önceleri Ebû Alî el-Cübbâî'nin öğrencisi iken Mutezilî görüşleri benimsedi. Sonra bu görüşleri terk ederek ehl-i sünnet ve'l-cemaatin şeyhi ve kelamcıların imamı oldu. Kelam ilmine dair eserleri mevcuttur. Bk. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, III, 348; Fettâh, İrfan Abdülhamîd, "Eş'arî, Ebü'l-Hasen", *DİA*, 11/444-447.

2 Musannifin açıklaması bu şekildedir. Ancak aynı şeyi Âmidî'ye atfetmesi hatalıdır. Çünkü Âmidî'nin *el-İhkam*'ındaki ifade, musannifin şerhte olması gerektiğini belirttiği şekilde "Şafiî fukahası fazilet sahibidir." şeklinde olup açıklama da buna göre yapılmıştır. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, III, 82.

3 İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'daki ifadesi musannifin metinde belirttiği şekilde "Hanefî fukahası fazilet sahibidir." şeklinde olup açıklama da buna göre yapılmıştır. Bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-Müntehâ* (Îcî şerhiyle), III, 175.

4 **Minhuvât:** Hâlbuki vicdana başvurmanın şehâdetiyle Hanefîler de kızarlar.

منعناه، وقال به الشافعي ومالك وأحمد والأشعري؛[1] (لأنّ قولنا «الفقهاء الحنفية فضلاء» يُنفِّر الشافعيةَ)، فلولا أنّ التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عمّا سواه لَمَا تنفّروا.

أقول: قد وقع العبارة في **الإحكام**[2] **والمختصر**[3] وغيرهما هكذا. ولعلّ الأحسن أن يقال: قولنا «الفقهاء الشافعية فضلاءُ» ينفّر الحنفيّةَ؛ لأنّ تنفّر الشافعية لا يصلح للاستدلال لجواز أن يكون التنفّرُ لاعتقادهم ذلك. وإنما الإلزام في تنفّر الحنفية حيث يلزم منه الإقرار بعد الإنكار[4].

(قلنا) لا نسلّم الملازمة؛ بل النفرة إمّا (لتركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل (أو لفهم البعض) أي: لفهم المعتقدين لإفادته النفيَ عن الغير قَصْدَ ذلك النفي في الصورة المذكورة، فيتنفّر عن أن يذكر عبارة يتوهّم منها بعضُ الناس نفيَ الفضل عنهم (أو لانفهامه في الجملة) ولو من القرائن وفي المقام الخَطَابي المحض.

[النوع الثالث: مفهوم الشرط]

(و) **النوع الثالث: مفهوم** (الشرط) وهو أقوى من مفهوم الصفة، ولذا قال به **كلُّ** من قال بمفهوم الصفة؛ لأنه صفة معنًى،

---

1 الأشعري: هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر بن سالم الأشعري البصري (ت. ٣٢٤هـ/٩٣٥-٣٦م)، شيخ طريقة أهل السنة والجماعة وإمام المتكلمين، وكان أوّلًا قد أخذ عن أبي علي الجبائي وتبعه في الاعتزال ثم اعتزل عنه، وله مصنفات في علم الكلام. انظر: طباقات الشافعية الكبرى لتقي الدين السبكي، ٣/٣٤٨.

2 هذا ما قاله المصنف، ولكن الآمدي قال في الإحكام: «ولهذا فإنه لو قال القائل «الفقهاء الشافعية فضلاء أئمة»، فإنّ سامعه من فقهاء الحنفية وغيرهم تشمئزّ نفسه من ذلك وتكبر عن سماعه، لا لوصفه لهم بذلك؛ بل لما فيه من الإشعار بسلب ذلك عمّن ليس بشافعي. انظر: ٣/٨٢.

3 قال ابن الحاجب في المختصر: واستدل بأنه لو قيل «الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء» لنفرت الشافعية، ولولا ذلك ما نفرت. وأجيب: بأنّ النفرة من تركهم على الاحتمال كما تنفّر من التقديم أو لتوهّم المعتقدين ذلك. انظر: المختصر (مع شرح الإيجي) لابن الحاجب، ٣/١٧٥.

4 وفي هامش م: والحال أنّ الحنفيّة يتنفّرون أيضًا بشهادة الرجوع إلى الوجدان، «منه».

Kerhî, Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî,[1] Kadı Abdülcebbâr[2] ve Şâfiîlerden İbn Süreyc gibi sıfatın mefhûmunu kabul etmeyenlerden bazıları da şartın mefhûmunu kabul etmiştir. Çünkü şartın yokluğu, meşrutun yokluğunu gerektirir. Aksi takdirde şart, şart olmaz.

Deriz ki, sizin bu söylediğiniz şer'î anlamdaki şartta söz konusu olur. Bizim burada üzerinde durduğumuz şart, lugavî şarttır. Lugavî şart ise başına şart harfinin dâhil olduğu şarttır. Bunun şer'î anlamdaki şart olması gerekmez. Çünkü lugavî şartın sebep ve illet de olması mümkün olup bunlardan herhangi birinin yokluğu hükmün yokluğunu gerektirmez. Zira sebebin de illetin de birden fazla olması mümkündür.

1.2.4. Mefhûmu'l-Gâye

Dördüncü türü, *mefhûmu'l-gâye*dir. Gâyenin mefhûmu, kendisine mahsus delilin kuvvetli olmasından dolayı şartın mefhûmundan daha kuvvetlidir. Bu yüzden şartın mefhûmunu kabul edenlerin hepsi ve Kadı Ebû Bekr Bâkıllanî ve Kadı Abdülcebbâr gibi şartın mefhûmunu kabul etmeyenlerden bazıları gâyenin mefhûmunu kabul etmiştir. Çünkü gâye, son noktadır, aksi takdirde gâye olmazdı. Şayet gâyeden sonrası, hüküm bakımından gâyeden öncesine aykırı olmayıp aksine sonrası, hüküm bakımından öncesine dâhil olacak olsa bu durumda gâye son nokta olmaz. Hâlbuki bu, varsayılanın ve vâkıanın aksine bir durumdur.

Deriz ki, üzerinde durulan konu, son noktadır; son noktanın kendisidir, kendisinden sonraki değildir. Yani kabul edelim ki, gâyeden sonrası, öncesinin hükmüne dâhil olsa gâye, son nokta olmaz.

---

1 **Ebü'l-Hüseyin el-Basrî:** Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044). Meşhur Mu'tezile kelamcısı ve usulcüdür. Kadı Abdülcebbâr'ın önde gelen öğrencilerindendir. Fıkıh usûlüne dair önce hocası Kadı Abdülcebbâr'ın *el-Umed*'ine şerh yazmış daha sonra da *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh* isimli eserini kaleme almıştır. *el-Mu'temed* Mu'tezilenin usul görüşleri açısından mevcut en güvenilir kaynaktır. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, IV, 271.

2 **Abdücebbâr:** Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025) *Kâdılkudât* lakabıyla meşhur, Mu'tezile kelamcısı ve usulcüsüdür. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin hocasıdır. Zamanının en önde gelen Mu'tezile âlimidir. Fıkıh usûlüne dair *el-Umed* isimli eseri, günümüze ulaşmamakla birlikte kelamcılar yöntemine göre yazılan önemli usul eserlerinden biridir. Kelama dair *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* isimli eseri, hacimli bir eser olup Mu'tezilenin kelamî görüşleri açısından oldukça önemlidir. Bk. Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, XVIII, 20.

Çeviren: Molla Hüsrev'in, Kadı Abdülcebbâr'a şartın mefhûmunu kabul ettiği görüşünü nispet etmesi hatalıdır. Ebü'l-Hüseyin Basrî, bu görüşte olmakla birlikte Kadı Abdülcebbâr'ın hükmün başka bir şarta bağlı olması ihtimalinden hareketle şartın mefhûmunun olmadığı görüşünde olduğunu belirtir. Bk. *el-Mu'temed*, I, 142. Bu yüzden Molla Hüsrev'in biraz aşağıda gâyenin mefhûmu konusunda Kadı Abdülcebbâr'ın şartın mefhûmunu kabul etmediği şeklindeki nispeti doğru kabul edilmelidir.

وبعضُ من لا يقول به كالكرخي وأبي الحسين البصري[1] وعبد الجبّار[2] من المعتزلة وابن سريج من الشافعية؛ (لأنّ عدمه) أي: عدم الشرط (يوجب عدمَ المشروط)؛ وإلّا لا يكون شرطًا.

(قلنا) ما ذكرته إنما هو في الشرط الاصطلاحي، و(هذا الشرط) الذي نحن بصدده (لغوي) وهو الذي دخل عليه حرف الشرط، وهو لا يجب أن يكون شرطًا اصطلاحيًّا لجواز أن يكون سببًا أو علةً، وانتفاء شيء منهما لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدّد الأسباب والعلل.

[النوع الرابع: مفهوم الغاية]

(و) **النوع الرابع: مفهوم** (الغاية)[3] وهو أقوى من مفهوم الشرط لقوّة دليل يختصّ به، ولذا قال به **كلٌّ** من قال بمفهوم الشرط **وبعضُ** من لم يقل كالقاضي أبي بكر وعبد الجبّار؛ (لأنها) أي: الغاية (آخِرٌ)؛ وإلّا لا تكون غايةً، (فلو) لم يكن ما بعدها مخالفًا لِمَا قبلها في الحكم؛ بل (دخل ما بعدها) في حكم ما قبلها (لا تكون)[4] الغاية (آخِرًا)، وهو خلاف المفروض والواقع.

(قلنا: الكلام في الآخِرِ) نفسِه (لا فيما بعده) يعني: سلّمنا أنّ ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن الغاية آخرًا، لكنّ النزاع لم يقع فيه؛

---

١ أبو الحسين البصري: هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (ت. ٤٣٦هـ/١٠٤٤م)، متكلم أصولي تلميذ القاضي عبد الجبار، وكان من أعيان المعتزلة في زمانه، وله في الأصول «المعتمد في أصول الفقه» و«شرح العمد» للقاضي عبد الجبار. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٢٧١/٤.

٢ عبد الجبار: هو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني (ت. ٤١٥هـ/١٠٢٥م)، الملقب بـ«قاضي القضاة» متكلم أصولي أستاذ أبي الحسين البصري، وكان من أعيان المعتزلة في زمانه، وله تصانيف عديدة أهمها «المغني في أبواب التوحيد والعدل». انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ٢٠/١٨.

من المحقق: نسبة المصنف هذا القول إلى أبي الحسين البصري -أعني قبوله بمفهوم الشرط- صحيح، ولكن نسبة هذا القول إلى القاضي عبد الجبار ليس بصحيح؛ لأنّ أبا الحسين البصري قال في المعتمد: «وقال قاضي القضاة: إنّ تعليق الحكم بالشرط لا يدل على أنّ ما عداه بخلافه وأنه يجوز أن يقوم شرط آخر مقام ذلك الشرط». انظر: المعتمد، ١٤٢/١. ومن العجب أنّ المصنف ههنا نسب إلى القاضي عبد الجبار أنه يقول بمفهوم الشرط وقال بعد أسطر في مفهوم الغاية أنّ القاضي عبد الجبار لا يقول بمفهوم الشرط وهو الصحيح.

٣ ر: والنوع الرابع مفهوم الرابع.

٤ وفي المرقاة: لم تكن.

Fakat tartışma bu konuda değildir. Çünkü hiç kimse mesela abdest âyetinde dirseklerden sonrasının yıkamaya dâhil olduğunu söylememiştir. Tartışma, oruçta güneşin kaybolma zamanı ve abdestte de dirseklerin kendisinde olduğu gibi gâyenin bizatihi kendisi hakkındadır.

5 Bu cevaba şu şekilde *itiraz* edilmiştir.[1] Tartışma, *gâye* harfinin başına geldiği şeyin hükmü konusunda ise bu açıkça zikredilmiş olup bunun mefhûmdan sayılması doğru değildir.

Derim ki, başına *gâye* harfinin dâhil olduğu şeyin açıkça zikredilmiş olması, istisnada olduğu gibi mefhûmdan sayılmasına aykırı değildir. Şayet 10 son noktaya ait bu hüküm, size göre sonun öncesinin hükmüne muhalif olmasaydı ancak bu takdirde mefhûmdan sayılmasına aykırı olurdu.

Bu yani mefhûmu'l-gâye, bazen işaretin delâleti kabilinden sayılır. Nitekim *Bedî'* sahibi şöyle demiştir: "Gâyenin mefhûmu bize göre, mefhûm değil, işaret kabilindendir."[2] Muhtemelen *Telvîh*'in "Muâraza ve Tercih" ko-15 nusundaki "Mefhûmu'l-gâye, ittifakla kabul edilmiştir."[3] şeklindeki ifadenin hamledileceği anlamda budur.

1.2.5. Mefhûmu'l-İstisna

Beşinci türü, *mefhûmu'l-istisna*dır. İstisnanın mefhûmu, Şâfiîlerin cumhuruna ve mefhûmu inkâr edenlerin ekserisine göre müstesna için müstesna 20 minhten farklı bir hüküm ifade eder. Çünkü "Zeyd'den başka fazilet sahibi kişi yoktur." sözümüz, Zeyd'in dışında hiçbir fazilet sahibi olmadığını ve Zeyd'in fazilet sahibi olduğunu gösterir.

Deriz ki, bu sözün bu anlama gelmesi, makama ait bir özelliktir. Bu makam da medih makamıdır. Dolayısıyla bu sözün mutlak olarak bu anlama 25 gelmesi gerekmez. Ortaya konulmak istenen de budur. Bunun tam olarak açıklaması inşallah ileride gelecektir.

1.2.6. Mefhûmu İnnemâ

Altıncı türü, *mefhûmu innemâ*dır. Kadı Ebû Bekir Bakıllânî, Gazzâlî ve fukahadan bir grup tekide ihtimali olmakla bir-30 likte *innemâ* edatının hasr konusunda zâhir olduğu görüşündedir.

1 Bu itiraz, Molla Fenârî'ye aittir. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 219.
2 İbnü's-Sââtî, *el-Bedî'*, II, 571.
3 Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 214.

إذ لم يقل أحد بدخول ما بعد المرافق في الغسل، وإنما النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق.

واعترض[1] على هذا الجواب: بأنّ النزاع إذا كان في حكم مدخول حرف الغاية، وهو مذكور، لم يصحّ عدّه من المفهوم.

٥ **أقول**: كونه مذكورًا لا ينافي عدّ حكمه من المفهوم كما في الاستثناء، وإنما ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفًا لحكم ما قبل الآخِر.

(وهذا) أي: مفهوم الغاية (قد يعدّ من) قبيل (الإشارة). قال صاحب **البديع**: «هو عندنا من قبيل الإشارة، لا المفهوم».[2] ولعلّ هذا هو المحمل لكلام **التلويح** في بحث المعارضة والترجيح: «أنّ مفهوم الغاية متّفق عليه».[3]

١٠ [النوع الخامس: مفهوم الاستثناء]

(و) **النوع الخامس: مفهوم (الاستثناء)** فإنه يفيد حكمًا للمستثنى مخالفًا لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية وأكثر منكِري المفهومِ (لدلالة) قولنا («لا فاضلَ إلّا زيدٌ» على) نفي كل فاضل سوى زيد و(إثبات كونه فاضلًا).

(قلنا: هو) أي: كونه دالًّا على ذلك إنما هو (من خصوصية المقام) وهي كونه ١٥ مقام المدح، فلا يلزم منه الدلالة مطلقًا، وهو المطلوب، وسيأتي تمام تحقيقه إن شاء الله تعالى.

[النوع السادس: مفهوم إنما]

(و) **النوع السادس: مفهوم («إنما»)** ذهب القاضي أبو بكر والغزالي وجماعة من الفقهاء إلى أنه ظاهر في الحصر

---

١ المعترض هو الفناري، انظر: فصول البدائع، ٢/٢١٩.
٢ البديع لابن الساعاتي، ٥٧١.
٣ التلويح للتفتازاني، ٢/٢١٤.

Çünkü Hz. Peygamber'in "*Velâ hakkı, ancak azat edene aittir.*" ve "*Ameller, ancak niyetlere göredir.*" sözleri bunu gösterir. Zira bu sözlerden akla ilk gelen şey, niyet olmaksızın amelin sahih olmayacağı, azat eden dışında hiç kimsenin velâ hakkına sahip olmadığıdır.

5 *Deriz ki,* bu yani hasr, ancak *velâ* ve *ameller* kelimelerinin umumî bir ifade olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu sözün anlamı, "Bütün velâ azat edene aittir." ve "Her amel niyet iledir." şeklindedir. Bu da küllî olumlu bir önerme olup bunun karşıtı olan cüz'i olumsuz sabit değildir. Bunun karşıtı olan cüz'i olumsuz da "Bazı velâ, azat edene ait değildir, aksine azat 10 edenin dışındakine aittir." ve "Bazı ameller niyetsiz olur." şeklindedir.

Denirse ki, biz, *innemâ* edatı olmaksızın mesela velâda olduğu gibi sırf konunun umumî oluşunun hasr ifade edeceğini kabul etmiyoruz. Sonuç olarak bu, velânın tamamının azat edene ait olduğunu ifade eder ki, bu da velânın bir kısmının bunun da ötesinde tamamının azat edenden başkasına 15 ait olmasına aykırı değildir. Çünkü azat eden ve etmeyenin ikisinin de velânın kendilerine izafe edilmesinde ortak olmaları mümkündür.

Deriz ki, umumî oluşu, zâhiren başkasının velâ hakkına sahip olmadığını ifade eder. Zira azat etmeyen için velâ sabit olacak olsa bu durumda azat eden için velâ sabit olmaz. Çünkü bir sıfatın iki mahalde bulunması imkân20 sızdır. Dolayısıyla velânın tamamı kendisine ait olduğu halde azat eden için velâ hakkının sabit olmaması doğru olur ki, bu bir çelişkidir.

Şöyle denilemez: Bu yani "Başkası için velâ hakkı sabit olsa, azat eden için velâ hakkı sabit olmaz." sözü ancak iki velâ, varlık açısından birbirinden farklı olduğunda tamam olur ki, varlık açısından iki velânın birbirinden 25 farklı oluşu kabul edilemez. Fakat niye iki velânın sırf itibarî açıdan birbirinden farklı olması mümkün olmasın ki! Zira "Bu kitabın tamamı, Zeyd tarafından dinlenilmiştir, tamamı veya bir kısmı Amr tarafından da dinlenilmiştir." örneğinde olduğu gibi bazen tek bir şeye birden fazla şeyin izafe edilmesi söz konusu olabilir.

30 *Çünkü biz diyoruz ki*, itibari açıdan farklı oluşun burada yeri yoktur. Çünkü iki velânın farklılığı vucudîdir. Zira velâ ile ilgili hadisteki *lâm* harfi, bir şeyi birine has kılmayı ve o kişinin hak sahibi olduğunu ifade eder.

وإن احتمل التأكيد (لقوله عليه السلام {إِنَّمَا الْوَلَاءُ}) لِمَنْ أَعْتَقَ} (و) قوله عليه السلام ({إِنَّمَا الْأَعْمَالُ}) بِالنِّيَّاتِ}؛ إذ يتبادر منه عدمُ صحّة العمل بلا نية وعدمُ الولاء لغير المعتِق.

(قلنا: هو) أي: الحصر لم ينشأ إلّا (من عموم «الولاء» و«الأعمال»)؛ إذ معناه

٥ «كل ولاء للمعتِق» و«كل عمل بنية»، وهو كليٌّ موجَبٌ، فينتفي مقابلُه الجزئيُّ السالبُ، وهو «بعض الولاء ليس لمن أعتق، بل لغيره» و«بعض العمل بغير نية».

فإن قيل: لا نسلّم أنّ مجرّد عموم الموضوع كـ«الولاء» مثلًا بدون «إنما» يفيد الحصر. غايته: أنّ كل الولاء للمعتِق، وهو لا ينافي ثبوت بعضه؛ بل كلّه لغير المعتِق لجواز اشتراكهما في الإضافة إليهما؛

١٠ **قلنا**: إنه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرًا؛ إذ لو ثبت له ولاءٌ لَمَا ثبت للمعتِق لامتناع قيام الصفة الواحدة بمحلّيْن، فيصدق «ليس الولاء للمعتِق» وقد كان كل ولاءٍ له.

لا يقال: هذا إنما يتمّ لو تغاير الولاءان بحسب الوجود وهو ممنوع، لِمَ لا يجوز أن يتغايرا بمجرّد الاعتبار، فإنّ الشيء الواحد قد يعرض له إضافات

١٥ متعدّدة نحو «جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكلّه أو بعضه سماع لعمرو»؛

لأنا نقول: لا مجال له ههنا، فإنه وجودي؛ لأنّ «اللام» للاختصاص والاستحقاق،

Tıpkı evin mülkiyetinin Zeyd'e ait olmasında olduğu gibi iki hak sahipliğinin bir araya gelmesi imkânsızdır. Çünkü evin Zeyd'e ait olması, evin tek başına ona ait olduğu konusunda zâhirdir. Ortak oldukları kabul edildiği takdirde de Amr'a ait olan kısım, Zeyd'e ait olan kısımdan başkadır.

1.2.7. Mefhûmu'l-Aded

Yedinci türü, *mefhûmu'l-aded*dir. Sayı, hükmün sayıya tahsis edilmesini ifade eder, çünkü hükmün hem sayılanı hem de başkasını kapsayacak şekilde umumileştirilmesi, sayının özellikle belirtilmiş olmasını iptal eder. Zira "*Boşanmış kadınlar üç kur' bekler.*" (Bakara, 2/228) âyetinde malum olduğu üzere sayının ne fazlalığa ne de eksikliğe ihtimali vardır.

Deriz ki, bizim mümkün olduğunu kabul ettiğimiz umumileştirme, nassın illetiyle olan umumileştirmedir, özellikle de bu illet, dil açısından anlaşılan bir illet ise. Zira daha önce geçtiği üzere nassın delâletiyle sabit olan, nas ile sabit olan hükmündedir. Yoksa bizatihi sayı ile olan umumileştirme değildir ki, söylediğimizden sayının haslığının iptal edilmesi gibi bir sonuç çıksın. Hiç şüphe yok ki, bir şeye değinilmemesi, o şeyin yokluğuna değinme anlamına gelmez.

Bununla birlikte iki görüş de yani sayının mefhûmu olduğu ve olmadığı görüşü, meşâyıhımızdan rivayet edilmiştir.

Hidâye sahibi Merginânî'nin *fevâsık hadisi*nden[1] sonra söylediği "Diğer yandan kurt, doğrudan zarar vermesi açısından kuduz köpek (*el-kelbü'l-akûr*) anlamındadır." şeklindeki sözü ve yine "Saksağan istisna edilmemiştir, çünkü doğrudan zarar vermez, dolayısıyla leş yiyen karga gibi değildir." sözü ve Şâfiî'nin yırtıcı hayvanları *fevâsık*a kıyas etmesine verdiği cevaptaki "Bu kıyas imkânsızdır, çünkü bunda *fevâsık* olan hayvanların sayısını iptal söz konusudur."[2] şeklindeki sözü, iki görüşe de göz kırpmaktadır.

1.2.8. Mefhûmu'l-Hasr

Sekizinci türü, *mefhûmu'l-hasr*dır. Bununla örfen bir şeyi başkasından nefyetme kastedilir ve bu hasr, fiille ilgili olan şeylerin, anlam açısından fail olan ve haber gibi hakkı tehir olanı takdim etmek, müsnet ve müsnedün ileyhi marife yapmak gibi söz diziminde yapılan bir tasarrufla olur.

---

1 **Fevâsık hadisi:** Hill ve Harem bölgesinde öldürülmeleri câiz olan beş hayvanın zikredildiği şu hadistir: «خَمْسٌ مِنَ الْفَوَاسِقِ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ: الْحِدَأَةُ وَالْحَيَّةُ وَالْعَقْرَبُ وَالْفَأْرَةُ وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ»

2 Merğînânî, *el-Hidâye* (*Fethü'l-Kadîr* şerhiyle), III, 82.

ويمتنع اجتماع الاستحقاقيْن كما في ملكية الدار لزيد، فإنه ظاهر في الاستقلال؛ إذ ما لعمرٍو غير ما لغيره على تقدير الاشتراك.

[النوع السابع: مفهوم العدد]

(و) **النوع السابع: مفهوم** (العدد) وإنما أفاد التخصيص؛ (لأنّ التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره (يُبطِل نصَّ العدد)، فإنه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم في ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة، ٢/٢٢٨].

(قلنا: التعميم) الذي نقول بجوازه إنما هو (بعلته) لا سيّما إذا كانت مفهومةً لغةً؛ إذ الثابت بدلالة النصّ في حكم المنصوص كما سبق، (لا به) أي: لا بالعدد نفسِه حتى يلزم إبطال الخاصّ، ولا شكّ أنّ عدم التعرّض لشيء ليس تعرّضًا لعدمه.

(والمذهبان) أي: القول بمفهوم العدد والقول بنفيه (مرويان عن مشايخنا).

فقول صاحب **الهداية** بعد حديث الفواسق:[1] «ولأنّ الذئب في معنى الكلب العَقُور أي: في أنّه يبتدئ بالْأَذَى»، وكذا قوله: «العَقْعَقُ غير مستثنًى؛ لأنه لا يبتدئ بالأذى، فليس كغراب الجِيَف» مع قوله في جواب قياس الشافعي السباعَ على الفواسق: «والقياس ممتنع لِمَا فيه من إبطال العدد»[2] ناظرٌ إلى المذهبين.

[النوع الثامن: مفهوم الحصر]

(و) **النوع الثامن: مفهوم** (الحصر) ويراد به عرفًا النفي عن الغير، ويحصل بتصرّف في التركيب كتقديم ما حقّه التأخير من متعلّقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعريف المسند والمسند إليه.

---

١ حديث الفواسق: هو {خَمْسٌ مِنَ الْفَوَاسِقِ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ: الْحِدَأَةُ وَالْحَيَّةُ وَالْعَقْرَبُ وَالْفَأْرَةُ وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ}.
٢ الهداية (مع شرح فتح القدير) للمرغناني، ٨٢/٣.

Burada kastedilen hasr ise bir kısmı olup bu da ister sıfat ister cins isim olsun umum ifade etmede zâhir olacak şekilde mübtedânın marife yapılması ve ister özel isim olsun ister başka bir şey olsun anlam açısından haberin mübtedâdan daha özel seçilmesidir. Mesela العالم زيد "Âlim Zeyd'dir.", الرجل بكر "Adam Bekir'dir", الكرم في العرب "Cömertlik Araptadır." ve صديقي خالد "Arkadaşım Halit'tir." cümleleri böyledir.

Bu konuda fasih kişilerin kullanımlarına tutunan meânî âlimleri arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Aynı şekilde زيد العالم örneğinde olduğu gibi tersi konusunda da bir ihtilaf yoktur. Hatta *Miftah* sahibi Sekkâkî şöyle demiştir: "المنطلق زيد ve زيد المنطلق sözlerinin ikisi de ayrılmanın Zeyd'e münhasır olduğunu ifade eder."[1] Ancak usul imamlarının dikkate aldıkları nokta dilcilerinkinden farklı olduğu için -çünkü dilciler, sözün makam ve itibarların değişmesine bağlı olan birtakım özellikleri ifade etmeleri açısından terkipleri incelemektedirler- usulcüler, dilcilerin tercih ettiği şeyi tercih etmemişlerdir. Bununla birlikte bazıları şöyle diyerek dilcilerin görüşünü tercih etmiştir: Çünkü hasr olmamış olsaydı daha genel olan, daha özel olan ile haber verilmiş olurdu ki, böyle bir şey bâtıldır.

Hasrın bulunmaması halinde daha genel olanın daha özel olanla haber verilmesi sonucunun gerekmesi şu şekildedir: Medih makamında العالم زيد "Âlim, Zeyd'dir." dediğimizde lâm-ı tarifin *ahd* için olduğuna ilişkin bir karinenin bulunmadığı açıktır. Cinse hamletmenin imkânsız oluşu sebebiyle cins için de değildir. Aksine bu söz, kendisi hakkında *âlim* denilmesi doğru olan kişi içindir. Şayet Zeyd'in dışında biri hakkında da mesela bu Bekir olsun *âlim* denilmesinin doğru olduğu farz edilecek olsa bu durumda *âlim* kelimesi Zeyd ve Bekir'den daha genel olurdu. Hâlbuki sen, daha genel olanı, Zeyd ile haber vermektesin.

Daha genel olanın daha özel olanla haber verilmesi şeklindeki sonucun bâtıl oluşu ise şu şekildedir: *Âlim* için sabit olan haber, *âlim*in cüziyyatı için sabit olan bir haberdir. Dolayısıyla Zeyd'in Bekir için haber olarak sabit olması gerekir. Bu sabit olduğunda da *âlim* kelimesinin cins anlamına alınması ve umum anlamı üzere kalmakla birlikte kendisine *âlim* denilmesinin doğru olması anlamında alınması bâtıl olur.

1 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 291.

والمراد به ههنا بعضُ أنواعه، وهو أن يعرّف المبتدأُ بحيث يكون ظاهرًا في العموم سواء كان صفةً أو اسمَ جنسٍ، ويُجعلَ الخبرُ ما هو أخصّ منه بحسب المفهوم سواء كان علَمًا أو غيرَه مثل «العالم زيد» و«الرجل بكر» و«الكرم في العرب» و«صديقي خالد».

٥ ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسّكًا باستعمال الفصحاء ولا في عكسه أيضًا مثل «زيد العالم» حتى قال صاحب **المفتاح**: ««المنطلق زيد» و«زيد المنطلق» كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد»؛[1] إلّا أنّ اعتبار أئمّة الأصول لمّا غاير اعتبارَهم -فإنهم إنما يبحثون عن أحوال التراكيب من حيث إفادتها خواصَّ تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات- لم يختاروا ما اختاروه

١٠ وإن اختاره بعضٌ قائلًا: (إذ لولاه) أي: لولا الحصر (لأُخبِر عن الأعمّ بالأخصّ)، وإنه باطل.

أمّا الملازمة: فلأنا إذا قلنا في مقام المدح «العالم زيد» فظاهر أنه لا قرينة للعهد، وليس للجنس لامتناع الحمل؛ بل لِمَا صدق عليه «العالم»، فلو فُرض غير زيد وهو بكر مثلًا يصدق عليه «العالم» لكان «العالم» أعمّ من زيد وبكر،

١٥ وقد أخبرتَ عنه بـ«زيد».

وأمّا بطلان اللازم: فلأنّ الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته، فيلزم ثبوت زيد لبكر. وإذا ثبت هذا بطل جعلُه للجنس ولِمَا صدق عليه مع بقائه على العموم

---

١ مفتاح العلوم للسكاكي، ٢٩١.

Dolayısıyla daha genel olanın, Zeyd'in kendisine hamledilmesi uygun olan muayyen bir anlamla tahsis edilmesinden sonra kendisi için kullanılması doğru olan bir anlam için *kâmil* anlamında alınması gerekir. Bu da ancak daha genel olan *âlim* kelimesinin, zihnen bilinen bir şey için kabul edilmesiyle olur. *Kâmil* anlamda olması, muhatabın düşünüp vehmettiği ilimde nihayete ermiş bir kişi olması olup sen bunun kim olduğunu biliyorsun ve muhatap tarafından *âlim* olduğu düşünülen mevhum şahsın, Zeyd olduğunu haber veriyorsun.

Deriz ki, sizin belirttiğiniz delilden ortaya çıkan sonuç, ulaşmak istediğiniz sonuç olan hasır değil, mübalağadır ki, bu da sizin ulaşmak istediğiniz sonuç değildir.[1]

2. Nazımda Birlikteliğin Hükümde Eşitliği Gerektirmemesi

Fâsid istidlâl şekillerinden bir diğeri, "Nazımda birliktelik hükümde eşitliği gerektirir." şeklinde ifade edilen istidlâldir. Yani müstakil iki cümleden birinin diğeri üzerine atfedilmesi, nefiy ve ispat açısından kendisiyle ilgili hükümde ikincinin birinciye ortak kılınmasına delâlet eder.

Nazar ehlinden bazıları bunu kabul etmiştir. Çünkü ister iki müfred kelime arasında olsun ister iki nakıs ya da tam cümle arasında olsun atıf, *matuf* ile *mutufun aleyh* arasında hükümde ortaklığı gerektirir. Mesela جاء زيد وبكر "Zeyd ve Bekir geldi." cümlesinde nakıs olan, tam olana atfedildiğinde ittifakla *gelme* hükmünde ortaklık sabit olur ve atfın dışında bunu gerektiren herhangi bir şey de yoktur. Üzerinde durduğumuz konuda da atıf mevcut olup ortaklığı gerektirir. Öyle ki, ashabımızdan bazıları "*Namazı kılın ve zekâtı verin.*" (Bakara, 2/43) âyeti hakkında şöyle demiştir: Zekât ve namazın atıf konusunda ortak olmasından hareketle hükümde eşit olmasını sağlamak için namazın çocuğa vâcip olmaması gibi zekâtın da vâcip olmaması bu asla dayalı olarak gerekli olur. Dolayısıyla ikisinin hükümde ortak olduğunun kabul edilmesi gerekir.

Deriz ki, ikisinin hükümde ortak olmasını gerektiren şey atıf değil, aksine matufun kendisiyle tamam olacağı bir şeye ihtiyaç duyması ve eksik olmasıdır. Çünkü her tam sözde asıl olan, kendi başına müstakil olup başkasına ortak olmamasıdır.

1 **Minhuvât:** Yani söylediğiniz doğrudur, biz de bunu inkâr etmiyoruz. Fakat yaptığınız bu açıklama sizin ulaşmak istediğiniz sonucu ispat etmez, aksine buna aykırıdır. Çünkü yaptığınız izahla *âlim*in Zeyd'e münhasır olması hâsıl olmamakta, aksine Zeyd'in faziletli ve ilimde son noktaya vardığını ifade etmiş olmaktasınız. Sonuç olarak *el-âlim* kelimesindeki lâm harf-i tarifi, Zeyd'in ilmi konusunda mübalağa için olup ilmin Zeyd'e münhasır olmasını ifade etmez. Bu da sizin iddianıza aykırı bir durumdur.

(فوجب جعلُه) لِمَا صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح أن يُحمل عليه زيدٌ من معيّن، وما ذلك إلّا بجعله لمعهود ذهني (بمعنى الكامل) المنتهي في العلم الذي تصوّره المخاطبُ وتوهّمه وأنتَ تعلم فتُخبِر عن ذلك الشخص المتصوَّر الموهوم بـ«أنه زيد».

(قلنا: اللازم) من الدليل الذي ذكرتم هو (المبالغة)، وهي غير مطلوبة، (لا الحصرُ) ٥ الذي هو المطلوب.[1]

[الثانية :القران في النظم لا يوجب المساواة في الحكم]

(ومنها) أي: من الوجوه الفاسدة (ما قيل: إنّ[2] القِران في النظم يوجب المساواةَ في الحكم) يعني: أن يدل عطف إحدى الجملتين المستقلّتين على الأخرى على تشريك الثانية الأولى في الحكم المتعلّق بها نفيًا أو إثباتًا.

١٠ قال به بعض أهل النظر؛ (لأنّ العطف) سواء كان بين المفردين أو جملتين ناقصتين أو تامّتين (يقتضي الشركةَ) بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم. ألا يرى أنّ الناقصة إذا عُطفت على الكاملة في مثل «جاء زيد وبكر» يثبت الشركة في الحكم بالإجماع، ولا موجِب لذلك سوى العطف، والعطف قد وُجد فيما نحن فيه، فيوجبها حتى قال[3] بعض أصحابنا في قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ١٥ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة، ٢/٣٤] يجب بناءً على هذا الأصل أن لا تجب الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه تحقيقًا للمساواة في الحكم لاشتراك الزكاة والصلاة في العطف، فيجب القول بالشركة في الحكم.

(قلنا) المقتضِي للشركة بينهما في الحكم (ليس العطفَ؛ بل افتقار المعطوف) ونقصانه، فإنّ الأصل في كل كلام تامّ أن يستبدّ بنفسه ولا يشارك غيره؛

---

١ وفي هامش م: يعني أنّ ما ذكرتم صحيح لا ننكره، لكنه لا يثبت مطلوبكم؛ بل ينافيه؛ لأنه لم يحصل حصر «العالم» في «زيد» بما قرّرتم؛ بل كون زيد فاضلًا أو منتهيًا في العلم. والحاصل: أنّ «اللام» في «العالم» للمبالغة في علمه لا ينحصر العلم فيه، وهو منافٍ لِمَا زعمتم، «منه».

٢ د ر - إنّ.

٣ ر + حتى قال.

Çünkü ortaklığın ispat edilmesi, iki sözü bir söz haline getirmek olup bu, asıl olanın aksine bir durumdur. Eksik olandaki ortaklık ise bunun ifade noktasında kendisiyle tamam olacağı bir şeye ihtiyaç duymasının zorunluluğu sebebiyle sabit olur. Tam olan sözde ise buna ihtiyaç bulunmadığı için zaruret de söz konusu olmaz. Bundan da anlaşıldığı üzere ikisi arasındaki ortaklık, varlık ve yokluk bakımından ihtiyaç ile deverân etmektedir.

Diğer yandan ikinci cümle, bir *durum* açısından bazen tam bir cümle olur ve bu *durum* konusunda birinciyle ortaklığı olmaz. Bazen de ikinci cümle başka bir *durum* açısından eksik olur ve birinci cümleye ihtiyaç duyar. Bu yüzden şöyle dedik: Koca إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حرّ "Şu eve girersen sen boşsun ve kölem de hürdür." dese kölenin azat oluşu söz konusu şarta bağlı olur. Çünkü ikinci cümle, tam bir cümle olsa da şarta bağlı olma konusunda eksiktir. Çünkü halin delâletiyle bu sözü söyleyenin maksadının, azadı şarta bağlama olduğu bilinmekte olup bunun hemen gerçekleşmesi ya da tek başına bunu başka bir şarta bağlama değildir. Dolayısıyla ikinci cümle, anlam açısından eksiktir. Konuşanın maksadının şarta bağlama olduğunun delili, birinci cümlenin haberinin ikinci cümlenin haberi olmaya elverişli olmamasıdır. Çünkü *boşsun* sözü, *kölem* sözüne haber olmaya uygun değildir. Dolayısıyla birinci cümle olan "Sen boşsun." sözüyle birlikte "Kölem hürdür." sözünün zikredilmesi, ikinci cümlenin birinciye ihtiyaç duyduğunu gösterir.

Kocanın إن دخلت الدار فأنت طالق وَعَزَّةُ طالق "Şu eve girersen boşsun ve Azze de boştur." sözü bundan farklıdır. Çünkü ihtiyaç bulunmamasına rağmen *boştur* sözünün yeniden söylenmesi, bu sözü söyleyen kocanın kastının hemen boşama olduğunu ve (sadece ceza üzerine değil) şartla birlikte ceza üzerine atıf olduğunu gösterir. Bu yüzden إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثًا وعزّة طالق "Şu eve girersen sen üç talakla boşsun ve Azze de boştur." sözü hakkında şöyle dedik: Azze'nin talakı da sözün muhatabının talakı gibi eve girme şartına bağlıdır, ancak sözün mutahabından farklı olarak Azze bir talakla boşanmış olur. Bunun nedeni şudur: Şayet koca tarafından Azze'nin de üç talakla boş olduğu kastedilmiş olsaydı "ve Azze de" sözü üç talakın gerçekleşmesi konusunda yeterliydi. İkinci cümlede *boştur* şeklinde ayrı bir haberin bulunması, kocanın kastının birinci cümlenin haberinin dışında bir şey olduğunu gösterir. Bu durumda birinci cümlenin haberi, ikinci cümle için uygun olmayınca ikinci de birinci gibi şarta bağlı olur.

لأنّ في إثبات الشركة جعلَ الكلامين كلامًا واحدًا، وأنه خلاف الأصل. والشركة في الناقصة إنما تثبت ضرورة افتقارها إلى ما تتمّ به في الإفادة، وقد عدمت الضرورة في التامّة لعدم افتقارها، فتبيّن أنّ الشركة دارتْ مع الافتقار وجودًا وعدمًا.

٥ ثم الجملة الثانية قد تكون **تامّةً** باعتبار أمر فلا تشارك الأولى فيه، **وناقصةً** باعتبار أمر آخر فتحتاج إليه، ولهذا قلنا: إذا قال «إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حرّ» إنّ العتق يتعلّق بالشرط؛ لأنّ الجملة الثانية وإن كانت تامّةً، لكنها في حقّ التعليق قاصرة؛ لأنه عرف بدليل أنّ غرضه تعليقُ العتق بالشرط لا تنجيزُه أو ذكرُ شرطٍ له على حدة، فصار ناقصًا من حيث المعنى. والدليل كون ١٠ خبر الأوّل غير صالح لخبرية الثاني، فإنّ قوله «طالق» لا يصلح خبرًا لـ«عبدي»، فيدل ذكره مع الأوّل على افتقاره إليه بخلاف.

قوله «إن دخلت الدار فأنت طالق وَعَزَّةُ طالق»، فإنّ إعادة «طالق» مع الاستغناء عنه يدل على أنّ مراده التنجيزُ والعطفُ على الجزاء مع الشرط، ولهذا قلنا في قوله «إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثًا وعزّة طالق» يتعلّق طلاقُ ١٥ عزّة بالدخول كطلاق المخاطبة؛ إلّا أنّ عزّةَ تطلق واحدةً عند الشرط بخلافها. وذلك لأنّ قوله «وعزّة» كان كافيًا في وقوع الثلاث لو كان مرادًا. وحيث وُجد الخبر في الثاني دل على أنّ مراده دون خبر الأوّل، فخبر الأوّل لـمّا لم يصلح للثاني تعلّق أيضًا بالشرط.

Derim ki, iraptan mahalli olmayan iki cümle arasındaki *vav*ın atıf harfi sayılması, tartışmaya açıktır. Çünkü atıf, irabı tebaiyyet yoluyla olanlardan olup bu da öncesinin i'rabıyla iraplanan her türlü ikincilerdir. Şemsüleimme Serahsî'nin şu sözü de bizim söylediğimizi destekler niteliktedir: "*Nazım vavı*nda ikisinin (matuf ve matuf aleyh) hükümde ortaklığına bir delil yoktur. Bu ancak *atıf vavı*nda söz konusu olur.[1]"[2]

3. Âmmın Sebebi ile Tahsisi

Fâsid istidlâl şekillerinden bir diğeri, âmmın sebebi ile tahsisidir. Yani ister terim anlamında olsun ister lugavî anlamda olsun âmmın vurud sebebine veya varlık sebebine hasredilip sebebinin ötesine geçirilmemesidir.

Âlimlerin geneli, bu tür âm lafızların umumu üzere alınacağı görüşünü benimsemiştir. Çünkü şer'î hükümler konusunda tutunulan şey lafız olup bu da âmdır. Sebebin hususî oluşu, lafzın umumîliğine aykırı olmayıp âm lafzın sebebine hasredilmesini gerektirmez. Diğer yandan sahâbenin ve daha sonraki nesillerin birtakım olaylar ve özel sebepler hakkında varid olan umumlara, bu umumları sebeplerine hasretmeksizin tutundukları meşhurdur. Bu da şer'î hükümlerde sebebin hususî oluşunun değil, lafzın umumî oluşunun dikkate alınacağı konusunda icmâ sayılır.

Şâfiî ve Mâlik ise âmmın sebebi ile tahsis edileceği görüşündedir.

Şâfiîlerden bazıları ve ashâbu'l-hadisten Ebü'l-Ferec[3] ise sebebin, soranın sorusu olmasıyla bir hadisenin meydana gelmesi arasında ayırım yaparak birinciyi sebebiyle tahsis etmişler, ikinciyi ise tahsis etmemişlerdir.

---

1 Serahsî, *Usûl*, I, 273.

2 **Minhuvât:** Sonra Serahsî şöyle demiştir: "İkisi arasında şöyle bir fark vardır: *Nazım vavı*, her biri kendi başına tam olan, diğerinin haberine ihtiyaç duymayan iki cümle arasına girer. Mesela جاءني زيد وتكلّم بكر sözü böyledir. Burada iki cümle arasında *vav*ın zikredilmesi atıf için değil, nazmın güzel olması için getirilmiştir. … *Atıf vavı* ise biri eksik, diğeri tam olan iki cümle arasına girer. Şöyle ki, eksik olanın haberi zikredilmeyip kendi başına anlamını tam olarak ifade edemez. Birinci cümle için zikredilen haberin, eksik olan cümlenin anlamını tam olarak ifade edebilmesi için ikinci cümle için de haber yapılması gerekir. Mesela جاءني زيد وعمرو sözü böyledir."[Bk. Serahsî, *Usûl*, I, 273-274].

3 **Ebü'l-Ferec:** Ebü'l-Ferec ile kastedilen muhtemelen Hanbelî âlimlerden Ebü'l-Ferec Abdulvâhid Muhammed b. Alî eş-Şîrâzî el-Makdisî ed-Dımaşkî'dir (ö. 486/1094). Çünkü Merdâvî'nin *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr* ve İbnü'n-Neccâr'ın *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr* gibi usul eserlerinde çoğunlukla usul görüşlerine atıfta bulunulan Ebü'l-Ferec budur. Bunun dışında kaynaklarda *Ebü'l-Ferec* künyesiyle görüşlerine atıfta bulunulan biri yine Hanbelî, diğeri Malikî iki âlim daha bulunmaktadır. Birincisi hicrî 597 yılında vefat eden meşhur Hanbelî âlimi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'dir. Görüşüne atıfta bulunulan Ebü'l-Ferec'in, İbnü'l-Cevzî olması biraz uzak bir ihtimaldir. Çünkü görüşlerine atıf yapılırken genelde *Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî* veya sadece *İbnü'l-Cevzî* şeklinde atıfta bulunulmaktadır. İkincisi ise Malikî âlimlerden olan Ebü'l-Ferec Ömer b. Muhammed'dir. Bunun kastedilmiş olması da uzak bir ihtimaldir. Zira bunun da görüşlerine Ebü'l-Ferec el-Malikî şeklinde atıfta bulunulmaktadır.

أقول: عدّ «واو» بين جملتين لا محلّ لهما من الإعراب عاطفةً محلُّ بحثٍ؛ لأنّ العطف من التوابع، والتابعُ كل ثانٍ بإعراب سابقه. ويؤيّد ما ذكرنا قول الإمام شمس الأئمة: «ليس في «واو النظم» دليل المشاركة بينهما في الحكم، إنما ذلك في «واو العطف[1]»[2]

٥ **[الثالثة: تخصيص العام بسببه]**

(ومنها) أي: من الوجوه الفاسدة (تخصيص العامّ بسببه) أي: قصر العامّ اصطلاحيًّا كان أو لغويًّا على سبب وروده أو سبب وجوده وعدمُ تعديته.

ذهب عامّة العلماء إلى إجرائه على عمومه؛ لأنّ التمسّك إنما هو باللفظ، وهو عامّ، وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ، ولا يقتضي اقتصارَه عليه؛ ولأنه قد ١٠ اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسّكُ بالعمومات الواردة في حوادثَ وأسبابٍ خاصّةٍ بلا قصر لها على تلك الأسباب، فيكون إجماعًا على أنّ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب.

وقال الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى باختصاصه به.

وبعض أصحاب الشافعي وأبو الفرج[3] من أصحاب الحديث فصّلوا بين أن يكون ١٥ السبب سؤالَ سائلٍ وبين أن يكون وقوعَ حادثةٍ وخصُّوا الأوّل دون الثاني.

---

١ أصول السرخسي، ١/٢٧٣.

٢ وفي هامش م: ثم قال: «وفرق ما بينهما أنّ «واو النظم» يدخل بين جملتين كل واحد منهما تامّ بنفسه مستغنٍ عن خبر الآخر كقولك «جاءني زيد وتكلّم بكر»، فذكر «الواو» بينهما لحسن النظم به لا للعطف ... وأمّا «واو العطف»، فإنه يدخل بين جملتين إحداهما ناقصة والأخرى تامّة بأن لا يكون خبر الناقص مذكورًا، فلا يكون مفيدًا بنفسه ولا بدّ من جعل الخبر المذكور للأوّل خبرًا للثانية حتى يفيد كقولك «جاءني زيد وعمرو»، «منه». [انظر: أصول السرخسي، ١/٢٧٣-٢٧٤].

٣ أبو الفرج: ولعله هو أبو الفرج عبد الواحد محمد بن علي الشيرازي المقدسي الدمسقي من الحنابلة (ت. ٤٨٦ هـ/١٠٩٤م)؛ لأنه هو الذي يذكر غالبًا أراؤه الأصولية في كتب الأصول للحنابلة كـ«التحبير شرح التحرير» للمرداوي و«شرح الكوكب المنير» لابن النجار، ويبعد أن يكون أبو الفرج ابن الجوزي (ت. ٥٩٧هـ)؛ لأنه يذكر غالبًا بـ«أبي الفرج ابن الجوزي» أو بـ«ابن الجوزي»، وكذا يبعد أن يكون القاضي أبو الفرج عمر بن محمد المالكي (ت. ٣٣١هـ)؛ لأنه يذكر بأبي الفرج المالكي.

Âm lafzı sebebiyle tahsis edenler şu gerekçelerden dolayı tahsis etmişlerdir:

a) Zira böyle yani âmmın sebebine hâs olması söz konusu olmamış olsaydı bu durumda sebebin kendisinin de ictihâdla tahsisi câiz olurdu. Çünkü âmmın tüm fertlerine nispeti eşit şekildedir. Âm lafız, tahsise uygun bir delille tahsis edildikten sonra hangi fert olursa olsun ictihâdla tahsisi câiz olduğuna göre sebebin de tahsisi yani âm lafzın kapsamından çıkarılması câiz olurdu. Çünkü bu da âm lafzın kapsamına giren fertlerdendir.

b) Aynı şekilde âmmın sebebine hâs olması söz konusu olmamış olsaydı sebebin nakledilmesinin bir faydası olmazdı. Çünkü sebep hem sebebi hem de başkasını kapsadığında ikisine nispeti eşit olur ve sebebin belirtilmesinin bir anlamı kalmaz.

c) Aynı şekilde soruya verilen cevap da soruya mutabık olmazdı. Çünkü cevap umumî, soru ise özeldir. Bu gibi durumların ikisinin de Şâri'den nefyedilmesi gerekir.

Birinciye cevap olarak *deriz ki,* fertlerden bazısının kesin olarak âmmın hükmüne dâhil olması mümkündür. Yani âmmın fertlerinden bazısının, bir delilden dolayı tahsise ihtimali olmayacak şekilde irade kapsamına girdiği kesin olarak bilinir. Sebep de bu fertlerden olabilir.

İkinciye cevap olarak *deriz ki*, sebebin nakledilmesinin faydası, buna yani hükmün sebebe has olmasına münhasır değildir. Aksine bazen âyetlerin nüzul, hadislerin vurud sebeplerinin ve nasların vecihlerinin bilinmesinin kendisi bir fayda olabilir.

Üçüncüye cevap olarak *deriz ki*, mutabakatın amacı cevabı keşfetmek olup eşitlik değildir. Yani cevabın soruya mutabık olmasının anlamı, sorunun cevabını açığa açırmak ve hükmünü açıklamak olup bu da fazlasıyla hâsıl olmuştur. Biz, soru ve cevabın umum ve hususlukta eşit olması anlamında bir mutabakatın gerekli olduğunu kabul etmiyoruz.

4. Âmmın Konuşanın Maksadıyla Tahsisi

Fâsid istidlâl şekillerinden bir diğeri âmmın konuşanın maksadı ile tahsisidir. Çünkü konuşan, sözüyle maksadını açıklamaktadır, dolayısıyla umum ve husus noktasında konuşanın sözünün, bilinen maksadına bina edilmesi ve bu maksadın açıkça belirtilmiş gibi kabul edilmesi gerekir.

وإنما خصّص من خصّص (إذ لولاه) أي: لولا[1] اختصاص العامّ بالسبب (لجاز تخصيصه) أي: السبب (بالاجتهاد)؛ لأنّ نسبة العامّ إلى جميع الأفراد على السويّة، فلمّا جاز تخصيص أيّ فردٍ كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب أيضًا؛ لأنه من الأفراد.

٥ (و) أيضًا لولاه (لم يكن لنقله) أي: نقل السبب (فائدةٌ)، فإنه إذا عمّ السببَ وغيرَه كان نسبته إليهما سواء، فلا يبقى في ذكره فائدة.

(و) أيضًا لولاه (لم يطابق) الجوابُ (السؤالَ)؛ لأنه عامّ، والسؤال خاصّ، وكل منهما يجب نفي مثله عن الشارع.

(قلنا) **عن الأوّل**: (يجوز دخول البعض) من الأفراد في الحكم (قطعًا) يعني: ١٠ يجوز أن يكون بعض أفراد العامّ معلومًا دخولُه تحت الإرادة قطعًا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك الأفراد.

(و) **قلنا عن الثاني**: (الفائدةُ) من نقل السبب (لا تنحصر فيه) أي: في خصوص الحكم به؛ بل قد يكون نفس معرفة أسباب نزول الآيات وورود الأحاديث ووجوه النصوص فائدةً.

١٥ (و) **قلنا عن الثالث**: (المطابقةُ) إنما هي (الكشفُ، لا المساواةُ) يعني: أنّ معنى مطابقة الجواب للسؤال إنما هو الكشف عن السؤال وبيانُ حكمه، وقد حصل مع الزيادة، ولا نسلّم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص.

[الرابعة: تخصيص العام بغرض المتكلم]

(وَمِنْهَا) أي: من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) أي: العامّ (بغرض المتكلّم؛ ٢٠ لأنه) أي: المتكلّم (يُظهِر بكلامه غرضَه، فيجب بناؤه) أي: بناء كلامه في العموم والخصوص (على ما يُعلم من غرضه) وجعْلُ ذلك الغرض كالمذكور.

---

[1] ف: أي: لو.

Tahsisi kabul edenler buna dayanarak şöyle dediler: Övgü ve yergi için söylenen sözün umumu olmaz. Çünkü bu durumda biz, konuşanın bu sözüyle maksadının umum olmadığını biliriz.

Deriz ki, bu fâsiddir. Çünkü bu, dikkate almaya değer bir sebep olmaksızın sîganın gereğini sırf arzuya dayanarak terk etmektir ve söylenmemiş bir şeyle -bu da konuşanın maksadıdır- amel etmektir. Söylenen ile amel etmeyi terk edip söylenmemiş olanla amel etmenin fesadı ise açıktır. Çünkü âm, sîgası ile bilinir. Sîga mevcut olduğunda ve hakikatiyle amel etmek de mümkün olduğunda bu sîganın gereğiyle amel etmek gerekir. Diğer yandan sîganın övgü veya yergi için kullanılmasına rağmen sîga ile amel etme imkânı mevcuttur. Çünkü umumî medih ve sena, dili kullananların âdetindendir. Bu durumda maksadın dikkate alınması, bir tür ihtimalin dikkate alınmasıdır. Bu ihtimal yüzünden de sözün hakikatiyle amel etmenin terk edilmesi câiz olmaz.

5. Mutlakın Mukayyede Hamledilmesi

Fâsid istidlâl şekillerinden bir diğeri mutlak olarak yani bunu ister kıyas gerektirsin ister gerektirmesin mutlakın mukayyede hamlidir. Nitekim bazı Şâfiîler bu görüştedir. Bu daha önce etraflıca incelenmiş olup burada tekrar etmeye gerek yoktur. Ya da kıyasın gerektirmesi durumunda mutlakın mukayyede hamlidir ki, diğer bazı Şâfiîler de bu görüştedir. Çünkü ziyade bir vasıf olduğu için kayıt, yokluğu halinde kendisine bağlananın yokluğunu gerektirmesi konusunda şart gibi işlev görür. Dolayısıyla kayıt, mansus olan hakkında nefyi, nas sebebiyle gerektirir. Nefiy, mukayyed nassın medlûlü olunca da şer'î bir hüküm olur ve kayıt, mansus olanın benzerinde ise kıyas yoluyla nefyi gerektirir.

Deriz ki, kıyas yoluyla mutlakın mukayyede hamledilmesi birkaç açıdan geçersizdir:

Birincisi; bu kıyas, şer'î hükmün ta'diyesi olan bir kıyas değildir, aksine aslî yokluğun ta'diyesi olan bir kıyastır. Daha önce mefhûmu'l-muhalefe konusunda geçen sebepten dolayı bu, mukayyed olmayanın kayıtlanmış şekilde geçerli olmamasıdır.

İkincisi; bu kıyas, mutlak nas ile sabit olan şer'î hükmün iptal edilmesidir. İptal edilen bu hüküm de mesela azat edilecek kölenin kâfir olmasında olduğu gibi mukayyed olmayanın geçerli olması şeklindeki hükümdür.

وعلى هذا قالوا: الكلام المذكور للمدح والذمّ لا يكون له عموم؛ لأنا نعلم أنه لم يكن غرض المتكلّم به العمومَ.

(قلنا: هذا) فاسد؛ لأنه (تركُ موجَب الصيغة بمجرّد التشهّي) من غير موجِب يعتدّ به، (وعملٌ بالمسكوت عنه) وهو غرض المتكلّم. ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه، فإنّ العامّ يُعرف بصيغته، وإذا وُجدت الصيغة وأمكن العمل بحقيقتها يجب العمل. والإمكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح أو الذمّ، فإنّ المدح العامّ والثناء العامّ من عادة أهل اللسان. واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال، ولأجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام.

[الخامسة: حمل المطلق على المقيد]

(ومنها) أي: من الوجوه الفاسدة (حمل المطلق على المقيّد مطلقًا) أي: سواء اقتضاه القياس أو لا، كما ذهب إليه بعض الشافعية. وقد سبق بحثه مستوفًى، فلا حاجة إلى الإعادة (أو إن اقتضى القياسُ) كما ذهب إليه بعض آخر من الشافعية؛ (لأنّ القيد) لكونه وصفًا زائدًا (يجري مجرى الشرط) في أنّ انتفاءه يوجب انتفاء المعلَّق به، (فيوجب) القيدُ (النفيَ في المنصوص) بالنصّ (و) لـمّا كان النفي مدلولَ النصّ المقيّد كان حكمًا شرعيًّا فيوجب القيد النفيَ في (نظيرِه) أي: نظير المنصوص أيضًا بطريق القياس.

(قلنا) حمل المطلق على المقيّد بالقياس فاسد لوجوه:

الأوّل: أنّ هذا القياس ليس تعديةً للحكم الشرعي؛ بل هو (تعديةٌ للعدم الأصلي) وهو عدم إجزاء غير المقيّد في صورة التقييد لِمَا سبق في مفهوم المخالفة.

(و) **الثاني**: أنّ هذا القياس (إبطالٌ للحكم الشرعي) الثابت بالنصّ المطلق، وهو إجزاء غير المقيّد كـ«الكافرة» مثلًا.

Üçüncüsü; bu, nas mukabilinde yapılmış bir kıyastır. Kıyasın şartı ise makîste hükmün sabit olduğu veya olmadığı konusunda nassın bulunmamasıdır. Burada ise mutlak, muayyen olarak ikisinden birinin vâcip olması söz konusu olmaksızın mukayyed olanın da mukayyed olmayanın da yeterli olduğuna delâlet eden bir nastır. Dolayısıyla mukayyed olmayanın yeterli olmayıp mukayyed olanın yeterli oluşunun kıyas yoluyla sabit olması câiz değildir.

Denirse ki, mutlak, kayıt konusunda suskundur ne olumsuz ne de olumlu olarak kayda temas etmemektedir. Dolayısıyla vasıf açısından mahal hakkında nas bulunmamaktadır.

Bu itiraza şu şekilde *cevap* verilmiştir: Mahallin vasıf konusunda nastan hâli olduğu kabul edilemez. Aksine ister söz konusu kayıt bulunsun ister bulunmasın mutlak, konu hakkındaki hükmü söylemektedir. Fukahanın "Mutlak ne olumsuz ne de olumlu sıfatlara değinmemektedir." şeklindeki sözleri, muayyen olarak bunlardan birine delâlet etmez anlamındadır.

Denildi ki,[1] bu durumda hasmın şunu söyleme hakkı vardır: Asıldan fer'e geçirilen, kaydın gerekli oluşudur, mukayyedin yeterli oluşu değildir. Mutlak olan nassın, kaydın vâcip olmadığına delâlet ettiğini de kabul etmiyoruz. Aksine mutlak olan nas, mukayyedin ve mukayyed olmayanın zımnen içerdiğinden daha genel bir şekilde mutlakın vücûbuna delâlet eder.

Derim ki, hasmın bu şekildeki itirazı, münazara kaidesinin dışına çıkmasının yanısıra şöyle bir itiraza açıktır. Şâfiîlerin kitaplarında yazılı olan, "Mutlak, cinsi içinde şâyi olan bir ferde delâlet edendir." şeklinde olup onlar, *şâyi olmayı* medlulün, birçok hisseye ihtimali olan bir hisse olması şeklinde açıklamışlardır. Bu itirazcı ise *Şerhu'l-Muhtasar* haşiyesinde söz konusu ihtimali, birçok hisse açısından doğru olma imkânı ile açıklamıştır.[2] Bu takdirde asıldan fer'e geçirilen şeyin kaydın vâcipliği olması, mümkün değildir. Çünkü belirtilen anlamda doğruluk, kapsamaya ve şâyi olmaya aykırıdır. Zira kaydın vâcip oluşu, birçok hisse hakkında doğru olma imkânına aykırıdır. Bu imkân mutlak nas ile sabit olduğuna göre kaydın kıyasla vâcip olması imkânsız olur. Dolayısıyla mutlak nas, kaydın vâcip olmadığına delâlet eder. Bunun üzerinde biraz düşünülmesi gerekir.

1 Bu itiraz, Teftâzânî'ye aittir. Bk. *et-Telvîh*, I, 122.
2 İtirazcı ile kastedilen Teftâzânî'dir. Bk. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar*, III, 96.

(و) **الثالث**: أنه (قياسٌ في مقابلة النصّ) وشرط القياس عدم النصّ على ثبوتِ الحكم في المقيس أو انتفائِه. وههنا المطلق نصّ دال على إجزاء المقيّد وغيرِه من غير وجوب أحدهما على التعيين، فلا يجوز أن يثبت بالقياس إجزاءُ المقيّد مع عدم إجزاء غير المقيّد.

٥ **فإن قيل**: المطلق ساكت عن القيد غير متعرّض له لا بالنفي ولا بالإثبات، فيكون المحلّ في حقّ الوصف خاليًا عن النصّ؛

أجيب: بأنه[١] ممنوع؛ بل هو ناطق بالحكم في المحلّ سواء وُجد القيد[٢] أو لم يوجد. ومعنى قولهم «إنّ المطلق غير متعرّض للصفات لا بالنفي ولا بالإثبات» أنه لا يدل على أحدهما بالتعيين.

١٠ **قيل**:[٣] للخصم أن يقول: المعدَّى هو وجوب القيد، لا إجزاء المقيّد، ولا نسلّم أنّ النصّ المطلق يدل على عدم وجوب القيد؛ بل على وجوب المطلق أعمَّ من أن يكون في ضمن المقيّد أو غيره.

أقول: هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يَرِدُ عليه أنّ المسطور في كتب الشافعية «أنّ المطلق ما دل على شائع في جنسه»، وفسّروا «الشيوع» بكون ١٥ المدلول حِصَّةً محتملة لحِصَص كثيرة. وفسّر هذا المعترض في **حواشي شرح المختصر** «الاحتمال» بـ«إمكان الصدق على حِصَص كثيرة»،[٤] فحينئذ لا يجوز أن يكون المعدّى وجوب القيد؛ لأنه ينافي التناولَ والشيوعَ بالمعنى المذكور؛ إذ وجوب القيد ينافي إمكان الصدق على حِصَص كثيرة، فإذا ثبت الإمكان بالنصّ امتنع الوجوب بالقياس، فظهر أنّ النصّ المطلق يدل على عدم وجوب القيد، فليتأمّل.

---

١ ف: أنه.
٢ ر: المقيّد.
٣ القائل هو التفتازاني، انظر: التلويح، ١٢٢/١.
٤ المعترض هو التفتازاني. انظر: حاشية على شرح المختصر للتفتازاني: ٩٦/٣.

BEYÂN: TANIMI VE TÜRLERİ

Kitap ve Sünnet arasında ortak olan konulardan bir diğeri *beyân*dır. *Beyân* kelimesi, *selam* ve *kelam* gibi beyânda bulunanın fiili için, *delil* gibi kendisiyle açıklamanın yapıldığı şey için ve açıklamanın ilgili olduğu yer ve mahalli -bu da ilimdir- için kullanılan bir kelimedir. Bu kullanımlar açısından beyân kimilerine göre *maksadın açıklanması*, kimilerine göre *delil*, kimilerine göre de delilden kaynaklanan *ilim*dir.

Beyânın bu üç anlamından üçüncüsü Ebû Bekir ed-Dekkâk ve Ebû Abdillah el-Basrî[1] tarafından, ikincisi fakihlerin ve kelamcıların çoğu tarafından, birincisi de ashabımızın çoğu tarafından tercih edilmiştir. Ancak İmam Ebû Zeyd Debûsî, kısımları dörde ayırmadaki âdeti üzere beyânın kısımlarını dörde ayırmış, beyân-ı zaruret ve neshi bunların arasından çıkarmıştır. Şemsüleimme Serahsî ise istisnayı beyân-ı tağyîr olarak, şarta bağlamayı da beyân-ı tebdîl olarak değerlendirmiş ve "Beyân, hükmü açıklamak içindir, nesih ise kaldırmak içindir." diyerek neshi, beyânın kısımlarından saymamıştır. Fahrulislam Pezdevî ve ona tâbi olanlar ise neshi, şer'î hükmün müddetinin sona ermesini açıklamak olarak değerlendirmişlerdir.

Teftâzânî *Telvîh*'te şöyle demiştir: "Açıktır ki, beyân ile sırf maksadın açığa çıkarılması kastedilirse nesih, beyândır. Aynı şekilde bunun dışında hükümleri ilkten açıklamak için gelen naslar da beyândır. Şayet beyân ile önceki bir sözden maksadın ne olduğunu açığa çıkarmak kastedilirse bu durumda nesih beyân değildir. Neshe şamil olup ilkten hükümleri açıklamak için gelen nasların beyânın dışında kalabilmesi için beyân ile genel olarak kastedilenle ilgili olan önceki bir sözden sonra kastedilenin açığa çıkarılmasının kastedilmesi gerekir."[2]

Derim ki, beyân konusunda önceki bir sözün bulunması şeklindeki şartı, şu iki husus destekler niteliktedir:

Birincisi, Fahrulislam Pezdevî ve diğer meşâyıhın "Bütünüyle bu delillerin beyâna ihtimali vardır. Bu yüzden beyânın bu delillere de dâhil olması gerekir."[3] şeklindeki sözüdür. Çünkü bu sözden akla ilk gelen şey, tarif edilen beyânın Kitap ve Sünnet'e dâhil olan beyân olduğudur.

---

1 **Ebû Abdillah el-Basrî:** Ebû Abdillâh Hüseyn b. Alî b. İbrâhîm el-Basrî el-Kâğadî (ö. 369/979-80). Mu'tezilenin önde gelen kelam, fıkıh ve fıkıh usûlü âlimidir. Meşhur Hanefî fakihi Kerhî'ye öğrenci olmuştur. Kadı Abdülcebbâr'ın da hocasıdır. Kaynaklarda özellikle kelama dair eserleri zikredilmekle birlikte bu eserlerin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Bk. Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl*, II, 50; Gölcük, Şerafettin, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, 10/84-85.

2 Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 33.

3 Pezdevî, *Usûl* (*Keşfü'l-Esrâr* ile), III, 104.

[البيان وما يتعلق به من المباحث]

(ومن المباحث المشتركة) بين الكتاب والسنّة (البيان) وهو يطلق على فعل المبيِّن كـ«السلام» و«الكلام»، وعلى ما يحصل به التبيينُ كـ«الدليل» وعلى متعلّق التبيين ومحلّه وهو «العلمُ». وبالنظر إلى هذه الإطلاقات **قيل**: هو إيضاح المقصود، **وقيل**: الدليل، **وقيل**: العلم عن الدليل.

واختار الثالثَ أبو بكر الدقّاق وأبو عبد الله البصري،[1] والثاني أكثر الفقهاء والمتكلمين، والأوّلَ أكثر أصحابنا؛ إلّا أنّ الإمام أبا زيد جعل أقسامه أربعة كما هو دأبه في تربيع الأقسام وأخرج بيان الضرورة والنسخ من البَيْن. وشمس الأئمة جعل الاستثناءَ بيان تغيير والتعليقَ بيان تبديل، ولم يجعل النسخ من أقسام البيان وقال: «البيان لإظهار الحكم والنسخ لرفعه». وفخر الإسلام ومن تبعه اعتبروا كونه إظهارًا لانتهاء مدّة الحكم الشرعي.

قال في **التلويح**: «لا يخفى أنه إن أريد بالبيان مجرّد إظهار المقصود فالنسخ بيان، وكذا غيرُه من النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداءً. وإن أريد إظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان. وينبغي أن يراد إظهار المراد بعد سبق كلام له تعلّقٌ به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداءً».[2]

أقول: يؤيّد شرط السبق أمران:

الأوّل: قول فخر الإسلام وغيره من المشايخ: «إنّ هذه الحجج بجملتها تحتمل البيان فوجب إلحاقه بها»،[3] فإنّ المتبادر منه أنّ المعرَّف هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة.

---

١ أبو عبد الله البصري: هو أبو عبد الله الحسين بن علي بن إبراهيم البصري الكاغدي (ت. ٣٦٩هـ/٩٧٩-٨٠م)، وكان من شيوخ المعتزلة، وله تصانيف كثيرة على مذهبهم، وكان مقدّمًا في الفقه والكلام، من مشايخه أبو الحسن الكرخي. انظر: سلم الوصول لحاجي خليفة، ٢/٥٠.

٢ التلويح للتفتازاني، ٢/٣٣.

٣ أصول البزدوي (مع كشف الأسرار)، ٣/١٠٤.

İkincisi, beyânı beş veya dört kısma hasretmiş olmalarıdır. Zira ilkten hükümler anlamındaki beyânı da kapsayan anlam kastedilmiş olsaydı, beyânın beş veya dört kısma hasredilmesi doğru olmazdı.

Fakat beyânda beyânın ilgili olduğu önceki şeyin söz olması gerekli değildir. Aksi takdirde beyân-ı zaruretin bazı kısımları tanım dışında kalır. İleride geleceği üzere mesela Hz. Peygamber'in gördüğü bir fiili değiştirmeyip susması, şefî'in alım-satımı gördüğü halde ses çıkarmaması ve efendinin kölesini alım-satım yaparken görüp susması böyledir.

1. Beyânın Tarifi

Bu yüzden beyânın tarifi konusunda şöyle dedim: *Beyân*, daha önce geçen söz veya fiilden sonra kastedileni açıklamaktır ki, bu beyân ister söz olsun ister fiil olsun beyânın bununla yani bu geçen söz veya fiille bir ilgisi vardır. Kastedilenin açıklanması söz, fiil veya sükût ile olabilir.

Bu durumda şöyle denilemez: "*Açıklamak* kaydıyla beyân-ı takrîr tanım dışında kalır, çünkü beyân-ı takrîrde açıklanma söz konusu değildir."

Çünkü *biz diyoruz ki*, mecaz ve husus ihtimalinin giderilmesi de kastedilenin, zâhirin gerektirdiği olduğunu açıklamaktır. Beyânın bu tarifi aynı zamanda neshi ve bütün türleriyle beyân-ı zarureti de kapsar.

2. Hz. Peygamber'in Fiilinin Beyân Oluşu

Fiilin aksine söz, üzerinde ittifak edilen açık bir beyân olduğu için musannif buna değinmemiş, aksine şöyle diyerek naklî ve aklî gerekçeler sebebiyle fiilin beyân oluşunu delillendirmiştir: Çünkü Hz. Peygamber namazı ve haccı fiiliyle açıklamıştır. Zira Hz. Peygamber "*Beni namaz kılarken gördüğünüz şekilde namaz kılın.*" ve "*Hac menasikini benden alın.*" demiştir.

Burada beyânın, fiille değil de bu iki hadisle olduğu şeklinde bir itiraz söz konusu olduğu için musannif şöyle diyerek bu itirazı reddetmiştir: Hz. Peygamber'in "*Beni namaz kılarken gördüğünüz şekilde namaz kılın.*", "*Hac menasikini benden alın.*" sözü, fiilin beyân oluşunun delilidir. Yoksa bu sözlerin kendisi beyân değildir. Fiilin beyân oluşunun diğer bir delili, Cebrâil *aleyhisselam*ın imamlığıdır. Çünkü Kâbe'de iki gün imamlık yapmak suretiyle Cebrâil *aleyhisselam*, Hz. Peygamber'e namaz vakitlerini fiille açıklamıştır. Yine Hz. Peygamber'e namaz sorulunca Hz. Peygamber soran kişiye "*Bizimle namaz kıl!*" demiş sonra namazları iki günde iki ayrı vakitte kılmak suretiyle o kişiye namazların vakitlerini fiiliyle açıklamıştır.

والثاني: حصرهم البيانَ في الخمسة أو الأربعة، فإنه لو أريد المعنى الشامل لبيان الأحكام ابتداءً لَمَا صحّ الحصر.

لكنّ السابق لا يجب أن يكون كلامًا؛ وإلّا لخرج بعض أقسام بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعلٍ يعاينه وسكوتِ الشفيع والمولى كما سيجيء.

٥ **[المبحث الأول: تعريف البيان]**

ولهذا قلت: (وهو إظهار المراد) سواء كان بالقول أو الفعل أو السكوت.

لا يقال: يخرج به بيان التقرير؛ إذ لا إظهار ثمّة؛

لأنا نقول: دفع احتمال المجاز أو الخصوص إظهار أنّ المراد ما اقتضاه الظاهر.

(بعد) سبق (ما) أي: كلام أو فعل (له) أي: للبيان (تعلّقٌ ما به) أي: بذلك الكلام
١٠ أو الفعل فشمل[١] النسخَ وبيانَ الضرورة بأنواعها (قولًا كان) ذلك البيان (أو فعلًا).

[المبحث الثاني: كون الفعل بيانا]

ولـمّا كان كون القول بيانًا ظاهرًا متّفقًا عليه بخلاف الفعل لم يتعرّض له؛ بل استدل على كون الفعل بيانًا بالمنقول والمعقول فقال: (لبيانه عليه السلام الصلاةَ والحجَّ بالفعل) حيث قال {صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوني أُصَلِّي} و{خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ}.

١٥ **ولـمّا ورد** أنّ البيان بهذين الحديثين لا بالفعل **أراد** أن يدفعه فقال: (وقوله {صَلُّوا} كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي} (و{خُذُوا}) عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ} (دليل بيانيته) أي: بيانيّة الفعل، لا أنه هو البيان؛ (ولإمامة جبريل عليه السلام)، فإنه عليه السلام بيّن مواقيت الصلاة للنبي عليه السلام بالفعل حيث أَمَّه في البيت في اليومين. ولـمّا سُئل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال للسائل[٢] {صَلِّ مَعَنَا}، ثم صلّى في اليومين في وقتين، فبيّن له
٢٠ المواقيت بالفعل.

١ ر: فيشمل.
٢ د - قال للسائل.

Diğer yandan beyân, kastedilenin açıklanmasından ibarettir. Hiç şüphe yok ki, fiilin kastedilene delâleti sözden daha kuvvetlidir. Çünkü fiilin delâleti aklî olup fiilin delâletinde medlulün delilden geri kalması ve ihtimal söz konusu olmaz. Sözün delâleti ise vaz'î olup sözün delâletinde medlulün delilden geri kalması ve ihtimal söz konusu olur. Bu yüzden "Haber, bizatihi görmek gibi değildir." denilmiştir. Nitekim Hudeybiye yılında Hz. Peygamber ashabına tıraş olmalarını emretmiş, onlar ise bunu yapmamışlardır. Sonra Hz. Peygamber'in tıraş olduğunu görünce onlar da derhal tıraş olmuşlardır. Bu da fiilin delâletinin daha kuvvetli olduğunu gösterir.

Denildi ki, fiil, beyân olmaz. Çünkü fiil uzar, yani fiil, sözden daha uzun bir süreyi alır, dolayısıyla beyân ertelenmiş olur. Yani fiille beyân söz konusu olsaydı, sözle hemen yerine getirilme imkânı olduğu halde beyân ertelenmiş olur ki, bu câiz değildir.

Deriz ki, fiilin sözden daha uzun olduğunu kabul etmiyoruz. Zira bununla yani sözle beyân da bazen fiille hâsıl olan beyândan daha uzun sürebilir. Mesela iki rekât namazın nasıl kılınacağının açıklanması böyledir. Zira iki rekâtlık namaz sözlü olarak açıklanmış olsa bu, belki kılınacak iki rekât namazın süresinden daha uzun bir süreyi gerektirebilirdi.

Bu yani fiilin sözden daha uzun sürdüğü kabul edilse bile, erteleme söz konusu değildir yani fiille açıklamanın, beyânın ertelenmesi sonucunu doğuracağını kabul etmiyoruz. Çünkü imkân bulduktan sonra fiile başlanması söz konusudur. Yani bu durumda beyânın ertelenmesi, ancak imkânın ardından fiile başlanılmaması ve bununla meşgul olunmaması halinde söz konusu olur. Hâlbuki imkânın ardından fiile başlanılmış ve bununla meşgul olunmuştur. Şu var ki, fiilin bir zamanı gerektirmesinden dolayı uzamıştır. Böylesi bir şey de erteleme sayılmaz. Mesela bir kimse hizmetçisine "Basra'ya git." dese o da hemen yola çıksa ve iki ay yolda geçtikten sonra Basra'ya varsa bu kişi emri ertelemiş olmaz, aksine hemen emre uymuş sayılır.

Bu yani fiille beyânın, beyânın ertelenmesi sonucunu doğurduğu kabul edilse bile beyânın ertelenmesi, mutlak anlamda reddedilebilecek bir şey değildir. Aksine dikkate değer bir maksat içermediğinde bu erteleme dikkate alınır. Bizim câiz gördüğümüz beyânın ertelenmesi, iki beyândan daha kuvvetli olanın tercih edilmesi sebebiyledir ki, bu da daha önce geçtiği üzere fiilin delâletinin sözden daha kuvvetli olmasıdır.

(ولأنّ) البيان عبارة عن إظهار المراد، ولا شكّ أنّ (الفعل أدلّ) من القول على المراد؛ لأنّ **دلالةَ الفعل** عقليةٌ لا يجري فيها التخلّف والاحتمال، **ودلالةَ القول** وضعيةٌ يجريان فيها، ولذا قيل «ليس الخبر كالمعاينة». ألا يرى أنه صلّى الله عليه أَمَرَ أصحابَه بالحَلْق عامَ الحديبية فلم يفعلوا، ثم لـمّا رَأَوْه حلق بنفسه حَلَقُوا في ٥ الحال، فدل على أنّ الفعل أدلّ.

(قيل) الفعل لا يكون بيانًا؛ لأنه (يطول) أي: يكون أطول من القول (فيتأخّر البيانُ) أي: لو بُيِّنَ به لزم تأخير البيان مع إمكان تعجيله، وأنه غير جائز.

(قلنا) لا نسلّم أنّ الفعل أطول من القول؛ إذ (قد يطول) البيان (به) أي: بالقول طولًا (أكثرَ ممّا) أي: من الطول الذي يحصل (بالفعل كهيئات الركعتيْن)، فإنها لو ١٠ بُيِّنَتْ بالقول ربّما استدعى زمانًا أكثر ممّا يُصَلَّى فيه ركعتان.

(ولو سلّم) أنّ الفعل أطول من القول (فلا تأخّر) أي: لا نسلّم لزوم تأخّر البيان (للشروع فيه) أي: الفعل (بعد الإمكان) يعني: أنّ تأخّر البيان إنما يلزم إذا لم يشرع في الفعل عقيب الإمكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به؛ إلّا أنه لاستدعائه زمانًا طال، ومثله لا يُعدّ تأخيرًا كمن قال لغلامه «ادخلْ البصرة» فسار في الحال ١٥ فبقي في سيره شهرين حتى دخلها، فإنه لا يُعدّ مؤخِّرًا؛ بل مبادرًا ممتثلًا بالفور.

(ولو سلّم) لزوم تأخّر البيان، لكنّه ليس بممنوع مطلقًا؛ بل إذا لم يتضمّن غرضًا يُعتدّ به. وأمّا التأخّر الذي جوّزناه (فلإيثار أقوى البيانيْن) وهو الفعل لكونه أدلّ من القول كما سبق،

Kaldı ki, beyânın ertelenmesi mutlak olarak imkânsız olmayıp ancak ihtiyaç vaktinden sonraya ertelendiği takdirde imkânsızdır. Hiç şüphe yok ki, bu durumda beyân, ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmiş değildir, dolayısıyla ertelenmesi câizdir. Bunun açıklaması inşallah ileride gelecektir.

3. Söz ve Fiilin Beyân Konusunda Bir Araya Gelmesi

Beyâna ihtiyaç duyan mücmel bir sözden sonra ikisi de yani beyâna elverişli söz ve fiil bulunduğunda şu şekilde hareket edilir: **1)** İkisi ittifak eder. İkisinin yani söz ve fiilin ittifak etmesi durumunda hangisinin önce olduğu ya bilinir ya da bilinmez. **a)** Söz ve fiilden hangisinin önce olduğu bilinirse açıklamanın bununla olması sebebiyle önceki beyân, sonraki öncekinin tekidi sayılır. Mesela Hz. Peygamber'in hac ile ilgili âyet indikten sonra bir tavaf yapıp bir tavaf yapılmasını emretmesi böyledir. **b)** Hangisinin önce olduğu bilinmez ise tayinsiz bir şekilde ikisinden biri beyân kabul edilir. **2)** İkisi ihtilaf eder. Yani söz ve fiil farklı olursa mesela şayet Hz. Peygamber tavaf âyetinin inmesinden sonra iki tavaf yapıp bir tavaf yapılmasını emretseydi bu durumda ister önce olsun ister önce olmasın beyân olan sözdür. Yani bu durumda fiil değil, söz beyân sayılır. Fiil ise onun için yani Hz. Peygamber için menduptur yani Hz. Peygamber, bunu kendisi açısından mendup olarak yapmıştır ya da ona mahsus bir vâciptir ve vücûbu ümmetine sirayet etmez. Söz ve fiilin farklı olması durumunda belirtilen şekle hamletmemizin sebebi, iki delilin ikisinin de kullanılmasının, ikisinden birinin ihmal edilmesinden evlâ olmasıdır.

4. Beyânın Türleri

Beyân, muhakkik usulcülerin tercih ettiği taksime göre *beyân-ı takrîr*, *beyân-ı tefsîr*, *beyân-ı tağyîr*, *beyân-ı tebdîl*, *beyân-ı zaruret* olmak üzere beş kısımdır. *Beyân* kelimesinin bunlardan ilk dördüne izafesi, âmmın hâssa izafe edilmesi türündendir. Beşinciye izafesi ise bir şeyin sebebine izafe edilmesi türündendir. Yani beyân-ı zaruret, zaruret sebebiyle söz konusu olan beyân demektir.

Beyânın bu beş kısma münhasır olmasının mantığı şudur: Beyân ya mantuk olan bir şeyle olur ya da başka bir şeyle olur. İkincisi *beyân-ı zarurettir*. Birincisi ise ya sözün anlamını beyân olur ya da müddet gibi sözün anlamının lazımı olan bir şeyin beyânı olur. İkincisi *beyân-ı tebdîl* yani *nesihtir*.

(على) أنّ تأخير البيان لا يمتنع مطلقًا، وإنما يمتنع إذا أُخّر عن وقت الحاجة، ولا شكّ (أنه لم يتأخّر عن) وقت (الحاجة) فيجوز، وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى.

[المبحث الثالث: اجتماع القول والفعل في البيان]

٥ (فإذا وردا) أي: قول وفعل صالحان للبيان (بعد مجمل) محتاج إلى البيان (فإن اتفقا) كما طاف[١] عليه السلام بعد نزول آية الحجّ طوافًا واحدًا وأمر بطواف واحد (و) ذلك لا يخلو إمّا أن يُعرف السابق أو يُجهل، فإن (عرف السابقُ) من القول والفعل (فهو البيان) لحصوله به، (واللاحق تأكيدٌ) للسابق، (وإن جُهل) السابق (فأحدُهما) أي: فالبيان أحدهما من غير تعيين. (وإن اختلفا) أي: القول والفعل كما ١٠ طاف[٢] بعد نزول الآية طوافين وأمر بطواف واحد (فالقولُ) أي: فالبيان هو القول، لا الفعل (تقدّم) ذلك القول على الفعل (أو لا، والفعل ندبٌ) للنبي عليه السلام أي: فعله على طريق الندب له (أو واجبٌ) عليه على وجه (يخصّه)، ولا يسري وجوبُه للأمّة. وإنما حملنا عليه؛ لأنّ الإعمال بالدليلين أولى من إهمال[٣] أحدهما.

[المبحث الرابع: أنواع البيان]

١٥ (وهو) أي: البيان على ما اختاره المحققون (خمسةٌ) بيان تقريرٍ وتفسيرٍ وتغييرٍ وتبديلٍ وضرورةٍ. وإضافة البيان إلى الأربعة الأولى[٤] من قبيل إضافة العامّ إلى الخاصّ، وإلى الخامس من إضافة الشيء إلى سببه أي: بيان يحصل بسبب الضرورة.

وجه الضبط: أنّ البيان إمّا بالمنطوق أو غيره، والثاني بيان ضرورة. والأوّل إمّا أن يكون بيانًا لمعنى الكلام أو اللازم له كالمدّة، الثاني بيان تبديل.

---

١ جميع النسخ: كما طاف. وفي شرح المختصر للإيجي: كما لو طاف. انظر: ١٢٧/٣.
٢ جميع النسخ: كما طاف. وفي شرح المختصر للإيجي: كما لو طاف. انظر: ١٢٧/٣.
٣ ر: إعمال.
٤ م: الأول.

Birincisi ise ya sözün anlamında bir değişiklik olmadan olur ya da sözün anlamında bir değişiklikle olur. İkincisi *beyân-ı tağyîrdir*. Birincisi ise şayet sözün anlamı biliniyor fakat ikincisi ihtimali ortadan kaldıracak şekilde birinciyi tekit ediyor ya da sözün anlamı müşterek ve mücmel lafızda olduğu gibi bilinmiyor ise bu durumda iki şıktan ikincisi *beyân-ı tefsîr*, birincisi de *beyân-ı takrîrdir*.

Derim ki, beyânın bu beş kısma hasredilmesi, mücmelin yeterli olmayan beyânı açısından problemlidir. Zira mücmelin yeterli olmayan beyânı, bu kısımların hiçbirine girmez. Ancak beyân-ı tefsîrdeki *tefsir* ile müfesser konusunda geçtiği üzere daha genel bir anlam kastediliyorsa bu takdirde mücmel için yeterli olmayan beyân da beyân-ı tefsîre dâhil olur.

4.1. Beyân-ı Takrîr

Birincisi, beyân-ı takrîrdir. *Beyân-ı takrîr*, sözün, mecaz ve tahsis ihtimalini ortadan kaldıran bir şey ile tekit edilmesidir. **a)** Mecaz ihtimalini ortadan kaldıran bir şeyle tekit edilmesi, pekiştirilen sözün hakikat olması durumundadır. Mesela ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ "*Kanatlarıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki*" (En'âm, 6/38) âyeti böyledir. Çünkü âyetteki *uçan* anlamına gelen *tâir* kelimesi konulduğu anlamın dışında hızlı hareket etmesi sebebiyle *ulak* için de kullanılır. Yine "Falanca himmetiyle uçuyor." denilir. **b)** Tahsis ihtimalini ortadan kaldıran bir şeyle tekit edilmesi ise pekiştirilen sözün âm olması durumundadır. Mesela ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ "*Meleklerin tamamı hep birlikte secde ettiler.*" (Hicr, 15/30) âyeti böyledir. Zira âyetteki *melâike* lafzı âm bir lafız olup tahsise ihtimali vardır. *Küll* kelimesi getirilerek *malâike* lafzının âm anlamı pekiştirilmiş ve tahsis ihtimali ortadan kalkmıştır. Âyetteki *ecmaûn* ifadesi ise beyân-ı tefsîrdir. Çünkü öncesindeki sözün, meleklerin hep birlikte ve ayrı ayrı secde etmesi şeklinde birlikte ve ayrı ayrı secde etmeye ihtimali olduğu için *ecmaûn* ifadesi tefsirdir. Bunu "Bu ifadeden önceki sözün, ayrı ayrı secde etmiş olmaları sebebiyle mecaza ihtimali olup *ecmaûn* ifadesiyle hakikat anlamının kastedildiği pekiştirilmiş olur." şeklinde değerlendirmemek gerekir. Çünkü ayrı ayrı olması, sözün mecazî anlamı değildir. Zira bu ifade *hep birlikte olmayı* ifade etmek için konulmamıştır.

Kocanın, hanımına "Sen boşsun." ve efendinin de kölesine "Sen hürsün." deyip "Bu sözlerin şer'î anlamını kastettim." demesi de bu türden olup beyân-ı takrîrdir.

والأوّل إمّا أن يكون بلا تغيير أو معه، الثاني بيان تغيير. والأوّل إن كان معنى الكلام معلومًا، لكنّ الثاني أكّده بما قطع الاحتمال أو مجهولًا كالمشترك والمجمل ونحوهما، فالثاني بيان تفسير، والأوّل بيان تقرير.

أقول: يشكل الحصر ببيان مجمل غير شافٍ، فإنه خارج عن الأقسام؛ اللّهم إلّا ٥ أن يراد بالتفسير معنًى أعمّ ممّا مرّ في المفسّر، فحينئذ يدخل البيان الغير الشافي في بيان التفسير.

[النوع الأول: بيان التقرير]

الأوّل: (**بيان تقرير**، وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمالَ المجاز) إن كان الكلام المؤكَّد حقيقة نحو قوله تعالى ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام، ٦/٣٨]، فإنّ ١٠ «الطائر» يستعمل في غير معناه، يقال للبريد «طائر» لإسراعه، ويقال «فلان يطير بهمّته» (أو) احتمالَ (الخصوصِ) إن كان المؤكَّد عامًّا نحو ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر، ١٥/٣٠]. فإنّ «الملائكة» عامّ يحتمل الخصوص، فقرّره بذكر «الكل»، وقطع احتمال الخصوص. وأمّا قوله «أَجْمَعُونَ» فبيان تفسير، فإنّ ما قبله لمّا احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله «أَجْمَعُونَ» تفسيرًا، لا أنه كان ١٥ يحتمل المجاز بكونه متفرّقًا فقرّر بلفظ «أَجْمَعُونَ» أنّ الحقيقة مرادة؛ لأنّ التفرّق ليس المعنى المجازي؛ إذ لا وضع للاجتماع.

ومن هذا القبيل قوله لها «أنت طالق»، وله «أنت حرّ»، وقال «عنيتُ المعنى الشرعي».

4.2. Beyân-ı Tefsîr

İkincisi, beyân-ı tefsîrdir. *Beyân-ı tefsîr*, müşterek, müşkil, mücmel ve hafî gibi kendisinde kapalılık bulunan bir sözü açıklamaktır. Meşâyıhın beyân-ı tefsîrin tarifinde özellikle mücmel ve müşterek lafzı zikretmiş olmaları ise hasır amacıyla değil tesamuhtan kaynaklanır.

Mesela Hz. Peygamber, söz ve fiiliyle "*Namazı kılın.*" (Bakara, 2/43) âyetini, "*Mallarınızın kırkta birini getirin.*" sözüyle "*Zekâtı verin.*" (Bakara, 2/43) âyetini açıklamıştır. Yine Hz. Peygamber "*Hırsız erkek ve kadının ellerini kesin.*" (Mâide, 5/38) âyetindeki elin kesileceği miktarı ve kesilecek yeri "*On dirhemden daha azında el kesme yoktur.*" sözüyle ve Safvan'ın[1] ridasını çalan hırsızın elini bilekten kesmek suretiyle açıklamıştır.

Kocanın, karısına "Sen bâinsin." deyip "Bu sözle talakı kastettim." demesi de yine beyân-ı tefsîrdir. Çünkü *beynûnet* ve benzeri kinayeli lafızlar müşterek ve birden fazla anlama ihtimali olan lafızlardır. Bu yüzden bu tür lafızların açıklanması da beyân-ı tefsîrdir. Diğer yandan tefsirden sonra bu sözün asıl anlamıyla amel edildiği için bu sözlerle gerçekleşen talaklar, ric'î değil, bain talak olur.

4.3. Beyân-ı Tağyîr

Üçüncüsü, beyân-ı tağyîrdir. *Beyân-ı tağyîr*, başta söylenen sözden kastedilen anlamı açıklamak suretiyle başta söylenen sözün gereği olan anlamı değiştirmektir. Değiştirmenin anlamı şudur: Sözün baş tarafına ait hükmün, lafzının içerdiği şeylerden bazılarını kapsamadığını açıklamaktır ki, bu durumda sözün başının sonuna bağlı olması gerekir. Başıyla sonu arasında bir çelişki olmaması için bu şekilde sözün tamamı bir söz olur. (Sözün başının gerektirdiği anlamı değiştiren şeyler de esas itibariyle mesela)

* *Tahsis*tir. Tahsis, bize göre beyân-ı tağyîr, Şafiî'ye göre ise beyân-ı tefsîrdir ki, bu, daha önce *âm* konusunda geçti.

* *İstisna*dır. İstisna, bizimle Şâfiîler arasında ittifakla beyân-ı tağyîrdir. Çünkü muhakkik Şâfiîler, istisnanın bir değiştirme olduğu görüşündedir.

1 **Safvân:** Ebû Vehb Safvân b. Ümeyye b. Halef b. el-Cumah el-Kureşî el-Cumahî el-Mekkî (ö. 41/661). Müellefe-i kulûbtan biriyken sonra müslüman olan sahâbîdir. Cahiliye döneminde Kureyş'in eşrafından ve Kureyş'in en fasih konuşanlarındandı. Bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, III, 24; Kapar, Mehmet Ali, "Safvân b. Ümeyye", *DİA*, 35/486-487.

[النوع الثاني: بيان التفسير]

(و) **الثاني**: **بيان** (تفسير، وهو إيضاح ما فيه خفاءٌ) من المشترك أو المشكل أو المجمل أو الخفي، وتخصيص المشايخ المجمل والمشترك بالذكر تسامح،

كبيان النبي صلى الله عليه وسلم قولَه تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة، ٤٣/٢] بالقول والفعل، وبيانِه عليه السلام قولَه تعالى ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة، ٤٣/٢] بقوله عليه السلام {هَاتُوا رُبْعَ عُشْرِ أَمْوَالِكُمْ}، وبيانِه عليه السلام مقدارَ ما يُقطع فيه ومحلَّ القطع في قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة، ٣٨/٥] بقوله عليه السلام {لَا قَطْعَ فِي أَقَلَّ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمَ} وبقطعِه يدَ سارق رداء صفوان[1] من الزَّنْد،

وكبيان الرجل قوله «أنت بائن» بقوله «عنيتُ به الطلاقَ»، فإنه بيان تفسير؛ إذ «البينونة» وأخواتها من الكنايات مشتركةٌ محتمِلةٌ للمعاني، فيكون بيانها تفسيرًا، ثم بعد التفسير يُعمل بأصل الكلام حتى يكون الواقع بها بَوَائِنَ.

[النوع الثالث: بيان التغيير]

(و) **الثالث**: **بيان** (تغيير، وهو تغيير موجَب الصدر) أي: صدر الكلام (بإظهار المراد) من ذلك الصدر. وحقيقته بيان أنّ حكم الصدر لا يتناول بعض ما يتناوله لفظُه، فوجب أن يتوقّف أوّل الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلامًا واحدًا لئلّا يلزم التناقض

* (كالتخصيص) فإنه بيان تغيير عندنا، وتفسيرٍ عند الشافعي، وقد سبق في بحث العامّ،

* (والاستثناءِ) فإنه بيان تغيير باتّفاق بيننا وبين الشافعية، فإنّ المحقّقين منهم على أنّ الاستثناء تغييرٌ،

---

١ صفوان: هو صفوان بن أمية بن خلف بن الجُمَح القرشي الجمحي (ت. ٤١هـ/٦٦١م؟)، صحابي، وكان من المؤلفة قلوبهم وحسن إسلامه، كان أحد أشراف قريش في الجاهلية وكان من أفصح قريش. انظر: أسد الغابة لابن الأثير، ٢٤/٣.

* *Şart*tır. Şart da beyân-ı tağyîrdir. Ancak Şemsüleimme Serahsî ve Ebû Zeyd Debûsî'ye göre şart, beyân-ı tağyîr değil, aksine beyân-ı tebdîldir. Bizim usulcülerin beyân-ı tebdîl olarak isimlendirdikleri nesih ise onlara göre beyân değildir. Çünkü şart, sözü, derhal gerektirme için mün'akid olmaktan çıkarır, ta'like yani şartın varlığı anında mün'akid olmaya dönüştürür. İstisnada ise sözün, istisna edilen kısmı hakkında kesinlikle bir hükmü yoktur, dolayısıyla istisna edilen kısımda bir değiştirme de söz konusu değildir. Aksine bu kısmın kastedilmediğinin açıklanmasıdır. Nesih de ise durum bundan farklıdır. Çünkü nesih hükmü kaldırma olup hadisenin hükmünü açıklamak değildir.

Deriz ki, sözdeki *şart*, belirtilen açıdan bir değiştirme, şartın varlığı anında da açıklama ve vâcip kılmadır. Dolayısıyla ileride geleceği üzere aralarında başka bir yönden fark olsa da şart da istisna gibi beyân-ı tağyîrdir. *Nesih* ise bir değiştirme olmayıp aksine bizim açımızdan bir kaldırma ve iptal olsa da Allah katında hükmün süresinin sonunu açıklamadır. İşte bu iki açıdan nesih, beyân-ı tebdîl diye isimlendirilmiştir.

* *Sıfat*tır. Mesela "Temimoğullarının uzun boylularına ikramda bulun." sözü, kısa boylu olanları dışarıda bırakır. *Hâl* de sıfata dâhildir.

* *Gâye*dir. Mesela "Onlara girinceye kadar ikramda bulun" sözünde içeride olanlar ikramda bulunulacaklar kapsamından çıkar.

* *Bedel-i ba'z* gibi şeylerdir. Mesela ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ "*Beyti haccetmek Allah'ın insanlar üzerindeki, ona yol bulabilenler üzerindeki hakkıdır.*" (Âl-i İmrân, 3/97) âyetinde gücü yetmeyenler dışarıda kalır.

Bil ki, bu şeylerin beyân-ı tağyîr sayılmaları, düzenli olarak değişiklik yapmaları sebebiyledir. Yoksa ki, beyân-ı tağyîr, bunlarla sınırlı değildir. Çünkü mesela atıf gibi bunların dışında sözün anlamını değiştiren başka şeyler de vardır. Çünkü atıf da bazen sözün anlamını değiştirir. Mesela bir kimse أنت طالق إن دخلت الدار وعبدي حرّ إن كلّمتُ فلانًا إن شاء الله "Şu eve girersen boşsun ve falanca ile konuşursam kölem hürdür, inşallah." dese kendisine istisna dâhil olduktan sonra ikinci şartlı cümlenin birinci şartlı cümle üzerine atfedilmesi, iptal etme noktasında birinci şartlı cümlenin hükmünü değiştirir. Nitekim *Telhîsü'l-Câmi*'de[1] bu şekilde açıklanmıştır.

1 ***Telhîsü'l-Câmi'***: Tam adı *Telhîsü'l-Câmi'i'l-Kebîr* olan eser, Hanefî fakihlerinden Ebû Abdillâh Sadrüddîn Muhammed b. Abbâd b. Melik Dâd el-Hılâtî'nin (ö. 652/1254) İmam Muhammed'in *el-Câmi'u'l-Kebîr*'ine yaptığı ihtisar olup üzerine şerhler yazılmıştır. Bk. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, II, 62; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 472; Kallek, Cengiz, "Hılâtî", *DİA*, 17/321-322.

* (والشرطِ) فإنه بيان تغيير إلّا عند شمس الأئمة وأبي زيد؛ بل هو عندهما تبديل، والنسخ الذي يسمّيه القوم بيان تبديل ليس ببيان، وذلك لأنّ الشرط يبدّل الكلام من انعقاده للإيجاب في الحال إلى التعليق أي: إلى أن ينعقد عند وجود الشرط، ولا حكم للكلام في قدر المستثنى أصلًا، فلا تبديل فيه؛ بل بيان أنه لم يُرَدْ ٥ بخلاف النسخ، فإنه رفع للحكم، لا إظهار لحكم الحادثة.

قلنا: **الشرط** فيه تغييرٌ من ذلك الوجه وإظهارٌ وإيجابٌ عند وجوده، فكان بيان تغيير كالاستثناء وإن كان بينهما فرقٌ بطريق آخر كما سيجيء. **وأمّا النسخ** فإنه وإن لم يكن تغييرًا؛ بل رفعًا وإبطالًا بالنسبة إلينا، لكنّه عند الله بيان نهاية مدّة الحكم، فسُمّي بيان تبديل للجهتين.

١٠ * (والصفةِ) نحو «أكرمْ بني تميم الطِّوَال»، فيخرج القِصار والحالُ ملحق بها،

* (والغايةِ) نحو «أكرمْهم إلى أن يدخلوا»، فيخرج الداخلون،

* (وبدلِ البعض) نحو ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران، ٣/٩٧]، فيخرج غير المستطيع.

واعلم أنّ هذه الأشياء إنما تعدّ من بيان التغيير لاطّراد تغييرها؛ وإلّا فلا حصر ١٥ لوجود مغيِّر غيرها كالعطف مثلًا، فإنه قد يكون مغيِّرًا كما إذا قال «أنت طالق إن دخلت الدار وعبدي حرّ إن كلّمتُ فلانًا إن شاء الله»، فإنّ عطف الشرطية الثانية على الأولى بعد ما لحقها الاستثناءُ مغيِّرٌ لحكم الشرطية الأولى في حقّ الإبطال، كما صرّح به في **تلخيص الجامع**.[١]

---

١ تلخيص الجامع: هو «تلخيص الجامع الكبير» لأبي عبد الله صدر الدين محمد بن عبّاد بن ملك داد الخلاطي الحنفي (ت. ٦٥٢هـ/١٢٥٤م)، وهو مختصر «الجامع الكبير» لمحمد بن الحسن الشيباني، وله شروح. انظر: الجواهر المضية للقرشي، ٦٢/٢؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٤٧٢/١.

4.3.1. Beyânın Hitap ve İhtiyaç Vaktinden Sonraya Ertelenmesi

Beyân-ı tağyîrin değil, fakat beyân-ı takrîr ve beyân-ı tefsîrin hitap vaktinden sonraya ertelenmesi câizdir, ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesi ise câiz değildir. Beyân-ı tağyîrin hitap vaktinden sonraya ertelenmesi de câiz değildir.

Bil ki, beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesi, ancak imkânsız bir şeyle yükümlü tutmaya cevaz verenlere göre câizdir. Sahâbenin bazılarından rivayet edilen iki ipliğin geçtiği âyetle ilgili olarak *mine'l-fecr* (Bakara, 2/187) kısmının inmesinden önce iki iplik koydukları şeklindeki rivayete gelince sabit olması halinde nâfile oruca hamledilir ve ihtiyaç vakti ile kastedilen farz orucun vakti olur.

Beyânın hitap vaktinden sonraya ertelenmesi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür: **1)** Bir görüşe göre mutlak olarak câizdir. **2)** Bir görüşe göre mutlak olarak câiz değildir. **3)** Diğer bir görüşe göre zâhirin dışında bir anlam kastedilmesi durumunda zâhirde câizdir, mücmelde câiz değildir. **4)** Başka bir görüşe göre de mücmelde câizdir, mücmelin dışında câiz değildir, fakat ertelenmesi câiz olmayan beyân, "Bu âm tahsis edilmiştir" ya da "tahsis edilecektir" denilmesi gibi icmâlî beyândır. Bu görüşte olanlar, söze bu şekilde icmâlî bir beyân bitiştiğinde ayrıntılı beyânın ertelenmesini câiz görmüşlerdir.

Meşâyıhımızın tercih ettiği görüş ise ister icmâlî olsun ister tafsîlî olsun beyân-ı takrîr ve beyân-ı tefsîrde beyânın hitap vaktinden sonraya ertelenmesinin câiz olduğu, bütün kısımlarıyla birlikte beyân-ı tağyîrde ise ertelenmesinin câiz olmadığıdır.

Beyânın ertelenmesi halinde beyâna ihtiyaç duyan hitabın faydası, beyân geldiğinde yapmaya azmetmek ve ona hazırlanmaktır. Çünkü anlamı olmayan mühmel hitabın aksine beyâna ihtiyaç duyan hitaptan bu hitabın delâlet ettiği anlamlardan biri anlaşılır. Mühmel hitaptan ise hiçbir şey anlaşılmaz.

Beyân-ı takrîr ve beyân-ı tefsîrde beyânın ertelenmesinin câiz olduğu konusunda bizim gerekçemiz, ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ "*Sonra onun beyânı bize aittir.*" (Kıyâme, 75/19) âyetidir. Şöyle ki, bu âyette kastedilen beyân, beyân-ı tağyîr değil, beyân-ı tefsîrdir.

[تأخير البيان عن وقت الخطاب والحاجة]

(ويجوز تأخير) بيان (التقرير والتفسير عن وقت الخطاب، لا) عن وقت (الحاجةِ، دون التغيير)، فإنّ تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز.

اعلم أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز إلّا على قول مَنْ يجوّز تكليف المحال. وما روي عن بعض الأصحاب من وضع العِقاليْن في آية الخيطَيْن قبل نزول ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة، ٢/١٨٧] فعلى تقدير ثبوته يُحمل على نفل الصوم، ووقتُ الحاجة وقتُ فرض الصوم.

وأمّا تأخيره عن وقت الخطاب؛ **فقيل**: يجوز مطلقًا، **وقيل**: يمتنع مطلقًا، **وقيل**: يمتنع في الظاهر إذا أريد به غيره، لا في المجمل، **وقيل**: يجوز في المجمل ويمتنع في غيره، لكنّ الممتنع تأخيرُه هو البيان الإجمالي كأَنْ يقال «هذا العامّ مخصوص» أو «سيُخَصّ»، وجوّزوا تأخير التفصيل بعد قِران البيان الإجمالي.

والمختار عند مشايخنا جوازُه إجمالًا وتفصيلًا في بيان التقرير والتفسير، وامتناعُه في بيان التغيير بأقسامه.

وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزمُ على الفعل والتهيّؤُ له عند ورود البيان، فإنه يُعلم منه أحدُ المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل، فإنه لا يُفهم منه شيء مّا أصلًا.

لنا في جوازه في التقرير والتفسير: قوله تعالى ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة، ٧٥/١٩] حيث أريد به التفسير، لا التغيير؛

Zira âyetteki beyân, Hz. Peygamber'e müşkil gelen anlamların beyânına hamledilmiştir. Diğer yandan sözlükte beyân, izah etmek anlamına gelir. Beyân-ı tağyîrde ise izah söz konusu değildir. Dolayısıyla mutlak anlamda kullanıldığında beyân, beyân-ı tağyîre hamledilmez. Yine bu âyetteki beyân ile beyân-ı tefsîrin kastedildiği icmâ ile sabit olup müşterekin umumundan kurtulmak için bunun (beyân-ı tefsîr) dışındaki bir beyân kastedilmiş olamaz. Beyân-ı takrîrde ise tefsir anlamı mevcuttur. Bunun da ötesinde beyân noktasında beyân-ı takrîr, beyân-ı tefsîrden önceliklidir.

Beyân-ı tağyîrde beyânın ertelenmesinin câiz olmaması konusundaki gerekçemiz ise Hz. Peygamber'in "*Yemininden dolayı keffaret ödesin.*" sözüdür.[1] Beyân-ı tağyîrin ertelenmesi câiz olsaydı Hz. Peygamber muayyen olarak keffaret ödemesini vâcip kılmaz, aksine seçenek sunmak suretiyle "İnşallah demek suretiyle istisnada bulunsun ya da keffaret ödesin." derdi.

Diğer yandan beyân-ı tağyîrde beyânın bitişik olması şart olup tahsis de bir tağyîrdir. Şâfiî ise bu konuda farklı düşünmektedir. Ona göre tahsis, sırf beyân olup şu üç gerekçeden dolayı tahsisin ertelenmesi câizdir.

Birincisi, Allah Teâlâ'nın "*Allah size bir inek kesmenizi emrediyor.*" (Bakara, 2/67) âyetidir. Bu âyet, umumu ile sarı olanı da sarı olmayanı da kapsar. Sonra bu âyet, araya zaman aralığı girmek suretiyle tahsis edilmiş ve kastedilen ineğin özel bir inek olduğu anlaşılmıştır.

İkincisi, Allah Teâlâ Nûh *aleyhisselâm*a "*Her cinsten birer çifti ve aleyhine hüküm verilmiş olanlar hariç ehlini gemiye bindir.*" (Mü'minûn, 23/27) demiştir. Âyetteki *ehil* kelimesi oğlunu da onun dışındakileri de kapsar. Sonra âyetin umumu Nûh'un oğlu hakkında "*O senin ehlinden değildir.*" (Hûd, 11/46) sözüyle tahsis edilmiştir.

Üçüncüsü, Allah Teâlâ şöyle demiştir: "*Siz ve Allah'tan başka taptıklarınız cehennem odunusunuz.*" (Enbiyâ, 21/98). İbnü'z-Ziba'râ[2] bu sözü işitince Hz. Peygamber'e "Bunu sen mi söylüyorsun?" dedi. Hz. Peygamber de "Evet" dedi.

---

1 Hadisin tamamı şöyledir: "Kim bir şeye yemin eder de başka bir şey yapmayı daha hayırlı görürse yemininden dolayı keffaret ödesin ve sonra daha hayırlı olanı yapsın."

2 **İbnü'z-Ziba'râ:** Ebû Sa'd Abdullah b. Ziba'râ b. Kays b. Adî el-Kureşî, es-Sehmî. Cahiliye döneminde Kureyş kabilesinin en önde gelen şairlerinden biriydi. Hz. Peygamber ve müslümanlar aleyhine hiciv türünden şiirler söylemiştir. Mekke fethedildiğinde önce Necrân'a kaçmış sonra aynı yıl gelip müslüman olmuş ve Hz. Peygamber'den özür dilemiş, Hz. Peygamber de onun özrünü kabul etmiştir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 901; Fayda, Mustafa, "Abdullah b. Ziba'râ", *DİA*, 1/144.

لأنه حُمل على بيان ما أشكل عليه عليه السلام من معانيه؛ **ولأنّ** البيان في اللغة الإيضاحُ، ولا إيضاح في التغيير فلا يُحمل عليه مطلقُه؛ **ولأنه** مراد بالإجماع فلا يراد غيره دفعًا لعموم المشترك، وفي التقرير معنى التفسير؛ بل أولى.

ولنا في امتناعه في التغيير: قوله عليه السلام {فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ}، ولو جاز ٥ تراخيه لَمَا أوجب النبي عليه السلام التكفيرَ معيّنًا؛ بل قال «فَلْيَسْتَثْنِ أَوْ يُكَفِّرْ».

ثم **لـمّا اشترط**[1] الاتصال في بيان التغيير وكان التخصيص تغييرًا خلافًا للشافعي رحمه الله فإنه عنده بيان محض فيجوز تأخيره استدلالًا بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة، ٢/٦٧] يعمّ الصفراء وغيرها، ثم خصّ متراخيًا، وعُلم أنّ المراد بقرة مخصوصة.

١٠ **الثاني**: أنه تعالى قال لنوح عليه السلام ﴿فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [المؤمنون، ٢٣/٢٧]، و«الأهل» شامل لابنه وغيرِه، ثم خصّ بقوله ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود، ١١/٤٦].

الثالث: أنه تعالى قال ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء، ٢١/٩٨]. فلمّا سمعه ابن الزِّبَعْرَى[2] قال ١٥ لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم «أأنتَ قلتَ ذلك» قال {نَعَمْ}،

---

١ جواب «لمّا» سيأتي في الآتي.

٢ ابن الزبعرى: هو عبد الله بن الزبعرى بن قيس بن عدي القرشي السهمي، وكان من أشعر قريش في الجاهلية، وكان أشدّ الناس على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وعلى أصحابه بلسانه ونفسه، ثم أسلم عام الفتح بعد أن هرب يوم الفتح إلى نجران وحسن إسلامه، واعتذر إلى النبي عليه السلام فقبل عذره. انظر: أسد الغابة لابن الأثير، ٣/٢٣٩؛ الاستيعاب لابن عبد البر، ٣/٩٠١.

Bunun üzerine İbnü'z-Ziba'râ "Yahudiler Üzeyr'e taptılar, Hıristiyanlar Mesih'e taptılar, Benî Müleyh[1] de meleklere taptı." dedi. Daha sonra da Allah Teâlâ'nın "*Kendilerine daha önce tarafımızdan güzel akıbet takdir edilmiş olanlar, cehennemden uzak tutulurlar.*" (Enbiyâ, 21/101) sözü nazil oldu. Burada kastedilenler ise Üzeyr, İsâ *aleyhisselam* ve meleklerdir.

İşte bize göre beyân-ı tağyîrde beyânın bitişik olması şart olduğu ve Şâfiî de yukarıdaki gerekçeler sebebiyle tahsisin ertelenmesini câiz gördüğü için bu gerekçelerin reddedilmesi gerekti.

Musannif *birinci gerekçenin reddi*ne şu sözüyle işaret etmiştir: İneğin nasıl bir inek olduğunun açıklanması (Bakara, 2/67), âmmın tahsisi değil, mutlakın takyididir. Burada üzerinde durulan konu ise âmmın tahsisidir. Dolayısıyla ileride geleceği üzere bu nesih olur. Çünkü mutlakın takyidi nesih olup araya zaman girmesi neshe zarar vermez, aksine nesihte zaman aralığının bulunması gerekir.

Musannif *ikinci gerekçenin reddi*ne şu sözüyle işaret etmiştir: Âyetteki *ehil* kelimesi, Nûh'un oğlunu kapsamaz. Çünkü burada *ehil* ile kastedilen iman ehlidir. Hiç şüphe yok ki, peygambere tâbi olmayan kişi, bu anlamda ne onun ehli olur ne de ehil kelimesi onu kapsar. Fakat *ehil* kelimesi, "*O senin ehlinden değildir.*" (Hûd, 11/46) sözüyle araya zaman aralığı girmek suretiyle tahsis edilmiştir. Bu açıklamaya göre "*aleyhine hüküm verilmiş olanlar hariç*" (Mü'minûn, 23/27) ifadesiyle yapılan istisna munkatı (ayrı cinsten yapılan) istisna olur. *Ehil* kelimesinin akrabalık anlamındaki *ehil* kastedilmek suretiyle Nûh'un oğlunu da kapsadığı kabul edilse dahi bu sefer de "*aleyhine hüküm verilmiş olanlar hariç*" (Mü'minûn, 23/27) istisnası ile Nûh'un oğlu umumdan çıkarılmış olur. Çünkü bu takdirde istisna, muttasıl (aynı cinsten yapılan) istisna olur ki, bu durumda Nûh'un oğlu, Şâfiî'nin iddia ettiği gibi sonradan yapılan bir tahsisle değil, umumî olan *ehil* kelimesinin hemen peşinden gelen istisna ile çıkarılmış olur. Bu açıklamaya göre "*O, senin ehlinden değildir.*" (Hûd, 11/46) sözünün anlamı "Daha önce aleyhine hüküm verilmemiş ehlinden değildir." şeklinde olur ve *ehil* kelimesinin *ehlike* şeklindeki izafeti, *umum* anlamında değil *ahd* anlamında olur.

---

1 **Benî Müleyh:** Kökü, Adnanîlere dayanan bir kabilenin kolu. Bk. Kalkeşandî, *Nihâyetü'l-Ereb*, I, 426.

قال «اليهود عبدوا عزيرًا، والنصارى عبدوا المسيح، وبنو مُلَيْح[1] عبدوا الملائكة»، ثم نزل قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء، ١٠١/٢١] يعنى: عزيرًا وعيسى والملائكة.

وجب[2] ردُّ هذه الوجوه.

٥ فأشار **إلى ردّ الأوّل** بقوله: (وبيان «البقرة» تقييدٌ) للمطلق، لا تخصيص للعامّ، وفيه الكلام (فيكون نسخًا) لِمَا سيأتي أنّ تقييد المطلق نسخٌ، فلا يضرّه التراخي؛ بل يلزمه.

وإلى ردّ الثاني بقوله: (و«الأهل» لم يتناول ابنَ نوح)؛ لأنّ المراد بـ«الأهل» الأهل إيمانًا، ولا شكّ أنّ من لا يتّبع الرسول لا يكون أهلًا له بهذا المعنى، لا

١٠ أنه متناول له، لكنّه خصّ متراخيًا بقوله ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود، ٤٦/١١]. فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله ﴿إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ [المؤمنون ٢٧/٢٣] منقطعًا. (ولو سلّم) أنّ «الأهل» متناول للابن بأن يكون المراد به الأهل قرابةً (فقد أخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله ﴿إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾؛ لأنّ الاستثناء حينئذ يكون متّصلًا فيخرج الابن به، لا بالتخصيص المتراخي، وحينئذ معنى

١٥ قوله تعالى ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ «ليس من أهلك الذي لم يسبق عليه القولُ»، فالإضافة للعهد.

---

[1] بنو مليح: بطن من سماك من لخم من العدنانية. انظر: نهاية الأرب للقلقشندي، ٤٢٦/١.
[2] وفي هامش م: جواب «لمّا» السابق، «منه».

Musannif *üçüncü gerekçenin reddi*ne şu sözüyle işaret etmiştir: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ "*Siz ve taptıklarınız*" (Enbiyâ, 21/98) âyetindeki *mâ* ism-i mevsulü, hakikat anlamında İsâ aleyhisselamı, Üzeyir ve melekleri kapsamaz. Çünkü *mâ* akıl sahibi olmayanları ifade etmek için konulmuş bir ism-i mevsuldür. İbnü'z-Ziba'râ ise söylediği sözü inadından mecazî olarak ya da tağlip yoluyla söylemiştir. Yoksa ki, bu âyetteki umum ifade eden *mâ*, "*Kendilerine daha önce tarafımızdan güzel akıbet takdir edilmiş olanlar, cehennemden uzak tutulurlar.*" (Enbiyâ, 21/101) âyetiyle tahsis edilmiş değildir. Dolayısıyla onlar yani Nûh'un oğlu, İsâ aleyhisselam, Üzeyir ve melekler, sonradan yapılan bir tahsisle umumun kapsamından çıkarılmış değillerdir ki, tahsis delilinin sonra gelmesinin câiz oluşu gibi bir sonuç çıksın ve değiştiren beyânın sonradan gelmesi gerekli olsun!

4.3.2. Tahsis ve Muhassısın Türleri

Tahsis, hakikaten ya da tarih bilinmediği için hükmen bitişik müstakil bir sözle âm lafzın, içeriğinin bir kısmına hasredilmesidir. Musannif, yaptığı tarifin *cemi'* ve benzeri lafızları kapsaması için diğer tariflerde olduğu gibi *bazı fertlerine* ifadesini kullanmayıp onun yerine *içeriğinin bir kısmına* ifadesini kullanmıştır. *Söz* kaydıyla akıl ve âdet gibi yollarla yapılan daraltmalar tanım dışında kalır. Çünkü bu tür daraltmalar, örfen tahsis diye isimlendirilse de daha önce âm konusunda geçtiği üzere bunlar mutlak anlamda değiştirici değildir. Burada amaç ise umumun anlamını değiştirenlerin sayılması değil, tahsisin tarif edilmesidir. *Müstakil* kaydıyla da daha önce geçtiği üzere istisna ve şart gibi âmmın kapsamını daraltan müstakil olmayan şeyler tanım dışında kalır. Çünkü bu tür daraltmalar bizim kullandığımız terminolojide *tahsis* diye isimlendirilmez. *Bitişik* olması, tahsis edicinin nüzul veya vürudda âmma hakikaten veya hükmen bitişik olmasıdır. Hakikaten bitişik olması açık anlaşılır bir durumdur. Hükmen bitişik olması ise tarihin bilinmemesi durumunda söz konusu olur. Zira tarih bilinmediğinde tahsis edicinin âmma bitişik olduğuna hamledilir ki, hakikaten veya hükmen bitişik olmasıyla sonra gelen ayrı müstakil söz tanım dışında kalır. Çünkü bu, *tahsis* değil, *nesih*tir.

Akıl ile tahsis câizdir. Metindeki bu ifadede zamirin yerine açıkça *tahsis* kelimesi konulmuş yani *ve yecûzü bi'l-akl* denilmeyip bunun yerine *ve yecûzü't-tahsisu bi'l-akl* denilmiştir. Çünkü burada tahsisle kastedilen daha önce geçtiği üzere bundan önce geçen müstakil bitişik sözle olan tahsisten ayrıdır. Akıl ile tahsisin câiz olmasının gerekçesi şudur: "*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*" (Zümer, 39/62) ve "*O her şeye gücü yetendir.*" (Mülk, 67/1) gibi âyetlerde vâcibü'l-vücûd olan Allah, umumdan çıkar. Çünkü Allah'ın yaratılan ve güç yetirilen bir varlık olması imkânsızdır.

وإلى ردّ الثالث بقوله: (و«ما») في قوله ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ [الأنبياء، ٩٨/٢١] (لم يتناول عيسى وعزيرًا والملائكة) حقيقةً؛ لأنّ «ما» لغير العقلاء، وإنما أورده ابنُ الزِّبَعْرَى تعنّتًا بالمجاز أو التغليب، لا أنه خصّ بقوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى﴾ الآية [الأنبياء، ١٠١/٢١]، (لا أنهم) يعني: ابن نوح ٥ وعيسى وعزيرًا والملائكة (خُصُّوا) تخصيصًا (متراخيًا) حتى يلزمَ جواز تراخي المخصِّص فيلزمَ تراخي المغيِّر.

[التخصيص وأنواع المخصص]

(أمّا التخصيص فقصر العامّ على بعض متناوَله) لم يقل «بعض أفراده» ليتناول «الجميع» ونحوه (بكلام) خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك، فإنه وإن كان ١٠ مسمًّى بالتخصيص في العرف، لكنّه لا يكون مغيّرًا مطلقًا كما سبق في بحث العامّ، والمقصود ههنا تعريفه (مستقلٍّ) خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما ممّا مرّ، فإنّ شيئًا منها لا يسمَّى تخصيصًا في اصطلاحنا (موصولٍ) للعامّ في النزول أو الورود (حقيقةً) وهو ظاهر (أو حكمًا للجهل بالتاريخ) فإنه إذا جُهل يحمل المخصِّصُ على مقارنته للعامّ، فخرج به المفصول المتراخي، فإنه نسخ.

١٥ (ويجوز التخصيص بالعقل) وضع المُظْهَر موضع المُضْمَر؛ لأنّ المراد بالتخصيص ههنا غيرُ ما سبق على ما سبق، وإنما جاز به لخروج الواجب عن نحو ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر، ٦٢/٣٩] ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الملك، ١/٦٧] لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته.

Denirse ki, beyân, mahiyeti gereği sonra gelen bir şeydir. Akıl ise böyle değildir. Yine akıl ile tahsis câiz olsaydı, aynı şekilde akıl ile nesih de câiz olurdu. Bu ise icmâ ile imkânsızdır.

Deriz ki, beyânda gerekli olan şey, aklın kendisinin sonra olması değil, beyân edici olma özelliğinin sonra olmasıdır. *Tahsis* ile *nesih* arasındaki fark ise açıktır. Çünkü *nesih* ister hükmün süresini açıklasın ister kaldırıldığını açıklasın, aklın inceleme alanından perdelenmiştir. Umumun kapsamına giren şeylerden bazılarının hitaptan çıkarılması ise bundan farklıdır.

Âdet ile de tahsis câizdir. Yani âdet, âm lafzın kapsamına giren türlerden bir türü kapsamaya özel hale geldiğinde istihsânen âdet, âm lafzı bu tür ile tahsis eder. Mesela bir kimse *kelle* yemeyeceğine yemin etse bu yemini, çarşıda satılan ve tandırlarda pişirilen örfen bilinen *kelle* için geçerli olur.

Denildi ki, âdet, âm lafzı tahsis edemez. Bu kıyasın gereği olan hükümdür. Çünkü âm lafız luğavî hakikattir.

Bizim gerekçemiz ise şudur: Söz, anlaşılmak içindir. Bundan amaçlanan şey de akla ilk gelen şeydir. Bu da kesinlikle örfen bilinen anlam olup söz, bu anlama hamledilir.

Bazı fertlerde bulunan eksik ya da artı özellikle de tahsis câizdir. Fertlerden birinde eksik özellik bulunması durumunda âm lafız, eksikliğin bulunmadığı diğer fertler konusunda evlâ olur. Mesela efendi "Sahip olduğum tüm köleler hürdür." dese bu söz, *mükatep köle* hakkında geçerli olmaz, çünkü mükatep kölede kölelik vasfı eksiktir. Artı özelliğe sahip olmasının örneği de *mevye* olup bir kimse *meyve* yemeyeceğine yemin etse bu yemin, üzüm hakkında geçerli olmaz.

Kıyas ile tahsis câiz değildir. Yani âm lafzın, ilkten kıyas ile tahsisi câiz olmaz. Bu, iki sebepten kaynaklanır: **a)** Kıyasla çıkarılan, âmmın kapsamına kesin olarak dâhildir, kıyas ise zannî olarak âmmın kapsamına girmediğini açıklar ki, bu durumda kıyas geçerli değildir. Tahsisten sonraki âmmın durumu ise ilkten kıyasla tahsisten farklıdır. Bu durumda artık âmmın delâleti de zannî hale gelir ve bazı fertlerin âmmın kapsamına girmediğini açıklama konusunda ortak olduğu bir şeyle (önceki muhassıs) kıyas desteklenmiş olur. **b)** Tahsis, bir açıdan beyân olsa da usulcülerin açıkça belirttikleri üzere başka bir açıdan bir teâruz halidir. Kıyas ise zannî olduğu için bir açıdan bile olsa nassa muârazada bulunamaz.

فإن قيل: البيان مؤخَّر، والعقلُ ليس كذلك. وأيضًا لو جاز التخصيص به لجاز النسخ أيضًا، وهو محال بالإجماع؛

قلنا: الواجب تأخّر صفةِ مبيّنيّته، لا ذاته، والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر؛ لأنّ النسخ سواء بيّن أمد الحكم أو رفعه محجوبٌ عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب.

(و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعنى: أنّ العادة إذا اختصّت بتناول نوع من أنواع متناوَلات اللفظ العامّ تخصّصه به استحسانًا نحو أن يحلف «لا يأكل رأسًا» يقع على المتعارف الذي يُباع في السوق ويُكْبَسُ في التنانير.

وقيل: لا تخصّصه، وهو القياس؛ لأنه الحقيقة اللغوية.

لنا: أنّ الكلام للإفهام، فالمطلوب به ما يسبق إلى الأفهام، وذا هو المتعارف قطعًا، فينصرف إليه الكلام.

(و) يجوز أيضًا (بنقصان بعض الأفراد) فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر نحو «كل مملوك لي كذا» لا يقع على المكاتَب، (أو زيادتِه) كـ«الفاكهة» لا تقع على العنب.[1]

(لا القياسِ) يعني: لا يجوز تخصيص العامّ ابتداءً بالقياس **إمّا** لأنّ المخرَج بالقياس داخل تحت العامّ قطعًا، والقياسُ يبيّن عدم دخوله ظنًّا، فلا يُسمع بخلاف العامّ بعد التخصيص، فإنه أيضًا ظني، والقياس مؤيَّدٌ بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الأفراد، **وإمّا** لأنّ المخصِّص وإن كان بيانًا من وجه، معارِضٌ من وجه آخر كما صرّحوا به، والقياس لكونه ظنيًّا لا يعارض النصّ ولو بوجه.

---

١ ر – (و) يجوز أيضًا (بنقصان بعض الأفراد) فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر نحو «كل مملوك لي كذا» لا يقع على المكاتَب (أو زيادته) كـ«الفاكهة» لا يقع على العنب.

İcmâ ile de tahsis câiz değildir. Çünkü icmâ zaman bakımından sonradır. Zaman bakımından sonra olan bir şeyle de tahsis söz konusu olamaz. Şayet şeklen icmâ ile tahsis söz konusu ise bu ancak tarihi bilinmeyen ve hakikaten âmma bitişik olduğu kabul edilen bir nasla yapılmış bir tahsistir.

5 Bazıların aksine Kitab'ın Kitap ile tahsisi câizdir. Fakat Kadı Ebû Bekir Bâkıllânî ve İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'ye göre bu, hâssın sonra olduğunun bilinmesi halinde câizdir. Zira hâssın önce, âmmın sonra olduğu bilinirse bu durumda âm, hâssı nesheder. Tarih bilinmiyorsa bu durumda birlikte geldikleri kabul edilir ve çatıştıkları oranda aralarında teâruz hükümleri geçerli olur. Bize göre de durum böyledir, fakat sonra gelen hâssın âmma bitişik olması durumunda bu böyledir. Zira bitişik olmaz da araya zaman girerse bu durumda sonra gelen hâs, nasih olur ve geri kalan kısımda âmmın kat'îliği devam eder. Dolayısıyla böyle bir âmmın kıyas ve haber-i vahid ile tahsisi câiz olmaz. Şâfiî ve Mâlik'e göre ise ister önce ister sonra gelsin ister tarihi bilinmesin hâs, âmmı tahsis eder.

Sünnet'in Kitap ile tahisisi de câizdir. Çünkü Allah Teâlâ "*Biz sana Kitab'ı her şeyin açıklayıcısı olarak indirdik.*" (Nahl, 16/89) buyurmaktadır ki, Sünnet de açıklanan şeylere dâhildir.

İkisinin yani Kitap ve Sünnet'in, Sünnet ile de tahsisi câizdir. Kitab'ın Sünnet ile tahsisi, sünnetin mütevâtir veya meşhur olması ve tahsis eden Sünnet'in Kitab'ın âmmına bitişik olduğunun bilinmesi veya tarihinin bilinmemesi halinde söz konusu olur. Çünkü tarih bilinmediğinde birlikte geldikleri kabul edilir. Sünnet'in haber-i vahid olması durumunda ise tahsis konusunda bu Sünnet'e itibar edilmez. Çünkü haber-i vahid, Kitab'ın umumuna muârazada bulunamaz. Sünnet'in mütevâtir ve meşhur olması ve Kitab'ın âmmından önce olduğunun bilinmesi durumunda Kitab'ın âmmı bu mütevâtir ve meşhur sünneti nesheder. Şayet mütevâtir ve meşhur sünnetin sonra geldiği bilinirse bu durumda Sünnet, ikisinin kapsadığı oranda Kitab'ın âmmını nesheder. Sünnet'in Sünnet ile tahsisi ise Kitab'ın Kitap ile tahsisi gibidir.

Bil ki, ileride geleceği üzere Sünnet, hadisi kapsadığı gibi Hz. Peygamber'in fiilini ve takririni de kapsar. Hadis ile tahsis câiz olduğu gibi Hz. Peygamber'in fiil ve takririyle de tahsis câizdir. **a)** Birincinin örneği, Hz. Peygamber'in insanlara visal orucunu yasakladıktan sonra kendisinin bu orucu tutmasıdır. **b)** İkincinin yani takrirle Sünnet'in tahsisinin örneği ise mükellefi, âm bir hükme aykırı davranırken gördüğünde bu davranışı reddetmemesidir. Takrirî sünnetin tahsisi, beyân-ı zaruretin kısımlarındandır.

(و) لا (الإجماعِ)؛ لأنّ زمان الإجماع متراخٍ، ولا تخصيص مع التراخي وإن وقع ذلك صورةً، فإنما هو بنصّ مجهول التاريخ محمولٍ على المقارنة حقيقةً.

(و) يجوز التخصيص (بالكتاب له) أي: للكتاب خلافًا للبعض، لكنّه عند القاضي أبي بكر وإمام الحرمين إذا عُلم تأخّر الخاصّ؛ إذ لو عُلم تقدّمه[1] ينسخه العامُّ. ولو جُهل التاريخ يُحمل على المقارنة، فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر، وكذا عندنا، لكن إذا اتصل الخاصُّ المتأخِّر؛ إذ لو تراخى كان ناسخًا، ويبقى العامّ في الباقي قطعيًّا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد. وعند الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى يخصّصه الخاصُّ تقدّم أو تأخّر أو جُهل التاريخ.

(و) يجوز التخصيص بالكتاب (للسنة) لقوله تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل، ١٦/٨٩]، والسنّة من جملة الأشياء.

(و) يجوز التخصيص (بها) أي: بالسنّة (لهما) أي: للكتاب والسنّة. أمّا التخصيص بالسنّة للكتاب ففيما إذا كانت السنة متواترةً أو مشهورةً وعُلم اتصال المخصِّص لعامّ الكتاب أو جُهل التاريخ؛ لأنه حينئذ يُحمل على المقارنة. أمّا إذا كانت خبرَ واحدٍ فلا يُعتبر؛ لأنه لا يعارض عامّ الكتاب. وأمّا إذا كانت متواترةً أو مشهورةً وعُلم تقدّمها ينسخها العامُّ. وإن عُلم تراخيها تنسخ العامَّ في قدر ما تناولاه. وأمّا التخصيص بالسنّة للسنّة فكالتخصيص بالكتاب للكتاب.

واعلم أنّ السنة -كما سيأتي إن شاء الله تعالى- يتناول الحديث والفعل والتقرير، وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير أيضًا. أمّا الأوّل: فكالوصال في الصوم بعد نهي الناس عنه. وأمّا الثاني: فكعدم إنكاره فعلًا رآه من المكلّف مخالفًا للعموم، وهذا من أقسام بيان الضرورة.

---

[1] د: بعدمه.

4.3.3. İstisna, Kısımları ve Şartları

Munkatı istisnada kullanılan istisna sîgaları mecaz olsa da *istisna* kelimesi, tartışmasız olarak hem muttasıl hem de munkatı istisna için ıstılahî hakikattir. Bu yüzden şöyle denilerek istisna iki kısma ayrılmıştır:

5 *İstisna*, sözün baş tarafının içerdiği başı şeylerin, sözün baş tarafına ait hükme dâhil olmasına *illâ* ve benzeri edatlarla mâni oluyorsa bu muttasıl istisnadır. *Sözün başının içerdiği bazı şeylere mâni olması* kaydı, müstağrik istisnadan[1] kaçınmak içindir. Diğer yandan tanımda *mâni oluyorsa* denilerek diğer Hanefî usulcülerin kullandığı *çıkarıyorsa* ifadesi kullanılmamış-
10 tır. Çünkü; **a)** *Çıkarmak* ile hükümden çıkarmak kastediliyorsa, bu bazı şeyler, hükme dâhil değil ki, çıkarılmış olsun! **b)** Şayet *çıkarmak* ile sözün bu bazı şeyleri lafzın içermesinden ve sözden anlaşılmasından çıkarmak kastediliyorsa bu durumda da herhangi bir çıkarma söz konusu değildir. Çünkü istisnadan sonra sözün bu bazı şeyleri içermesi devam etmektedir.
15 **c)** Şayet *çıkarmak* ile bu bazı şeylerin müstesna minhe dâhil olmasına mâni olması kastediliyorsa bunu açıkça belirtmek daha uygundur. Metindeki *bi illâ* ifadesindeki *bâ* harf-i cerri *mene'a* fiiliyle ilgilidir. *İllâ ve benzeri edatlarla* kaydı, âm lafzın, kapsamına giren *şart*, *sıfat* ve *gâye* gibi bazı fertlerine hasredilmesi gibi durumlardan kaçınmak içindir.

20 *Denirse ki*, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre keylî, veznî ve adedî (sayılan) şeylerin, mesela dirhemlerden istisna edilmesi doğrudur. Bu durumda müstesnanın kıymeti, -sözün baş tarafı, çıkan kısmı kapsamadığı halde- müstesna minhten çıkarılır.

Deriz ki, kıyasa göre bunun doğru olmaması gerekir. Ancak Ebû Hanî-
25 fe ve Ebû Yûsuf, istihsana başvurarak şöyle demişlerdir: Şekil bakımından farklı cinsler olsa da mukadderattan olan şeyler anlam açısından tek bir cinstir. Çünkü mukadderat, zimmette semen olarak sabit olur. Aralarında kayda değer fark olmayan adedî şeyler de bu konuda mukadderat gibidir.

---

1 **Müstağrak İstisna:** Müstesnanın, müstesna minhin tamamını kapsadığı istisnadır. Mesela "Benim falana on dirhem hariç, on dirhem borcum vardır.", "Sen üç talak hariç, üç talakla boşsun." şeklindeki istisnalar böyledir. Bu şekildeki yapılan istisna geçersizdir.

[الاستثناء وأقسامه وشروطه]

(وأمّا الاستثناء) لفظ «الاستثناء» حقيقة اصطلاحية في المتّصل والمنقطع بلا نزاع وإن كان صيغ الاستثناء مجازاتٍ في المنقطع، ولذا قسّم إلى قسمين فقيل:

(فمتّصلٌ إن منع) ذلك الاستثناء (بعضَ ما يتناوله[1] صدرُ الكلام) احتراز عن الاستثناء المستغرق[2] (عن دخوله) أي: دخول ذلك البعض -والجارّ متعلّق بـ«منع»- (في حكمه) أي: حكم صدر الكلام. وإنما قال «إن منع» ولم يقل «إن أخرج» كما في عبارة القوم؛ لأنه إن أريد الإخراجُ عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يُخرجَ. وإن أريد الإخراجُ عن تناول اللفظ إيّاه وانفهامه من اللفظ فلا إخراج؛ لأنّ التناوُل باقٍ بعدُ. وإن أريد بالإخراج المنعُ عن الدخول فالتصريح به أولى. و«الباء» في (بـ«إلّا» وأخواتِها) -متعلقٌ بـ«منع»- وهو احتراز عن سائر أنواع قصر العامّ على بعض ما تناوله من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك.

فإن قيل: استثناء المكيل والموزون والمعدود من الدراهم مثلًا صحيحٌ عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى، ويُطرح قيمةُ المستثنى من المستثنى منه، ولم يتناول الصدرُ الخارجَ؛

قلنا: القياس أن لا يصحّ، لكنّهما استحسَنَا وقالا: المقدّرات جنس واحد معنًى وإن كانت أجناسًا صورةً؛ لأنها تثبت في الذمّة ثمنًا، والعدديّات التي لا تتفاوت كالمقدّرات في ذلك.

---

[1] م ر: تناوله.

[2] الاستثناء المستغرق: هو استثناء الكل من المستثنى منه نحو «له عليّ عشرة إلّا عشرة» و«أنت طالق ثلاثًا إلّا ثلاثًا»، وهو باطل، ويلغو.

İstisna, esasen müstesnadan sonra kalan kısmı söylemektir. Çünkü Allah Teâlâ "*Bir müminin bir mümini hata ile olması hariç öldürme hakkı yoktur.*" (Nisâ, 4/92) buyurmuştur. Yani istisna, şeklî bir çıkarma ve müstesnanın baştan kastedilmediği konusunda anlama ilişkin bir beyândır. Mesela "*Nûh, onların arasında elli hariç bin yıl kaldı.*" (Ankebût, 14/29) âyetinde kastedilen, dokuz yüz elli senedir. Bir açıdan da olsa muâraza yoluyla müstesnadan hükmün düşmesi, hale ilişkin inşaî bir durum olup hariçten haber vermede özellikle de geçmişten haber vermede ve sayılarda muâraza yoluyla hükmün düşmesi düşünülemez. Zira "*Bir müminin bir mümini hata ile olması hariç öldürme hakkı yoktur.*" (Nisâ, 4/92) âyetinin anlamı, "Kasten öldürme hakkı yoktur." şeklinde olup "Hata ile öldürme hakkı vardır." değildir. Çünkü dikkatli davranmayı terk etmesi sebebiyle hataen öldürmesi de haram olup bu yüzden keffaret vâcip olmaktadır.

Şâfiî ise bu âyetteki istisnayı, munkatı istisnaya hamletmiştir.

Deriz ki, müferrağ istisnada[1] munkatı istisnanın doğru olduğunu kabul etmiyoruz. Doğru olduğu kabul edilse bile asıl olan, istisnanın muttasıl olması olup bundan vazgeçmeyi gerektiren bir sebep yoktur.

Denirse ki, cüz'î bir örnek küllî bir kaideyi ispat için yeterli olmaz.

Deriz ki, bu, örnek değil, şahittir.

Şafiî ise şöyle demiştir: Nefiyden yapılan istisna ispat olduğu gibi bunun tersi de söz konudusur, yani ispattan yapılan istisna da nefiydir. Onun bu konudaki gerekçesi kelime-i tevhiddir. Çünkü dehrî olan biri de söylese "Lâ ilâhe illallah" sözünün tevhidi ifade ettiği konusunda icmâ oluşmuştur. Tevhid de ancak nefiyden sonra ispat ile mümkün olur. Zira onun dışındaki ilahların nefyedilmesi durumunda ilahlığın Allah için sabit olduğuna hükmedilmediğinde tevhid söz konusu olmaz. Diğer gerekçesi de bu konu üzerinde icmâ edilmiş olmasıdır yani nefiyden yapılan istisnanın ispat, ispattan yapılan istisnanın nefiy olduğu konusunda dilciler icmâ etmiştir.

Birinci gerekçeye cevap olarak *deriz ki,* kelime-i tevhidin nefiyden sonra ispatı ifade etmesi, üzerinde durduğumuz lugavî vaz' sebebiyle değil, şer'in kullanımı sebebiyledir. Bu açıklamayla şu itiraz[2] da giderilmiş olur:

---

1 **Müferrağ istisna:** Müstesna minhin zikredilmediği istisna türüdür. Mesela «ما جاء إلّا زيد» sözü böyledir.

2 Molla Fenârî'nin ifadesinden bu itirazın Fahreddîn er-Râzî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 124.

(وهو) أي: الاستثناء (تكلّمٌ بالباقي بعد الثُّنْيا) أي: المستثنى، يعني: أنه استخراج صوري وبيان معنوي أنّ المستثنى لم يُرَدْ أوّلًا نحو قوله تعالى ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت، ٢٩/١٤]، والمراد تسعُمائة وخمسون[١] سنةً. وسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه حاليٍّ إنشائيٍّ، فلا يتصوّر **في الإخبار** عن الخارج لا ٥ سيّما عن الماضي، **وفي العدد** (لقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾) [النساء، ٩٢/٤]، فمعناه «ليس له ذلك عمدًا»، لا «أنّ له ذلك خطأً» لحرمته بناءً على ترك التروّي، ولذا وجب الكفّارة.

والشافعي رحمه الله تعالى حمله على المنقطع.

قلنا: لا نسلّم صحّته في المفرَّغ،[٢] ولو سلّم فالأصل المتّصل، ولا مقتضِي ١٠ للعدول عنه.

فإن قيل: المثال الجزئي لا يُثبِت القاعدةَ الكليّةَ؛

قلنا: هو شاهد، لا مثال.

قال (الشافعي) الاستثناء (من النفي إثباتٌ وبالعكس لكلمة التوحيد)، فإنّ الإجماع قد انعقد على أنّ «لا إله إلا الله» يفيد التوحيد ولو من الدهري، ولا يحصل ذلك إلّا ١٥ بالإثبات بعد النفي؛ إذ لا توحيد في نفي إله سواه إذا لم يُحكم بثبوته، (وللإجماع عليه) أي: على أنه من النفي إثبات وبالعكس.

(قلنا) **في الجواب عن الأوّل**: إفادة «كلمة التوحيد» الإثباتَ بعد النفي (بالعرف الشرعي)، لا الوضع اللغوي الذي كلامنا فيه. وبه يندفع ما يقال:[٣]

---

١ جميع النسخ: خمسين.
٢ الاستثناء المفرّغ: وهو ما لا يذكر فيه المستثنى منه نحو «ما جاء إلّا زيد».
٣ القائل هو الإمام فخر الدين الرازي على ما يفهم من قول الفناري. انظر: فصول البدائع، ١٢٤/٢.

"Kelime-i tevhidde takdir edilen şey, *Lâ ilâhe mevcûd* şeklinde *mevcut* kelimesi ise bundan Allah'ın dışında bir ilahın imkânının yokluğu sonucu çıkmaz. Şayet takdir edilen, *Lâ ilâhe mümkin* şeklinde *mümkin* kelimesi ise bundan da Allah'ın zatının varlığı sonucu çıkmaz, aksine mümkün olduğu sonucu çıkar."
5 Zira bu, dil açısından gerekli olmasa da örfî kullanım açısından gerekli olur.

İkinci gerekçeye cevap olarak da *deriz ki*, onların yani icmâ eden dilcilerin "Nefiyden yapılan istisna ispattır." sözlerindeki *ispat* ile kasıtları, nefyin yokluğu ve bunun tersidir. Yani onların "İspattan yapılan istisna nefiydir." sözlerindeki *nefiy* ile kasıtları da ispatın yokluğudur. İspat ve nefye ilişkin bu
10 kullanım, âmmın hâs ile ifade edilmesi türünden bir mecazdır.

Bu yani ispat ve nefiy ile kastedilenin hakikat anlamları olduğu kabul edilse bile bu seferde bu icmâ, benzeri bir icmâ ile yani dilcilerin, istisnanın, istisnadan sonra kalanı söyleme olduğu konusundaki diğer bir icmâlarıyla çatışır. İki icmânın arası şöyle uzlaştırılabilir: İstisna, konuluşu itibariyle istisnadan sonra kalanı
15 söylemektir; makamın özelliği itibariyle de işaretiyle nefiy ve ispattır. İşaretinin delâletiyle nefiy ve ispat olması, nefiy ve ispatın kasıtlı olarak zikredilmeyip istisnanın, yoklukla varlığı sona erdiren ve bunun tersi olan gâye gibi olmasının sonucudur. Fakat nefiy ve ispatın söz konusu olduğu bu makamda mesela kelime-i tevhid örneğinde nefiy ve ispat mutlak değildir. Bu açıklamayla "İşaret,
20 mefhûm-ı muhalefenin üstünde yer alır. Nasıl olur da mefhûm-ı muhalefenin önce inkârı, sonra da itirafı sahih olur!" şeklindeki itiraz da giderilmiş olur.

İstisnanın şartı, istisnanın, zımnen sabit olan bir şey olmayıp sîganın kasten gerektirdiği bir şey olmasıdır. Çünkü istisna, lafzî bir tasarruf olup lafzın kasdî medlulünden olması gerekir.

25 Bu yüzden yani istisnanın, lafzın kasten gerektirdiği bir şey olmasının şart koşulması sebebiyle Ebû Yûsuf, husumete vekil tayininde -Şöyle ki bir kimsenin ikrarı câiz olmayacak şekilde veya müvekkilin aleyhine ikrarda bulunmaması üzere husumete vekil tayin edilmesi durumunda- ikrarın istisna edilmesini câiz görmemiştir. Ebû Yûsuf'un ikrarın istisnasını câiz görme-
30 mesinin nedeni şudur: Vekilin ikrara muktedir olması, vekilin müvekkilin yerine kaim olması olup husumete muktedir olması değildir. Bu yüzden bu vekâlet, hâkim önünde husumete vekil tayin edildiği meclis ile sınırlı olmaz. Dolayısıyla vekâlet sebebiyle ikrar, kasten değil, zımnen sabit olur. Zımnen sabit olduğu için de bu ikrarın istisnası sahih olmaz.

«إنّ المقدَّر فيها إن كان «الموجود» لم يلزم عدمُ إمكان إلهٍ غيره، وإن كان «الممكن» لم يلزم منه وجودُ ذات الله تعالى؛ بل إمكانُه»؛ إذ يلزم عرفًا وإن لم يلزم لغة.

(و) **قلنا في الجواب عن الثاني**: (مرادهم) أي: مراد أهل الإجماع بـ«الإثبات» في قولهم «الاستثناء من النفي إثبات» (عدمُ النفي وبالعكس) أي: مرادهم بـ«النفي» في قولهم «الاستثناء من الإثبات نفي» عدمُ الإثبات إطلاقًا للخاصّ على العامّ.

(ولو سلّم) أنّ المراد بـ«الإثبات» و«النفي» حقيقتُهما (فمعارَض) ذلك الإجماع (بمثله) أي: بإجماع آخر من أهل اللغة على أنه تكلّم بالباقي بعد الثُّنْيَا، فالتوفيق بينهما أنه تكلّم بالباقي بوضعه، ونفيٌ وإثباتٌ بإشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما[1] قصدًا؛ بل لازمًا عن كونه كالغاية المُنْهِيَة للوجود بالعدم وبالعكس، لكن في ذلك المقام، لا مطلقًا. وبه يندفع «أنّ الإشارة فوق المفهوم، فكيف يصحّ إنكاره ثم الاعتراف بها».

(وشرطه) أي: الاستثناء (أن يكون) الاستثناء (ممّا أوجبه الصيغة قصدًا)، لا ممّا يثبت ضمنًا؛ لأنه تصرّف لفظي، فيجب أن يكون من مدلوله القصدي.

(ولذا) أي: لاشترط كونه ممّا أوجبه الصيغة قصدًا (لم يجوّز أبو يوسف استثناءَ الإقرار في التوكيل بالخصومة) بأن يوكّل بالخصومة غيرَ جائز الإقرار أو على أن لا يقرَّ عليه، وذلك لأنّ اقتداره على الإقرار إنما هو لقيامه مقام الموكِّل، لا لأنه من الخصومة، ولذا لا يختصّ بمجلسها، فيثبت بالوكالة ضمنًا لا قصدًا، فلا يصحّ استثناؤه.

---

[1] ف: ذكرها.

Muhammed ise husumete vekil tayininde ikrarın istisna edilmesini câiz görmüştür. Muhammed'in bunu câiz görmesi; **a)** Ya husumetin, mecazın umumu yoluyla ikrarı da kapsamasıdır ki, mutlak cevap budur. Zira şer'an terk edilen hakikat,[1] âdeten terk edilmiş gibidir. Fakat istisna sözün başını değiştirme olduğu için bitişik olarak da ayrı olarak da sahih olur. **b)** Ya da dil açısından husumetin hakikatiyle amel edilmiş olmasından dolayıdır. Çünkü ikrar, bir uzlaşma olup husumet, bu uzlaşmayı kapsamaz. Dolayısıyla bitişik ve ayrı olarak beyân-ı takrîr sahih olur. Bu izah tarzına göre istisna, hakiki anlamda istisna olmaz.

Daha sahih olan görüşe göre inkârın istisnası da aynı şekildedir. Yani inkârın istisnasının sahih olup olmaması da ikrardaki ihtilaf üzeredir. Fakat Muhammed açısından inkârın istisnasının sahih olması, birinci açıklama tarzına göre söz konusu olur. Çünkü husumetin mecazî anlamı, ikisinden biri muayyen olmaksızın ikrar ve inkârın ikisini de kapsar. Dolayısıyla ikisinden birinin istisnası sahih olur. İkinci açıklama tarzına göre ise inkârın istisnası sahih olmaz. Zira hiçbir şekilde hakikat ile amel etme söz konusu olmaz. Ebâ Yûsuf'a göre ise inkârın da istisnası sahih değildir. Ancak bu ikrarın istisnasının sahih olmamasının dayandığı delilden dolayı değil, aksine inkârın, husumetin bizzat kendisi olmasından dolayıdır. Bu durum ise bütünün bütünden istisnası olur ki, biraz sonra geleceği üzere bu, bâtıl bir istisnadır. *Daha sahih olan görüşe göre* kaydı, "İnkârın istisnası ise ittifakla sahih değildir." şeklindeki ifade edilen edilen görüşten kaçınmak içindir: Zira husumetin hakikati, inkârın aynısıdır. Husumetin mecazı ise ya inkârın aynısıdır ya da inkâra tâbi olan bir mecazdır. Metbû olmadan da tâbi söz konusu olmaz.

"İki hariç sen üç talakla boşsun." sözünde olduğu gibi Ebû Yûsuf'un aksine kalandan çok olan miktar, istisna edilebilir. Ebû Yûsuf ise şöyle demektedir: İstisna, bir beyândır. Buna göre bir kimse "Bana falan hariç kavim geldi." derse bu, kısaltmak suretiyle iki tarafın açıklanması olur. Bu ise çok olanın değil, az olanın istisnasında gerçekleşir. *Zâhirürrivâye*ye göre ise bu konuda bir farklılık söz konusu değildir. Çünkü malum olduğu üzere istisna, istisnadan sonra kalanı söylemektir. İstisnanın şartı da müstesnadan sonra kişinin konuşan sayılacağı bir şeyin kalmasıdır.

1 **Minhuvât:** Zira husumetin hakikat anlamı, şer'an terk edilmiştir.

وجوّزه محمد **إمّا** لتناولها إيّاه بعموم المجاز، وهو الجواب مطلقًا؛ إذ المهجور شرعًا[1] كالمهجور عادةً، لكن لـمّا كان الاستثناء تغييرًا صحّ موصولًا لا مفصولًا، **وإمّا** للعمل بحقيقة الخصومة لغةً، فإنّ الإقرار مسالمةٌ لا يتناولها الخصومةُ، فصحّ بيان تقرير وصلًا وفصلًا. وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء ٥ على حقيقته.

(وكذا الإنكارُ) يعني: أنه على الخلاف أيضًا، لكن على الطريق الأوّل لمحمد رحمه الله تعالى؛ لأنّ مجازها شامل لهما لا عين شيء منهما، فصحّ استثناء أحدهما، لا على الثاني؛ إذ ليس عملًا بالحقيقة بوجه. ولا يصحّ عند أبي يوسف رحمه الله تعالى، لا لدليل الإقرار؛ بل لأنّ الإنكار عينُ الخصومة، ١٠ فيكون استثناءَ الكل من الكل، وهو باطل كما سيأتي (في الأصحّ) احتراز عما قيل «لا يصحّ اتّفاقًا»؛ إذ حقيقتها[2] عينه،[3] ومجازُها إمّا عينُه أو مجازٌ يتبعه، ولا تبع مع عدم المتبوع.

(ويُستثنى الأكثرُ) من الباقي نحو «أنت طالق ثلاثًا إلّا ثنتين» (خلافًا لأبي يوسف) هو يقول: إنّ الاستثناء بيانٌ، فإنّ من قال «جاءني القوم إلّا فلانًا» كان ١٥ بيانًا للجانبين بطريق الاختصار، وهذا إنما يتحقّق في استثناء القليل لا الكثير. وفي **ظاهر الرواية** لا فرق؛ لأنّ الاستثناء كما عرفت تكلّمٌ بالحاصل بعد الثُّنْيَا، فشرطه أن يبقى وراء المستثنى شيءٌ يصير متكلّمًا به.

---

١ وفي هامش م: فإنّ حقيقة الخصومة مهجورة شرعًا، «منه».
٢ وفي هامش م: خصومة، «منه».
٣ د: إذ حقيقتها خصومة عينه.

Fakat müstesna minhin bütünü, müstesna minhin lafzı ile veya anlam bakımından müstesna minhe eşit olan bir lafız ile istisna edilemez. *-el-küllü* kelimesi, metindeki *el-ekser* üzerine atıftır.- Aynı lafızla olan عبيدي كذا إلّا عبيدي "Kölelerim hariç kölelerim hürdür." sözü gibi olup bu istisna geçerli değildir. Anlam olarak eşit olan ise إمائي كذا إلّا مملوكاتي "Memlûkelerim hariç cariyelerim hürdür." sözü gibi olup bu istisna da geçerli değidir. Bir şeyin kendisine aykırı olmasını gerektirdiği için bu iki şekildeki istisnanın ikisi de bâtıldır. Diğer yandan bu şekilde bir istisnada istisnadan sonra kalan bir şey olmadığı için konuşan kişinin, kalanı söylemesi gibi bir şey de söz konusu olmaz ve ilk söz yani müstesna minh olduğu gibi kalır.

(Müstesna, daha hususi bir lafızla olur) fakat varlık bakımından müstesna minhe eşit olursa bu durumda istisna câiz olur. Mesela efendi عبيدي كذا إلّا فلانًا وفلانًا وفلانًا "Falan, falan ve falan hariç kölelerim hürdür." dese ve bunlardan başka kölesi olmasa sözün, haddizatında bazı fertlerin kalmasına ihtimalinin olmasından dolayı bu istisna câiz olur.

Ancak istisna edilen bütünün peşinden onu eşitlikten çıkaracak bir şeyin gelmesi durumu hariç. Bu durumda istisna sahih olur. Mesela له عليَّ ثلاثةٌ إلّا ثلاثةً إلّا اثنين sözünde dört dirhem borçlu olur. Çünkü son istisna edilen "iki hariç" kısmı, nefiy konumunda olan üç dirhemden istisna edildiği için ispat konumundadır. İstisna edilen üç dirhem de müspet olan üç dirhemden yapılan istisna olduğu için nefiy konumundadır. "İki hariç üç dirhem" sözünden hâsıl olan bir dirhem baştaki müspet konumda olan üç dirhemden istisna edildiğinde geriye iki dirhem kalır ki, bu iki dirhem ile sondaki iki dirhemi topladığımızda toplamı dört dirhem olur.

Birbirine atfedilen cümlelerden sonra gelen istisna, son cümleye râci olur. Çünkü son cümleye râci olması, her iki takdirde de kesin olarak bilinmekte olup son cümlenin dışındakilere râci olması ise ihtimal dâhilindedir. Bununla birlikte müstakil olarak ilk cümlenin hükmü kesindir. İstisnanın sadece son cümleye râci olması mümkün olduğu için ilk cümlenin kesin olan hükmünün bir kısmının istisna ile kaldırılması ise şüphelidir. Kesin olarak gerçekleşmiş ve bilinen hüküm, dikkate alınmaya daha uygundur.

Şâfiî ise bu istisnayı hepsine râci kılmıştır. Çünkü birliktelik ifade eden atıf harfiyle cümleleri birleştirmek, çoğul lafızla birleştirmek gibidir. Şayet istisnadan öncesi sîgası itibariyle çoğul olsaydı, bu durumda ittifakla istisna, bu çoğula râci olurdu. Bu da onun gibidir.

(لا الكلُّ) -عطف على «الأكثر»- (بلفظه) نحو «عبيدي كذا إلّا عبيدي» (أو بالمساوي مفهومًا) نحو «إمائي كذا إلّا مملوكاتي»، فإنّ كلًّا منهما باطل لاقتضائه مغايرةَ الشيء لنفسه؛ ولأنه لـمّا لم يبق شيء بعد الاستثناء لم يُجعل متكلّمًا بما بقي، فبقى الكلام الأوّل كما كان.

٥ وأمّا إذا ساواه وجودًا جاز الاستثناء نحو «عبيدي كذا إلّا فلانًا وفلانًا وفلانًا»[١] ولا عبد له سواهم جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاءَ بعض الأفراد.

(إلّا إذا عُقِّبَ) الكلُّ المستثنَى (بما يُخرِجه عن المساواة نحو «له عليَّ ثلاثةٌ إلّا ثلاثةً إلّا اثنين» حيث يلزم أربعةٌ) لوقوع «إلّا اثنين» في درجة الإثبات لكونهما مستثنيين عن «ثلاثة» هي في درجة النفي لكونها في محلّ الاستثناء عن «ثلاثة» مُثْبَتَة.

١٠ والواحد الحاصل من «ثلاثة إلّا اثنين» إذا استُثني من «ثلاثة» هي في درجة الإثبات يبقى اثنان، فنجمعهما مع الاثنين الأخيرين فيحصل أربعة.

(وإذا تعقّب) الاستثناءُ الجُمَلَ (المتعاطِفةَ ينصرف) الاستثناء (إلى) الجملة (الأخيرة)؛ لأنّ الرجوع إليها متحقّقٌ على التقديرين، وإلى غيرها محتمل مع أنّ حكم الأولى بكمالها متيقّنٌ، وارتفاعُ بعضه بالاستثناء مشكوكٌ لجواز انصرافه إلى الأخيرة

١٥ فقط، والمتحقّق المتيقّن أوْلى بالاعتبار.

والشافعي صرفه إلى الكل؛ لأنّ الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع، ولو كان ما قبله جمعًا بالصيغة ينصرف إليه بالاتّفاق، فكذا هذا.

---

١ جميع النسخ: «عبيدي كذا إلّا فلانًا وفلانًا»، والسياق يقتضي أن يكون كما أثبتناه.

Deriz ki, bu iki durumun mutlak olarak eşit olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü cümlelerin müstakil olmasının istisnanın hepsine râci kılınmamasında bir etkisinin olması mümkündür.

Bu meselenin örneği kazif âyetidir. Allah Teâlâ'nın "*Tevbe edenler hariç*" (Nûr, 24/5) sözü bize göre son cümle olan "*İşte bunlar fâsıklardır.*" (Nûr, 24/4) cümlesine râcidir. Buna göre tevbe ile onların fâsıklıkları kalkar. Tevbe etmeleri şahitliklerinin kabul edileceği anlamına gelmez, aksine şahitliklerinin reddedilmesi, haddi tamamlayıcı bir unsurdur.

Şâfiî'ye göre ise bu istisna, "*Artık asla onların şahitliklerini kabul etmeyin.*" (Nûr, 24/4) âyetine de râcidir. Bu durumda ona göre tevbe edenin şahitliği kabul edilir.

Böyle değilse yani sözün baş tarafının içerdiği şeylerin bir kısmının, sözün baş tarafına ait hükme dâhil olmasına mani olmuyorsa bu istisna, munkatıdır. Munkatı istisnada istisnanın sözün baş tarafıyla bağlanmasından sonra iki şekilden biriyle iki taraf arasında farklılığın olması gerekir. Çünkü bu tür istisnada *illâ* edatı, *lakin* anlamındadır. Bu; **a)** Ya nefiy ve ispatla olur, mesela ما جاءني القوم إلّا حمارًا "Bana kavim gelmedi ancak eşek geldi." veya Zeyd'in kavimden biri olmaması durumunda ما جاءني القوم إلّا زيدًا "Bana kavim gelmedi ancak Zeyd geldi." sözleri böyledir. **b)** Ya da istisna edilen kısım ile sözün baş tarafının birleşememesi şeklinde olur. Mesela ما زاد إلّا ما نقص وما نفع إلّا ما ضرّ "Eksilmekten başka artmadı, zarar vermekten başka faydası yok." sözü böyledir. ما جاءني زيد إلّا أنّ الجوهر الفرد موجود "Bana Zeyd gelmedi, fakat cevher-i fert mevcuttur." sözü ise bundan farklıdır.

4.3.4. Ta'lik ve Ta'lik ile İlgili Meseleler

Ta'lik ise illiyete engel olur ki, bunun sonucu, hükmün zorunlu olarak engellenmesidir.

Bil ki, mesela أنت طالق "Sen boşsun" sözümüz, ittifakla talakın gerçekleşmesinin illeti olup bu söz, mesela "eve girersen" gibi bir şartla kayıtlandığında yine ittifakla talak gerçekleşmez.

Bize göre bu durumda talakın gerçekleşmemesinin nedeni ta'likin, illetin illet olmasına engel olmasıdır. Çünkü ta'lik, kasten illetin hükmüne değil, illetin başına dâhil olmaktadır. Çünkü şarttan önce ifade edilen hüküm değil, illettir. Öyle ki, dikkate alınan hüküm, sadece ceza değil, şart ile ceza arasındaki hükümdür.

قلنا: لا نسلّم المساواة مطلقًا لجواز أن يكون للاستقلال دخلٌ في منع الصرف.

مثاله آية القذف، فإنّ قوله تعالى ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور، ٢٤/٥] منصرف عندنا إلى قوله تعالى ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور، ٢٤/٤] حتى إنّ فسقهم يرتفع بالتوبة، ولا تفيد التوبة قبولَ شهادتهم؛ بل ردُّها من تمام الحدّ.[1]

وعنده منصرف إلى قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور، ٢٤/٤] حتى إنّ التائب تُقبَل شهادته عنده.

(و) الاستثناء (منقطعٌ إن لم يكن كذلك) أي: لم يمنع بعضَ ما تناوله الصدرُ عن دخوله في حكمه. ولا بدّ فيه بعد التعلّق بالصدر من المخالفة بين الطرفين بأحد وجهين لكون «إلّا» فيه بمعنى «لكنْ» **إمّا** بالنفي والإثبات نحو «ما جاءني القوم إلّا حمارًا» أو «إلّا زيدًا» إذا لم يكن منهم، **وإمّا** بعدم الاجتماع نحو «ما زاد إلّا ما نقص وما نفع إلّا ما ضرّ» بخلاف نحو «ما جاءني زيد إلّا أنّ الجوهر الفرد موجود».

[التعليق وما يتعلق به من المسائل]

(وأمّا التعليق فيمنع العليةَ) ويلزمه منعُ الحكم ضرورةً.

اعلم أنّ قولنا «أنت طالق» مثلًا علةٌ لوقوع الطلاق بالاتفاق، وإذا قُيّد بالشرط مثل «إن دخلتِ» لا يقع الطلاق بالاتفاق أيضًا.

فعندنا لمنعه العليةَ؛ لأنه داخل عليها، لا على حكمها قصدًا؛ لأنها هي المذكورة دونه، حتى إنّ المعتبر من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء، لا الجزاءُ وحده،

[1] د: الجلد.

Çünkü şart olmanın içeriği, hükmü, mutlak olarak sabit kılmak değil, şartın bulunmasına bağlamaktır. Ta'lik illetin başına dâhil olduğunda illetin mahalline bağlanmasını engeller. Mahal ile olan bu bağlantı olmaksızın da illet, illet olarak gerçekleşmez. Çünkü şer'î tasarrufun etkisi, üç şeyin bulunmasıyla ortaya çıkar: Bunlar da ehliyet, tasarrufa mahal olma ve tasarrufun mahal ile bağlantısıdır. Diğer yandan mecnunun satması ve hür kimsenin satılmasında olduğu gibi ehliyetin ve tasarrufa mahal olmanın yokluğu sebebiyle illetin illet olması gerçekleşmiyorsa aynı şekilde tasarrufun mahal ile bağlantısının olmaması sebebiyle de illetin illet olması gerçekleşmez.

Denirse ki, tıpkı bir kimsenin yabancı bir kadına söylediği "Sen boşsun." sözünün lağvolması gibi şarta bağlanan şeyin mahal ile bağlantısının olmaması durumunda da lağvolması gerekir.

Deriz ki, şarta bağlanan şeyin, şartın bulunmasıyla mahalline ulaşması ve ta'likin çözülmesi ümit edildiği için şarta bağlı söz, tıpkı alım-satım akdinin iki rüknünden biri gibi[1] sebep olmaya elverişli doğru bir söz olarak kabul edilmiştir. Öyle ki, şarta bağlanan şey, varlığına vakıf olmanın ümit edilmediği bir şarta bağlandığında bu söz lağvolur. Mesela "Allah dilerse sen boşsun." sözü böyledir.

Ta'lik, illetin illet oluşan engel olduğuna göre illetin varlık zamanı, şartın varlık zamanıdır. Çünkü şart var olduğunda engel ortadan kalkar, dolayısıyla tasarrufun mülkiyete bağlanması câiz olur. Yani illetin zamanı, şartın bulunduğu zaman olduğuna göre talak ve köle azadı gibi şarta bağlanması sahih olan tasarrufların şarta bağlanması câiz olur. Mesela bir kimse yabancı bir kadına "Seninle evlenirsem boşsun." veya "Her ne zaman bir kadını nikâhlarsam o boştur." dese, başkasına ait bir köleye "Seni satın alırsam hürsün." veya "Bir köle satın alırsam hürdür." dese durum böyledir. Çünkü mülkiyetin varlığı, mutlak olarak değil, illetin varlığı anında bu tasarrufların sahih olması için şarttır. Mülkiyet bulunduğunda -mülkiyet bu durumda şarttır- illete engel olan durumun ortadan kalkması sebebiyle illet de bulunmuş olur.

1 **Minhuvât:** "Sattım", "satın aldım" sözleri gibi ki, akdin diğer rüknü bunlara eklendiğinde bunlardan her birinin alım-satım için sebep olmaya elverişliliği vardır.

فإنّ مضمون الشرطية إيقاعُ الحكم على تقدير الشرط، لا مطلقًا. وإذا كان داخلًا على العلة يمنعها من اتصالها بمحلّها، وبدون الاتصال بالمحلّ لا ينعقد علةً، فإنّ تأثير التصرّف الشرعي بثلاثة أمور: الأهلية والمحلية واتصال التصرّف بالمحلّ. ثم كما أنّ بانعدام الأهلية والمحلية لا ينعقد علةً كالبيع من المجنون ٥ وبيع الحرّ فكذا بانعدام الاتصال بالمحلّ.

فإن قيل: لـمّا لم يتّصل بالمحلّ كان ينبغي أن يلغو كما إذا قال لأجنبية «أنت طالق»؛

قلنا: لـمّا كان مرجوَّ الوصول بوجود الشرط وانحلالِ التعليق جُعِل كلامًا صحيحًا له صلاحيةُ أن يصير سببًا كشطر البيع[1] حتى لو علّق بشرط لا يُرجى ١٠ الوقوفُ على وجوده لغا مثل «أنت طالق إن شاء الله تعالى».

وإذا كان التعليق مانعًا للعلية (فزمانُ) وجود (العلة) هو (زمانُ) وجود (الشرط)؛ لأنّ المانع حينئذ ينتفي (فجاز) أي: إذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز (التعليق) أي: تعليق ما يصحّ تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحو ذلك (بالملك) بأن قال لأجنبية «إن تزوّجتُك فأنت طالق» ١٥ أو «كلّما تزوّجتُ امرأة فكذا» وبأن قال لعبد الغير «إن اشتريتُك فأنت حرّ» أو قال «إن اشتريتُ عبدًا فكذا»؛ لأنّ وجود الملك إنما يشترط لصحّة هذه التصرفات عند وجود العلة، لا مطلقًا، فحينَ وُجِد الملك -وهو الشرط- وُجِد العلة بزوال مانعها.

---

١ وفي هامش م: كقولنا «بعتُ» أو «اشتريتُ»، فإنّ كل واحد منهما له صلاحية أن يصير سببًا للبيع إذا انضمّ إليه الشطر الآخر، «منه».

Şâfiî'ye göre ise ta'lik (illetin illet olmasına değil), hükme engeldir. Şu anlamda ki, ta'lik olmasaydı, hüküm derhal sabit olurdu. Zira ta'lik, varlığına engel olmak suretiyle "Sen boşsun." sözünde etkili değildir. Ta'lik ancak sübutuna engel olmak suretiyle bunun hükmünde etkilidir. Bundan da açığa çıkıyor ki, ta'likin etkisi, illetin illet olması konusunda değil, hükmü engellemesi konusundadır. Bu açıdan ta'lik, tıpkı alım-satım akdindeki şart muhayyerliği ve zamana muzaf kılma konumundadır. Çünkü koca "Sen yarın boşsun." dediğinde boşamanın sebebi gerçekleşmiş olup hükmü yarına kalmıştır. Bunun benzeri hissî ta'liktir. Zira kandilin asılması, düşmesinin sebebi olan ağırlığını engellemede etkili değil, aksine hükmünde etkilidir ki, bu da düşmesidir.

Deriz ki, lafız ancak medlûlü -bu da tam anlamıyla nispettir- itibariyle illet olur. Ta'lik ise sözün medlûlüne engel olur ve sırf lafzî varlığı sebebiyle sözün illet olması düşünülemez.

Ta'lik ile alım-satımdaki şart muhayyerliği arasındaki farka gelince, şart muhayyerliği hükme dâhil olur, çünkü alım-satım ispat kabilinden olup riske bağlanmaya ihtimali yoktur. Zira bu durumda ta'lik, kumara yol açar. Aslında kıyasın gerektirdiği hüküm, diğer şartlarla birlikte câiz olmamasında olduğu gibi alım-satımın şart muhayyerliğiyle de câiz olmamasıdır. Ancak şer' ticarî tecrübesi olmayan açısından buna cevaz vermiştir. Dolayısıyla da şart muhayyerliği zarureten sabit olur ve zaruret de miktarınca takdir olunur. Bu zaruret de şart muhayyerliğinin sadece hükme dâhil kılınmasıyla ortadan kalkar. Zira şayet şart muhayyerliği sebebe dâhil olacak olsa bu takdirde sebep ve hükmün ikisine de dâhil olmuş olur. Sadece hükme dâhil olması ise ikisine dâhil olmasından daha kolaydır.

Talak ve köle azadı gibi tasarruflara gelince, bunların şarta bağlanmaya ihtimali vardır. Çünkü bunlar iskat kabilindendir. Asıl olan, hükmün sebepten geri kalmaması için ta'likin sebebe dâhil olması olup burada da buna bir mani olmadığı için ta'lik sebebe dâhil olur.

Ta'lik ile tasarrufun zamana izafe edilmesi arasındaki farka gelince, bu izafe, tasarrufun hükmünün engellenmesi için değil, îcâb sebebiyle hükmünün vaktinde sabit olması içindir. Dolayısıyla sebep, herhangi bir engel olmaksızın hakikaten var olmasından dolayı gerçekleşir. Zira zaman, vukuun gereklerindendir.

وقال (**الشافعي**) التعليق يمنع (**الحكمَ**) بمعنى أنه لولا التعليق لكان الحكم ثابتًا في الحال؛ إذ لا يؤثّر التعليق في قوله «أنت طالق» بمنعه عن الوجود، وإنما يؤثّر في حكمه بمنعه عن الثبوت، فظهر أنّ أثر التعليق في منع الحكم، لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والإضافةِ إلى الزمان، فإنه إذا قال «أنت طالق غدًا» ينعقد السبب ويتراخى الحكم إلى الغد. ونظيره التعليق الحسي، فإنّ تعليق القنديل لا يؤثّر في منع ثقله الذي هو سبب السقوط؛ بل في حكمه، وهو السقوط.

قلنا: اللفظ إنما يكون علةً باعتبار مدلوله الذي هو النسبة التامّة، وقد منعه التعليق، فلا يُتصوّر عليته بمجرّد وجوده اللفظي.

وأمّا شرط الخيار: فإنما دخل على الحكم؛ لأنّ البيع من قبيل الإثباتات، فلا يحتمل التعليق بالخطر؛ لأنه يؤدّي إلى القمار، فكان القياس أن لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر الشروط؛ إلّا أنّ الشرع جوّزه نظرًا لمن لا خبرة له، فكان ثابتًا بالضرورة، فيتقدّر بقدرها، وهي تندفع بجعله داخلًا على الحكم فقط؛ إذ لو دخل على السبب يكون داخلًا على السبب والحكم جميعًا، ودخوله على الحكم فقط أسهل من دخوله عليهما.

فأمّا الطلاق والعتاق ونحوهما: فيحتمل التعليق بالشرط؛ لأنها من قبيل الإسقاطات، والأصل أن يدخل التعليق على السبب كي لا يتخلّف الحكم عن السبب، ولا مانع عنه، فيدخل عليه.

وأمّا الإضافة إلى الزمان: فإنها لثبوت الحكم بالإيجاب في وقته، لا لمنع الحكم، فيتحقّق السبب لوجوده حقيقةً من غير مانع؛ إذ الزمان من لوازم الوقوع.

Şâfiî'ye göre ta'lik, illetin illet oluşuna engel olmayıp hükme engel olduğu için illetin zamanı, ta'likin yapıldığı zamandır. Buna göre yani illetin zamanı ta'likin yapıldığı zaman olunca tasarrufun mülkiyete bağlanması câiz değildir. Çünkü illetin varlığı anında mülkiyetin varlığı, tasarrufun sıhhati için şarttır. İllet bulunup mülkiyet bulunmadığında ise tasarruf sahih olmaz.

Bunun dayanağı yani bizimle Şâfiîler arasındaki anlaşmazlığın dayandığı nokta, bize göre şarta bağlı olan şey, *îkâ*dır yani talak, köle azadı ve benzeri tasarrufların gerçekleştirilmesidir. Şarta bağlı olan şey, gerçekleştirme olduğuna göre gerçekleştirmenin kendisine bağlandığı şartın varlığından önce bu gerçekleştirme düşünülemez, dolayısıyla da lafız illet olarak mün'akid olmaz.

Şafiî'ye göre ise şarta bağlı olan şey, *vukû*dur yani talak, köle azadı ve benzeri tasarrufların gerçekleşmesidir. Şarta bağlı olan şey gerçekleşme olduğuna göre lafzın illet olarak mün'akid olmasına herhangi bir engel yoktur.

Doğru, bizim söylediğimizdir:

İlk olarak kölesini azat etmeyeceğine yemin eden kimse, şartın varlığından önce ta'lik sebebiyle ittifakla yeminini bozmuş olmaz. Şayet lafız, illet olarak mün'akid olmuş olsaydı, bu durumda yeminini bozmuş olması gerekirdi.

İkinci olarak Arap dilcileri ve mantıkçılar, tek başına cezanın hüküm ifade etmeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Hüküm ancak şart ve cezanın toplamı arasında bulunur.

Telvîh sahibinin "Arap dilcilerine göre şartlı cümlede işin özü, hükmün sadece ceza olmasıdır, şart ise ceza için tıpkı zarf ve hal mesabesinde kayıttır. Öyle ki, ceza, haberî bir ifade ise şartlı cümle haberî cümledir; ceza, inşaî bir ifade ise şartlı cümle inşaî cümledir. Mantıkçılara göre ise şart ve cezanın toplamı, tek söz olup bir şeyin başka bir şeye bağlanmasına ve yokluğu halinde yokluğuna delâlet etmeksizin varlığı halinde varlığına delâlet eder. Şart ve cezadan her biri, tıpkı mübtedâ ve haber mesabesinde sözün bir parçasıdır."[1] şeklindeki sözü ise mantıkçıların kabul ettiği görüşün, Arap dilcilerinin sözlerine aykırı olmadığı gerekçesiyle reddedilmiştir. Nasıl aykırı olabilir ki! Mantıkçılar, ilimlerde ve örfte kullanılan önermelerin mefhûmlarını açıklama sadedinde bunu söylemektedirler. Nahivciler de ceza edatlarının birincinin sebep, ikincinin de müsebbep olduğuna delâlet ettiğini açıkça belirtmişlerdir ki, bunun amacı, şart ve ceza arasında irtibat olduğuna işaret etmektir.[2]

1 Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 281.

2 Teftâzânî'nin bu iddiasını, söz konusu cevapla reddeden Seyyid Şerîf Cürcânî'dir. Bk. Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, 188.

وإذا لم يكن مانعًا للعلية (فزمانُها) أي: العلة (زمانُ التعليق، فلم يجز) أي: إذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز (التعليق بالملك)؛ لأنّ وجود الملك عند وجود العلة شرطٌ لصحّة التصرّف، فلمّا وُجد العلة ولم يُوجد الملك لم يصحّ التصرّف.

(ومبناه) أي: مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية (أنّ المعلّق) بالشرط (عندنا) هو (الإيقاعُ) أي: إيقاع الطلاق والعتاق ونحوهما. وإذا كان المعلَّق هو الإيقاع فلا يُتصوّر قبل وجود الشرط المعلّق به، فلا ينعقد اللفظ علةً، (و) المعلّق (عنده الوقوعُ) أي: وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما، وإذا كان المعلّق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علةً.

والحقّ لنا:

أمّا أوّلًا: فلأنّ من حلف لا يُعتِق لا يحنث بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقًا، فلو انعقد علةً لوجب أن يحنث.

وأمّا ثانيًا: فلإجماع أهل العربية وغيرهم أنّ الجزاء وحده لا يفيد الحكم، وإنما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء.

وقول صاحب **التلويح**: «التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية: أنّ الحكم هو الجزاء وحده، والشرط قيدٌ له بمنزلة الظرف والحال حتى إنّ الجزاء إن كان خبرًا فالشرطية خبرية، وإن كان إنشاءً فإنشائية. وعند أهل النظر: أنّ مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء لشيء وثبوتِه على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، وكلٌّ من الشرط والجزاء جزءٌ من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر»[1] **قد رُدَّ**: بأنّ ما ذهب إليه الميزانيّون لا يخالف كلام أهل العربية. كيف، وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف. وقد صرّح النحويون بأنّ كَلِمَ المجازاة تدل على سببية الأوّل ومسبّبية الثاني، وفيه إشارة إلى أنّ المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء.[2]

---

١ التلويح للتفتازاني، ١/٢٨١.
٢ الراد هو الجرجاني، انظر: حاشية على المطول للجرجاني، ١٨٨.

"Allah dilerse", "Melek dilerse" ve "Cin dilerse" gibi meşieti bilinmeyecek kimsenin dilemesini şart olarak zikretmek, Ebû Yûsuf'a göre sözün hükmünü iptal etmek demektir. O şöyle demektedir: İfade, şart ifadesi olsa da diğer şarta bağlamaların aksine bu ta'likin anlamı, hükmü kaldırmak ve yok etmektir. Çünkü hükmü birtakım şartlara bağlamak, şu an için hükmü yok etmek olsa da varlığın, şarta bağlanan şeye ilişmesi, şartın varlığı anında sabittir. Bu tür dilemelere vâkıf olmanın ise herhangi bir yolu yoktur. Dolayısıyla bu tür dilemelere bağlama, sözün hükmünü kesinlikle yok etmek anlamına gelir.

Meşieti bilinmeyecek kimsenin dilemesini şart olarak zikretmek, Muhammed'e göre ise şart ifadesi dikkate alındığı için sözün hükmünü şarta bağlamak anlamına gelir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'den bunun aksi de rivayet edilmiştir.

Bu ihtilafın semeresi, bazı durumlarda ortaya çıkar:

a) Bunlardan biri şudur: Şart ifadesi olan meşieti önce söyleyerek إن شاء الله أنت طالق "Allah dilerse sen boşsun." dese iptal olduğunu kabul eden açısından bu sözle talak gerçekleşmez. Çünkü bu şekildeki şart ifadesi iptal anlamına gelir ve ister şart ifadesi önce söylensin ister sonra söylensin ister cevabında *fâ* harfi olsun ister olmasın bu söz bâtıldır. Bunun ta'lik olduğunu kabul eden açısından ise bu sözle talak gerçekleşir. Çünkü şart, ta'lik içindir. Şart önce söylenir ve ceza cümlesinin başında ceza harfi *fâ* söylenmezse ceza şarta bağlanmış olmaz ve talak şartsız olarak kalır (ki, bu durumda talak derhal gerçekleşir).

b) Bir diğer durum da şudur: Koca, إن حلفتُ بطلاقك فعبدي كذا "Seni boşamaya yemin edersem kölem hürdür." deyip sonra da kadına أنت طالق إن شاء الله "Sen boşsun Allah dilerse." dese iptal olduğunu kabul eden açsından bu söz, yemin olmaz ve söyleyen kişi de yeminini bozmuş olmaz. Ta'lik olduğunu kabul eden açısından ise bu söz yemin olur ve söyleyen kişi yeminini bozmuş olur.

Derim ki, "Allah dilerse bir dirhem hibe edeceğim." veya "Allah dilerse sadaka vereceğim." gibi meşietin hibe ve sadaka gibi şeylerle söylenmesi halinde de bu ihtilafın semeresinin ortaya çıkması gerekir. Çünkü bunların da mütearef olan ve olmayan bir şarta bağlanması sahih olup şart bâtıldır. Buna göre bunu ta'lik kabul eden açısından bu tür tasarrufların sahih olması gerekir, iptal kabul eden açısından da sahih olmaması gerekir.

(وذكرُ مشيئةِ من لا يظهر مشيئتُه) نحو «إن شاء الله» و«إن شاء المَلَك» و«إن شاء الجنّ» ونحو ذلك (إبطالٌ) لحكم الكلام (عند أبي يوسف)، فإنه قال: إنّ الصيغة وإن كانت صيغة الشرط، لكنّ معناه رفع الحكم وإعدامُه على خلاف سائر التعليقات،[1] فإنّ التعليق بالشروط وإن كان إعدامًا للحال، ولكنّ عرضيّة الوجود له ٥ ثابتةٌ عند وجود الشرط، ولا طريق للوقوف على هذه المشيئة، فيكون التعليق بها إعدامًا لحكم الكلام أصلًا.

(و) ذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته (تعليقٌ) لحكم الكلام (عند محمد) نظرًا إلى صيغة الشرط، (ويُروى العكس أيضًا).

وثمرة الخلاف تظهر في مواضع:

١٠ **منها**: أنه إذا قدّم المشيئة فقال «إن شاء الله أنت طالق» فعند من قال بالإبطال: لا يقع الطلاق؛ لأنه إبطال، فيبطل الكلام سواء قُدّم أو أُخّر بحرف «الفاء» أو غيره. وعند من قال بالتعليق: يقع؛ لأنه للتعليق، فإذا قدّم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلّق، وبقي الطلاق من غير شرط.

ومنها: أنه إذا قال «إن حلفتُ بطلاقك فعبدي كذا»، ثم قال لها «أنت طالق إن ١٥ شاء الله» فعند القائل بالإبطال لا يكون يمينًا فلا يحنث، وعند القائل بالتعليق يكون يمينًا فيحنث.

أقول: ينبغي أن تظهر أيضًا فيما إذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك، فإنّ تعليقها بشرط متعارفٍ وغيرِ متعارف يصحّ، ويبطل الشرط. فعند القائل بالتعليق ينبغي أن تصحّ هذه التصرفات، وعند القائل بالإبطال ينبغي أن لا تصحّ.

---

[1] د: التعليقات بالشروط.

* İkisi birlikte söylenip aralarında atıf olmayacak şekilde şart diğer bir şarta dâhil olduğunda ceza, iki şarttan sonra veya iki şarttan önce söylensin fark etmez sonra gelen şart takdim olunur ve önce gelen şart, ceza ile sonra gelen şart cümlesine ceza olur. Cezanın iki şarttan sonra olmasının örneği bir kimsenin إن دخلتُ الدار إن كلّمتُ فلانًا فأنت حرّ "Eve girersem, falancayla konuşursam sen hürsün." demesidir. Bu durumda azadın şartı, öncelikle konuşmasıdır. Buna göre bu sözü söyleyen kişi, önce konuşur ve sonra da eve girerse köle azat olmuş olur. Şayet önce eve girer sonra konuşursa köle azat olmuş olmaz. Bunun nedeni şudur: İki şart arasında atıf harfi bulunmadığı için ikisini bir şart olarak değerlendirmek mümkün değildir. Aynı şekilde başında ceza harfi olmadığı için de ikinci şartı, ceza ile birinci şartın cezası olarak değerlendirmek de mümkün olmaz. İki şarttan birini diğerinden ayırmak da mümkün değildir. Çünkü bu takdirde birinci şart lağvolur. Akıl sahibi birinin sözü de mümkün olduğunca lağvedilmez. Takdim ve tehirle bu sözü anlamlı kılmak mümkündür. Çünkü ikinci şartın önce olması varsayıldığında birinci şart, ceza cümlesiyle birlikte ikinci şartın takdim edilmiş cezası olur. Böyle bir durumda cezanın başına *fâ* harfinin gelmesine de ihtiyaç yoktur. Bu durumda yukarıdaki sözü söyleyen kişi sanki إن كلّمتُ فلانًا فإن دخلتُ الدار فأنت حرّ demiş gibi olur. Buna göre konuşma, yeminin in'ikad şartı, eve girme de yeminin çözülme şartı olur. Dolayısıyla önce konuştuğunda yemin gerçekleşmiş, sonra eve girmekle de bozmak için yemin çözülmüş olur ve köle azat olur. Fakat önce eve girdiğinde yeminin mün'akid olmasından önce bozmanın şartı bulunduğu için yeminin bozulmasında konuşma dikkate alınmaz, lağvolur. Cezanın iki şarttan önce olmasının örneği de أنت حرّ إن دخلتُ الدار إن كلّمتُ فلانًا "Sen hürsün eve girersem, falancayla konuşursam." sözüdür. Bu durumda sözün takdiri إن كلّمتُ فلانًا فأنت حرّ إن دخلتُ الدار şeklinde olur. Yukarıdakiyle kıyaslandığında ikinci şart, yeminin in'ikad şartı, birinci şart da çözülme şartı olur. İkinci şartın takdim edilmesi daha uygundur, çünkü cezaya bağlanmış değildir.

* İki şart arasına ceza girdiğinde birinci şart, yeminin in'ikad şartı, ikinci şart ise yeminin çözülmesinin şartı olur. Buna göre bir kimse إن تزوّجتُ امرأة فهي كذا إن كلّمتُ فلانًا "Bir kadınla evlenirsem, o boş olsun, falancayla konuşursam." deyip konuşmasından önce bir kadınla evlenir ve başka bir kadınla da falancayla konuştuktan sonra evlenirse falancayla konuşmasından önce evlendiği kadın boş olur, sonra evlendiği kadın boş olmaz. Çünkü ikinci şart, yeminin peşinden gelmiştir. Böyle olan şart da in'ikad için şart olmaz.

* (وإذا دخل الشرطُ على الشرط) بأن يُذْكَرَا ولا عاطف بينهما (يقدّم) الشرطُ (المؤخّرُ)، ويكون الشرط المقدّم مع الجزاء جزاءً له سواء (تأخّر الجزاءُ) عن الشرطين كما إذا قال «إن دخلتُ الدار إن كلّمتُ فلانًا فأنت حرّ»، فشرط العتق وجود الكلام أوّلًا حتى إن كلّم ثم دخل عتق. وإن دخل أوّلًا ثم كلّم لم يعتق، ٥ وذلك لأنه تعذّر جعلهما شرطًا واحدًا لعدم حرف العطف، وتعذّر جعل الثاني مع الجزاء جزاءً للأوّل لعدم حرف الجزاء، وتعذّر فصل أحدهما عن الآخر؛ لأنّ الشرط الأوّل حينئذ يلغو، ولا يُلْغَى كلام العاقل ما أمكن، وقد أمكن بالتقديم والتأخير، فإنّ الشرط الثاني إذا قُدّر مقدَّمًا كان الشرط الأوّل مع جزائه جزاءً للثاني مقدَّمًا عليه، وفي مثله لا يُحتاج إلى «الفاء»، فصار كأنه قال «إن ١٠ كلّمتُ فلانًا فإن دخلتُ الدار فأنت حرّ»، فكان الكلامُ شرطَ انعقاد اليمين، والدخولُ شرطَ انحلاله، فإذا وُجد الكلام أوّلًا انعقدت اليمين ثم بالدخول انحلّتْ للحنث. أمّا إذا وُجد الدخول أوّلًا فقد وُجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يُعتبر، (أو تقدّم) الجزاء على الشرطين كما إذا قال «أنت حرّ إن دخلت الدار إن كلّمت فلانًا»، تقديره[1] «إن كلّمت فلانًا فأنت حرّ إن دخلت ١٥ الدار»، فالثاني شرط الانعقاد، والأوّل شرط الانحلال على قياس ما سبق، وتقديم الثاني أولى؛ لأنه غير متّصل بالجزاء.

* (وإذا تخلّلهما) أي: الشرطين (الجزاءُ) أي: دخل الجزاء بين الشرطين (كان) الشرط (الأوّل) شرطًا (للانعقاد) أي: لانعقاد اليمين، (و) كان الشرط (الثاني) شرطًا (للانحلال) أي: انحلال اليمين، فإذا قال «إن تزوّجتُ امرأة فهي كذا إن كلّمتُ ٢٠ فلانًا»، فتزوّج امرأةً قبل الكلام وأُخرى بعده طلقت المتزوّجة قبل الكلام، لا التي بعده؛ لأنّ الشرط الثاني لَحِقَ اليمينَ، وما كان كذلك لا يكون شرطًا للانعقاد؛

---

١ ر: فالتقدير.

Aksi takdirde yemin olarak farz ettiğimiz söz, yemin olmaz. Çünkü yemin olarak düşündüğümüz söz tam, müstakil ve şartla mün'akid olan bir sözdür. Dolayısıyla ikinci şartın çözülmenin şartı olduğu belirgin hale gelir. Aksi takdirde lağvolur ve falancayla konuşma, yeminin mün'akid olmasının değil, bozulmasının şartı olur ki, yemin için gâye haline gelir. Buna göre falancayla konuşulduğunda yemin bozulmuş olur ve falancayla konuşmadan sonra evlendiği kadını, yeminin bozulmuş olmasından sonra nikâhlamış olur ki, bu kadın boş olmaz. Falancayla konuşmadan önce evlendiği kadını ise yemin bâki olduğu halde yeminin bozulmasından önce nikâhlamış olur ki, bu kadın boş olur.

* Şart, هذا حرّ وهذه طالق وعلىّ حجّ إن فعلتُ كذا "Bu hürdür ve şu boştur ve üzerime hac gerekli olsun şunu yaparsam." örneğinde olduğu gibi birbirine atfedilen cümlelerin peşinden geldiğinde bu şart hepsi için geçerli olur. Çünkü desteklenen görüş, şartın hakkının, önce gelmesi olduğudur. Ceza, hükmen sonra geldiğinde ise birinci ceza cümlesi, şarta bağlanması açısından eksik olur. İkinci ceza cümlesi de birinci üzerine atfedilmiş olup eksiklik bakımından onun hükmündedir. Üçüncü ceza cümlesi de aynı şekildedir. Bu açıklamayla şart ile istisna arasındaki fark da açığa çıkmış olur. Zira istisnanın hakkı sonra gelmektir.

* Şart, birbirine atfedilen cümlelerden önce geldiğinde de az önce belirtilen eksiklik noktasında ortak olmaları sebebiyle bu cümlelerin tamamı, şarta bağlı olur.

* إن دخلتُ الدار فامرأته طالق وعبده حرّ وعليه الحجّ إن كلّمتُ فلانًا "Eve girersem, hanım boştur ve kölem hürdür ve üzerime hac gerekli olsun, falancayla konuşursam." deyip şartın herhangi birine niyet etmemesi örneğinde olduğu gibi iki şart arasına birbirine atfedilen cümleler girdiğinde ortadaki cümle (köle hürdür) birinci şarta bağlanma noktasında birinci cümleye (hanım boştur) eklenir. Çünkü daha önce geçtiği üzere asıl olan şartın cezadan önce gelmesidir. Dolayısıyla ortadaki cezanın birinci şarta bağlanması, ikinci şarta bağlanmasından daha uygundur. Üçüncü cezanın durumu ise bundan farklıdır. Zira üçüncü cezanın ikinci şarta bağlanmasında zaruret vardır ki, bu da son şartı lağvolmaktan korumaktır. Fakat امرأته طالق إن كلّمتُ فلانًا وعبده حرّ وعليه الحجّ إن دخلتُ الدار "Hanımım boştur falancayla konuşursam ve kölem hürdür ve üzerime hac gerekli olsun eve girersem." şeklinde ceza olarak gelen cümlelerin birincisi şarta takdim edildiğinde ise ortadaki cümle birinciye eklenmez.

وإلّا لا يكون ما فرضناه يمينًا يمينًا؛ لأنه الكلام التامّ المستقلّ المنعقد بالشرط، فتعيّن أن يكون شرطًا للانحلال؛ وإلّا يكون لغوًا، فصار الكلام شرطًا للحنث دون الانعقاد، فصار غايةً لليمين، فإذا كلّم انحلّت. فالتي تزوّجها بعد الكلام تزوّجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق، والتي تزوّجها قبل الكلام تزوّجها واليمينُ ٥ باقيةٌ، فتطلق.

* (وإذا تعقّب) الشرطُ الجملَ (المتعاطفةَ) أي: جاء بعدها نحو «هذا حرّ وهذه طالق وعليّ حجّ إن فعلتُ كذا» (ينصرف) الشرط (إليها) جميعًا؛ لأنّ حقّ الشرط التقدّمُ كما هو المذهب المنصور، فإذا تأخّر الجزاء حكمًا كانت الجملة الأولى ناقصةً من حيث تعلّقها بالشرط، والثانيةُ معطوفةً عليها، فتكون[1] ١٠ في حكمها في النقصان، وكذا الثالثة، فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء، فإنّ حقّه التأخّر.

* (وإذا تقدّمها) أي: الشرطُ الجملَ المتعاطفةَ (يتعلّقن) أي: تلك الجمل (به) أي: بالشرط للمشاركة المذكورة.

* (وإذا توسّطت) المتعاطفةُ (بينهما) أي: بين الشرطين نحو «إن دخلتُ الدار ١٥ فامرأته طالق وعبده حرّ وعليه الحجّ إن كلّمتُ فلانًا» ولا نية له (تضمّ) الجملة (الوسطى إلى) الجملة (الأولى) في التعلّق بالشرط الأوّل؛ لأنّ الأصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق، فكان تعلّق الجزاء المتوسّط بالشرط الأوّل أوْلى بخلاف الجزاء الثالث؛ لأنّ فيه ضرورةً، وهو صيانة الشرط الأخير عن الإلغاء، (لا[2] إذا قدّم الأولى) أي: أولَى الجُمَلِ الواقعة جزاءً (عليه) أي: على الشرط، يعني: ٢٠ إذا قال «امرأته طالق إن كلّمتُ فلانًا وعبده حرّ وعليه الحجّ إن دخلتُ الدار»،

---
١ ر: فتكون هي.
٢ د: إلّا.

Buna göre falancayla konuştuğunda sadece hanımı boş olur. Azat ve hac ise eve girmesiyle vâcip olur. Burada ortadaki ceza, takdim edilen cezaya eklenmez ve onunla önceki şarta bağlanmaz. Çünkü bu durumda ortadaki cezayı birinci şarta eklediğimizde takdim ve tehire ve gizli bir fiile ihtiyaç duyulur. Bu durumda sanki امرأته طالق إن أكلّم فلانًا وعبده حرّ إن أكلّم فلانًا "Hanım boştur falancayla konuşursam ve köle hürdür falancayla konuşursam." demiş gibi olur. Şayet ortadaki ceza, son şarta bağlanırsa söz dizimi aynen kalır ve gizli bir fiile de gerek kalmaz. Dolayısıyla birinci şekildekinin aksine bu durumda ortadaki cezanın son şarta bağlanması daha uygun olur. Çünkü orada ortadaki cezanın, herhangi bir ekleme yapmaksızın ve sözün diziminde değişiklik yapmaksızın önce gelen cezaya eklenmesi mümkündür.

4.4. Beyân-ı Zaruret ve Kısımları

Dördüncüsü, beyân-ı zarurettir. Yani zaruret sebebiyle gerçekleşen beyândır. Dolayısıyla beyân-ı zaruretteki izafet, hükmün sebebine izafe edilmesi türündendir. *Beyân-ı zaruret*, açıklama için konulmamış olan bir şeyle yapılan bir tür açıklamadır.

1) Beyân-ı zaruretin bir kısmı, söylenen hükmündedir. Çünkü bu beyân, örfen söylenenden çıkan bir sonuçtur. Mesela Allah Teâlâ'nın "*Ölenin çocuğu yok ve ona anne-babası varis olmuş ise annesi için üçte bir vardır.*" (Nisâ, 4/11) sözü böyledir. Çünkü iki ortaktan birinin hissesini açıklamak, zorunlu olarak diğerinin de hissesine açıklamaktır.

2) Beyân-ı zaruretin bir kısmı ise beyâna ihtiyaç duyulduğunda susmaktır ki, konuşanın hali buna yani susmanın beyân olduğuna delâlet eder. Burada konuşan ile kastedilen olay hakkında konuşması gereken kişi olup yoksa bilfiil konuşan kişi değildir. Çünkü susma, bilfiil konuşmaya aykırı bir durumdur.

a) Mesela Şâri'in, öncesinde haramlık hükmü bulunmayan müşahede ettiği şeyi, bir söz veya fiili değiştirmeyip susması böyledir. Çünkü Şâri'in susması, bu söz ve fiilin câiz olduğuna delâlet eder. Mesela Hz. Peygamber'in insanların yaptıkları birtakım muamelelere ve yeme içmeye devam ettikleri birtakım yiyecek ve içeceklere şahit olup onları bu şekilde bırakıp yaptıklarını reddetmemesi, tüm bunların mübah olduğunu gösterir. Zira insanları haram olan bir şey üzerinde bırakması, Hz. Peygamber açısından câiz değildir.

فإذا كلّم طلقت، لا غيرُ، والعتق والحجّ يجب بدخول الدار. ولا يُضمّ ههنا الجزاء المتوسّط إلى الجزاء المتقدّم، ولا يتعلّق معه بالشرط المتقدّم؛ لأنا إذا جعلناه مضمومًا إلى الشرط الأوّل يُحتاج إلى التقديم والتأخير وإضمارِ الفعل، فيجعل كأنه قال «امرأته طالق إن أكلّم فلانًا وعبده حرّ إن أكلّم فلانًا». ولو جُعل معلّقًا بالشرط الأخير بقي نظمُ الكلام واستغنى عن الإضمار، فيكون أوْلى بخلاف الأُولى، فإنّ هناك أمكن ضمُّه إلى الجزاء المتقدّم من غير ادراج الزيادة وتغييرِ نظم الكلام.

[النوع الرابع: بيان ضرورة وأقسامه]

(و) **الرابع**: (**بيان ضرورة**) أي: بيانٌ يقع للضرورة، فيكون من قبيل إضافة الحكم إلى السبب، (وهو نوعُ توضيحٍ بما لم يوضع له) أي: للتوضيح.

(منه: ما هو في حكم المنطوق) للزومه منه عرفًا (كقوله تعالى ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾) [النساء، ٤/١١]، فإنّ بيان نصيب أحد الشريكين بيانٌ لنصيب الآخَر بالضرورة.

(ومنه: السكوت لدى الحاجة) إلى البيان (بأن يدل عليه) أي: على كون السكوت بيانًا (حالُ المتكلّم) أي: الذي من شأنه التكلّم في الحادثة، لا أنه المتكلّم بالفعل، فإنّ السكوت ينافيه.

* (كسكوت الشارع عن تغييرِ ما يعاينه) من قول أو فعل ولم يسبقه تحريم، فإنه يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهد عليه السلام من معاملات كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها، فأقرّهم عليها ولم ينكرها، فدل أنّ جميعها مباح؛ إذ لا يجوز من النبي عليه السلام أن يقرَّ الناسَ على محظور.

b) Sahabenin aldatılan kişinin çocuğu (*veledü'l-mağrûr*) meselesinde çocuğun bedeninin menfaatine değer biçmeyip susması da böyledir. *Veledü'l-mağrûr* meselesi şudur: Bir kimse, milk-i yeminle veya hür olduğunu zannettiği bir kadınla nikâhlı olarak ilişkide bulunur ve kadın da bu adamdan bir çocuk doğurur. Sonra kadının başkasına ait olduğu anlaşılır.

c) Yine sahabenin aldatılan kişinin zevcesi hakkında bedenin menfaatine değer biçmeyip susması da böyledir. Rivayete göre Benî Uzre'den[1] bir adam, hür olduğunu zannederek bir cariyeyle evlendi. Kadının bu adamdan çocukları oldu. Sonra cariyenin efendisi çıkıp geldi. Mesele Ömer'e[2] götürüldü. Ömer de cariyenin efendisine ait olduğuna ve babanın da fidye vererek çocukları almasına hükmetti. Bu olay, sahabenin bulunduğu bir ortamda gerçekleşmiş olup onlar, kadının ve çocuğun menfaatlerinin tazmin edilmesi konusunda bir şey demeyip sustular. Bu da sahabenin sergilediği tavrın delâletiyle akit ve akit şüphesi olmaksızın sırf itlaf sebebiyle menfaatlerin tazmin edilmeyeceği konusunda icmâ yerine geçti. Mesele beyâna ihtiyaç duyan bir mesele olduğu halde sahabenin susması bunu gösterir. Çünkü cariyenin sahibi olan kişi, olayın hükmünü öğrenmek için gelmişti ve hakkının ne olduğunu bilmiyordu. Şemsüleimme Serahsî'nin açıklaması bu şekildedir.[3]

d) Bülûğa ermiş kızın (*bikr-i bâliğa*) susması da böyledir. Bülûğa ermiş kızın susması, kızın hayâyı gerektiren halinden dolayı -hayâyı gerektiren bu hal de erkeklere arzu duymasıdır- icazet verdiğinin beyânı olarak kabul edilmiştir.

e) Yeminden kaçınanın susması da böyledir. Yeminden kaçınanın susması, içinde bulunduğu halden dolayı aleyhine bir hakkın sabit olduğunun beyânı ve bu hakkın ikrarı olarak kabul edilmiştir. İçinde bulunduğu hal de şudur: Bu kişi, imkânı olduğu halde üzerine vâcip olan şeyi -bu da yemindir- edâ etmekten kaçınmıştır. Bu kaçınma da iddia edilen hakkı ikrar ettiğini gösterir. Çünkü yeminden kaçınma konusunda haklı olması dışında bir müslümanın üzerine vâcip olan bir şeyden kaçınması düşünülemez. Bu da yemin ettiği takdirde yeminin yalan olmasıyla olur. Davalının yemini de ancak davacının davasında haklı olmasıyla yalan olur.

---

1 **Benî Uzre:** Kudâa'ya mensup bir Arap kabilesi. Bk. Demircan, Adnan, "Uzre (Benî Uzre)", *DİA*, 42/258-259.

2 **Ömer:** Ebû Hafs Ömer b. Hattâb b. Nüfeyl b. Abdiluzzâ el-Kureşî el-Adevî (ö. 23/644). Hulefâ-yi Râşidîn'in ikincisi olup hicrî 634-644 yılları arasında halifelik yapmıştır. Aynı zamanda önde gelen fakih sahâbîlerdendir. Bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 4/137; Fayda, Mustafa, "Ömer", *DİA*, 34/44-53.

3 Serahsî, *el-Mebsût*, XVII, 176; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 149-150.

* (و) سكوت (الصحابة عن تقويم منفعةِ) البدن في (ولدِ المغرور)، وهو مَنْ يطأ امرأةً معتمّدًا على ملك يمينٍ أو نكاحٍ على ظنّ أنها حرّة فتَلِد منه، ثم تُستحقّ.

* (و) سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في (زوجتِه) أي: المغرور.

٥ رُوي أنّ رجلًا من بني عُذْرَةَ[١] تزوّج جاريةً على ظنّ أنها حرّةٌ فولدت أولادًا، ثم جاء مولاها فرُفِع ذلك إلى عمر[٢] رضي الله تعالى عنه، فقضى بها لمولاها، وقضى على الأب أن يفدي الأولادَ، وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد، فحلّ ذلك محلّ الإجماع على أنّ المنافع لا تُضمن بالإتلاف المجرّد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضعُ موضعُ

١٠ الحاجة؛ لأنّ المستحِقّ جاء طالبًا حكمَ الحادثة، وهو جاهل بما هو واجب له، كذا قال شمس الأئمة.[٣]

* (و) سكوت (البكرِ البالغة)، فإنه جُعِل بيانًا للإجازة لأجل حالها الموجِبة للحياء، وهي الرغبة في الرجال.

* (و) سكوت (الناكلِ) فإنه جُعِل بيانًا لثبوت الحقّ عليه وإقرارًا به لحالٍ في

١٥ الناكل، وهي أنه امتنع عن أداء ما لزمه -وهو اليمين- مع القدرة عليها، فيدل ذلك الامتناع على إقراره بالمدَّعَى؛ لأنه لا يُظَنّ بالمسلم الامتناعُ عمّا يلزمه إلّا إذا كان مُحِقًّا في الامتناع، وذلك بأن تكون اليمين كاذبة إن حلف، ولا تكون كاذبةً إلّا أن يكون المدّعِي مُحِقًّا في دعواه.

---

١ بنو عذرة: قبيلة من قبائل العرب منسوبة إلى قضاعة. ر: ضبط «عَذِرَة».
٢ عمر: هو أبو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى القرشي العدوي (ت. ٢٣هـ/٦٤٤م)، أمير المؤمنين من أجلاء فقهاء الصحابة. انظر: أسد الغابة لابن الأثير، ١٣٧/٤.
٣ المبسوط للسرخسي، ١٧٦/١٧؛ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، ١٤٩/٣-١٥٠.

f) Şefî'in, alım-satımı öğrendikten sonra şüf'a talebinde bulunmayıp susması da böyledir. Şefî'in susması, içinde bulunduğu hal sebebiyle şüf'a hakkını müşteriye teslim ettiğinin (vazgeçtiğinin) beyânı olarak kabul edilmiştir. Şefî'in içinde bulunduğu hal de şudur: Câri olan âdet, böyle bir tasarrufa razı olmayan kimsenin bu tasarrufta bulunanın tasarrufunu reddetmeyi ve onunla çekişmeyi gerektirir. Şefî', imkânı olduğu halde hasım olmayı terk etmişse bu, yapılan satımı kabul ettiğini ve şüf'a hakkını müşteriye teslim ettiğini gösterir.

g) Efendinin, kölesini ticaret yaparken gördüğünde susması da böyledir. Efendinin susması, içinde bulunduğu hal sebebiyle kölesinin yaptığı ticarete izin verdiğinin beyânı olarak kabul edilir. Efendinin içinde bulunduğu hal de şudur: Câri olan âdet, gördüğünde kölesinin tasarrufuna razı olmayan kimsenin, kölesine tasarrufta bulunmayı yasaklamasını ve kölesinin yaptığı tasarrufu reddetmesini gerektirir. Efendi, kölesinin tasarrufuna ses çıkarmayınca bundan kölesinin yaptığına razı olduğu anlaşılır.

Bu konunun bu şekilde ele alınışı, anlayış sahipleri açısından açık olduğu üzere bizim usulcülerimizin ele alışından daha güzeldir.

3) Beyân-ı zaruretin bir kısmı da sözü kısaltma zaruretinden dolayı sabit olur. Mesela له عليَّ مائةٌ ودرهمٌ ومائةٌ ودينارٌ ومائةٌ وقفيزُ برٍّ "Benim ona yüz ve bir dirhem, yüz ve bir dinar, yüz ve bir kafîz buğday borcum vardır." sözü böyledir. Bize göre atıf, *yüz*ün (ne olduğunun) beyânı kabul edilir.

Şafiî'ye göre ise *yüz* mücmel olup tıpkı له عليَّ مائة وثوب ومائة وشاة "Benim ona yüz ve bir elbise, yüz ve bir koyun borcum vardır." sözünde olduğu gibi borçlunun bu *yüz* ile ne kastettiğini açıklaması gerekir. Çünkü atıf, beyân için konulmamıştır, aksine matuf ve matufun aleyhin başka şeyler olduğunu ifade etmek için konulmuştur.

Deriz ki, Şafiî'nin söylediği kıyasın gerektirdiği hükümdür. Fakat biz, *örf* ve *istidlâl* sebebiyle ihtisana göre hareket ettik.

Örf sebebiyle istihsana göre hareket ettik, çünkü mümeyyizi aynı olan matuf ile açıklama yapmak, "yüz ve on dirhem" gibi sözlerde sözü kısaltmak için örfen bilinen bir kullanımdır. Hatta Arapçada "yüz dirhem ve on dirhem" şeklinde matufun aleyhin mümeyyizini açıkça belirtmek, hoş karşılanmamış ve tekrar sayılmıştır. "Yüz ve bir dirhem" sözü ve mukadderattan olduğunda sayı olmayan her şeyin atfı da bu şekildedir.

* (و) سكوت (الشفيعِ) عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع، فإنه جُعِل بيانًا للتسليم لحالٍ في الشفيع، وهي أنّ العادة تقضي بأنّ مَنْ لا يرضى بمثل هذا التصرّف يُظْهِر الردّ على المتصرِّف وينازع معه، فلمّا ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم.

٥ * (و) سكوت (المولى حين رأى تجارةَ عبده) فإنه أيضًا جُعل بيانًا للإذن لحالٍ في المولى، وهي أنّ العادة أيضًا تقضي بأنّ مَنْ لا يرضى بتصرّف عبده حين يرى يُظْهِر النهي ويردّ عليه، فلمّا ترك التعرّض عُلِم أنه راضٍ بما صنع.

وتقرير هذا البحث على هذا الوجه[١] أحسنُ من تقرير القوم كما لا يخفى على أرباب الفهم.

١٠ (ومنه: ما ثبت ضرورةَ اختصار الكلام نحو «له عليَّ مائةٌ ودرهمٌ ومائةٌ ودينارٌ ومائةٌ وقفيزُ بُرٍّ») جُعل العطف بيانًا للمائة عندنا.

وعند الشافعي «المائة» مجملةٌ عليه بيانُها كما في «مائة وثوب ومائة وشاة»؛ لأنّ العطف لم يوضع للبيان؛ بل للمغايرة.

قلنا: هو مقتضى القياس، لكنّا استحسنّاه بالعرف والاستدلال.

١٥ فإنّ إرادة التفسير بالمعطوف ومميّزُه عينُه متعارفةٌ في نحو «مائة وعشرة دراهم» للإيجاز حتى يُستهجَن ذكره في العربية ويُعدّ تكرارًا، وكذا «مائةٌ ودرهمٌ»، وعطفُ كل غير عدد إذا كان مقدّرًا؛

---

١ في كتب الحنفية قسّم بيان الضرورة إلى أربعة أنواع، ومن هذه الأنواع «ما جعل بيانًا لضرورة دفع الغرور». والمصنف لم يورد هذا النوع نوعًا مستقلًا لرجوعه إلى النوع الثاني عنده، وذكر أمثلة هذا النوع في النوع الثاني.

Çünkü keylî ve veznî gibi mukadderattan olan şeyler muamelelerin hemen hepsinde zimmette borç olarak sabit olur. "Yüz ve bir köle" sözü bir yana "Benim ona yüz ve bir elbise borcum vardır." sözü de bundan farklıdır. Çünkü mukadderattan olmayan şeyler zimmette borç olarak sabit olmaz.

Diğer yandan istidlâl sebebiyle istihsana göre hareket ettik, çünkü matuf ve matufun aleyh, muzaf ve muzafun ileyh gibi tek bir şey gibidir. Bu yüzden matuf ve matufun aleyhin arasının zarf dışında bir şeyle ayrılması câiz değildir. Nasıl ki, muzafun ileyh, muzafa marifelik kazandırıyorsa aynı şekilde mukadderatta olduğu gibi uygun olması durumunda matuf da matufun aleyhe marifelik kazandırır.[1]

4.5. Beyân-ı Tebdîl: Nesih ve Nesihle İlgili Konular

Beşincisi, beyân-ı tebdîldir. Bu, nesihtir. Burada neshin tarifi, cevazı, mahalli, şartı, nâsih ve mensuhun üzerinde durulması gerekir. Dolayısıyla nesih konusunda ele alınacak birtakım konular mevcuttur.

4.5.1. Neshin Tarifi

Birinci konu, neshin tarifi hakkındadır. *Nesih,* sözlükte tebdîl (değiştirmek) anlamına gelir. Terim olarak ise sonra gelen şer'î bir delilin, şer'î bir hükmün aksine delâlet etmesidir. Tanımdaki *şer'î delil* kaydı, Kitab'ı ve söz, fiil ve takrir olarak Sünnet'i kapsar. *Şer'î hüküm* kaydıyla şer'î delilin, aklın ibâha-i asliyye şeklindeki hükmünün aksine delâlet etmesi tanım dışında kalır. Yine bu kayıtla şer'î delilin delâleti olmaksızın kalplerden unutturulması ve silinmesi yoluyla kaldırılan şeyler de tanım dışında kalır. Aynı şekilde *hüküm* kaydıyla sadece tilavetin neshedilmesi de tanım dışında kalır. Çünkü maksat, hükümlerle ilgili olan neshin tarifidir. Şu var ki, namazda tilavetin sıhhati ve cünüp olan kimseye tilavetin haram olması gibi lafızla ilgili hükümlerin tarife dâhil edilmesi bundan müstesnadır. Ölüm ve cinnet haliyle şer'î hükmün kalkmasında olduğu gibi ehliyetin yok olmasının, hükmün kalktığına delâlet etmesi de tanım dışında kalır. *Sonraki* kaydıyla tahsis ve istisnâ gibi durumlar tanım dışında kalır. Çünkü bunlar mutlak anlamda kaldırmadır, nesih ise bize nispetle bir kaldırmadır.

1 Hanefî usul eserlerinde beyân-ı zaruret genelde dört kısım olarak incelenir. Bu kısımlardan biri de "Aldanmayı def' zaruretinden dolayı beyân sayılan" şeklindeki kısımdır. Molla Hüsrev'e göre beyânın bu kısmı, ikinci kısma râcidir. Bu yüzden Molla Hüsrev, bu kısmı müstakil bir kısım olarak vermemiş, bu kısma ilişkin verilen örnekleri de ikinci kısımda zikretmiştir.

لأنه يثبت في الذمّة في عامّة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف «له عليّ مائةٌ وثوبٌ» فضلًا عن نحو «وعبدٌ»، فإنه لا يثبت في الذمّة فيها؛

ولأنّ المعطوفين كشيء واحد كالمضافين، ولذا لم يجز الفصل بينهما إلّا بالظرف، فكما يُعرِّف المضافُ إليه مضافَه يُعرِّف المعطوفُ المعطوفَ عليه إذا ٥ صلح كما في المقدّر.

[النوع الخامس: بيان تبديل: النسخ وما يتعلق به من المباحث]

(وبيان تبديل، وهو النسخ). ولا بدّ من الكلام في تعريفه وجوازه ومحلّه وشرطه والناسخ والمنسوخ. ففيه مباحث:

[المبحث الأول: تعريف النسخ]

١٠ **الأوّل: في تعريفه.** (وهو) لغةً التبديل، واصطلاحًا (أن يدل على خلاف حكمٍ شرعيٍّ دليلٌ شرعيٌّ) يشمل الكتاب والسنة قولًا وفعلًا وتقريرًا، فخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الإباحة الأصلية، وخرج ما يكون بطريق الإنساء والإذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل، وكذا نسخ التلاوة فقط؛ لأنّ المقصود تعريف النسخ المتعلّق بالأحكام؛ اللهمّ إلّا أن يُدرج الأحكام ١٥ اللفظية كصحّة التلاوة في الصلاة وحرمتها على الجنب ونحوه، وخرج دلالة عدم الأهلية كما بالموت والجنون على عدمه (متراخٍ) خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك؛ لأنه رفعٌ مطلقًا، والنسخ رفعٌ بالنظر إلينا.

Bu tarif,[1] İbnü'l-Hâcib'in neshi, *kaldırma* (*ref*) şeklindeki tanımından[2] ve bazı fakihlerin de neshi *beyân* şeklindeki tanımlarından daha yerindedir. Çünkü bu iki şekilde yapılan nesih tanımları, sadece bir açıdan doğru olmaktadır. Şöyle ki, nesih, Allah'ın hükmün müddetiyle ilgili bilgisi açısından mahza beyândır, devamlılığı konusunda zâhiren mutlak olması sebebiyle bizim bilgimiz açısından ise bir kaldırma ve değiştirmedir.

4.5.2. Neshin Aklen ve Naklen Cevazı

İkinci konu, neshin cevazı hakkındadır. Nesih, yahudî fırkalarından Îseviyye'nin dışındakilerin aksine aklen ve naklen câizdir. Kulların maslahatları bir tarafa bırakıldığında -zira Allah âlemlerden müstağnidir- neshin aklen câiz oluşu açıktır. Çünkü Allah, dilediğini yapar, istediğine hükmeder ve yaptığından sorguya çekilemez. Cumhurun kabul ettiği üzere bir lutuf olarak kulların maslahatları dikkate alındığında ise neshin câiz oluşu, zamanın değişmesine bağlı olarak kulların maslahatlarının farklılık göstermesinin mümkün oluşu ve bizim açımızdan gayb olsa da her şeyden haberdar olan ve her şeye kâdir olanın bunu bilmesi sebebiyledir. Bu, tıpkı ilaçların hastaların bünyelerine ve zamanlara göre kullanılması gibidir. Tıpkı yaşatma ve öldürmede olduğu gibi hükümlerin neshinde *bedâ* değil, üstün bir hikmet mevcuttur.

Nesih, naklen de câizdir. Çünkü kızkardeşlerle evlenme ve kişinin kendi cüzünden faydalanması, Âdem *aleyhisselâm* zamanında helaldi, sonra bu hüküm diğer şeriatlarda neshedildi. Sünnet olmak, İbrâhim *aleyhisselâm*ın şeriatında câizdi, sonra Mûsâ *aleyhisselâm*ın şeriatında vâcip olmuştur. İki kızkardeşi birden nikâhlamak, Yakub *aleyhisselâm*ın şeriatında câizdi, sonra diğer şeriatlarda bu haram kılındı.

Denirse ki, bu hükümlerin hepsi ibâha-i asliyyenin kaldırılmasıdır.

Deriz ki, bu sayılan hükümlerdeki mübahlık, şeriat iledir. Çünkü insanlar, hiçbir zaman başıboş bırakılmamıştır. Nasıl başıboş bırakıldığı söylenebilir ki! Ümmetlerinin birtakım şeyleri yaptıklarını gördüklerinde peygamberlerin sükût etmesi, takrir sayılır ve bu hükümler şer'î hüküm haline gelmiş olur.

---

1 Bu tarif, Molla Fenârî'ye aittir. Bk. *Fusûlü'l-Bedâyi*, II, 148.

2 İbnü'l-Hâcib neshi şöyle tanımlamıştır: رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر Bk. *Muhtasaru'l-Müntehâ* (Îcî şerhiyle), III, 205.

وهذا التعريف[1] أولى من تعريف ابن الحاجب بـ«الرفع»،[2] ومن تعريف بعض الفقهاء بـ«البيان»؛ لأنّ صِدْقَ كل منهما باعتبارٍ دون آخر، فإنه بيانٌ محضٌ في علم الله تعالى المتعلّق بأمد الحكم، ورفعٌ وتبديلٌ في علمنا بإطلاقه الظاهر في البقاء.

[المبحث الثاني: جواز النسخ عقلا ونقلا]

٥ **المبحث الثاني**: **في جوازه**. (و) هو (جائزٌ عقلًا) أمّا إذا لم تُعتبر مصالح العباد -فإنّ الله تعالى غني عن العالمين- فظاهرٌ؛ لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يُسأل عمّا يفعل. وأمّا إذا اعتُبرت تفضّلًا على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الأوقات وعلمِ الخبير القدير به وإن كان غَنِيًا عنّا[3] كاستعمال الأدوية بحسب الأمزجة والأزمان، ففي ذلك حكمةٌ بالغةٌ، لا بداءٌ كما في الإحياء ١٠ والإماتة.

(و) جائز (نقلًا)؛ **لأنّ** الاستمتاع بالأخوات والجزءِ كان حلالًا في زمن آدم عليه السلام ثم نُسخ في سائر الشرائع؛ **ولأنّ** الختان كان جائزًا في شرع ابراهيم عليه السلام ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام؛ **ولأنّ** الجمع بين الأختين كان جائزًا في شرع يعقوب عليه السلام ثم حُرّم في سائر الشرائع.

١٥ **فإن قيل**: كل منها رفع للإباحة الأصلية؛

قلنا: الإباحة فيها بالشريعة، فإنّ الناس لم يتركوا سُدًى في زمان. كيف، وسكوتُ الأنبياء عند مشاهدتها تقريرٌ منهم، فكانت أحكامًا شرعيّةً.

---

١ هذا التعريف للفناري، انظر: فصول البدائع، ٢/١٤٨.

٢ عرّف ابن الحاجب النسخ: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخّر. انظر: مختصر المنتهى (مع شرح الإيجي)، ٣/٢٠٥.

٣ جميع النسخ: غنيا عنا. والمثبت من فصول البدائع. انظر: ٢/١٤٩.

Îseviyye'nin[1] dışındaki Yahudi fırkaları neshin cevazına karşı çıkmıştır. Onlardan bir fırka aklen cevazını, bir fırka da naklen cevazını inkâr etmiştir.

Birinciye gelince bunların gerekçesi şudur: Nesih ya sonradan ortaya çıkan bir hikmetten dolayı söz konusu olur ki, bu durum Allah hakkında bedâya yol açar ya da bir hikmetten dolayı olmaz, bu da Allah hakkında abestir. Bu iki durumun her ikisi de Allah hakkında muhâldir.

Deriz ki, hikmetin ortaya çıkmasıyla zamanın değişmesine bağlı olarak hikmetin de değiştiği kastediliyorsa neshin bir hikmetten dolayı olduğu şeklindeki birinci şıkkı tercih ederiz ve bu durum, bedâya yol açmaz. Eğer hikmetin ortaya çıkmasıyla bu hikmete ilişkin bilginin değiştiği kastediliyorsa neshin bir hikmetten dolayı olmadığı şeklindeki ikinci şıkkı tercih ederiz ve hikmet değişmeyip sabit kaldığı için de abes bir durum söz konusu olmaz.

İkinciye gelince bunların gerekçesi de şudur: Mûsâ *aleyhisselâm*dan naklettiklerine göre Mûsâ *aleyhisselâm*, şeriatının neshedilmeyeceğini söylemiştir. Yine onlar Tevrat'ta "Yer ve gökler durduğu sürece Sebt gününe sarılın." ifadesinin yer aldığını nakletmişlerdir.

Deriz ki, Mûsâ *aleyhisselâm*dan aktardıkları sözün, onun sözü olduğunu ve bunun mütevâtir olduğunu kabul etmiyoruz. Yine ellerinde bulunan Tevrat'ta olduğunu iddia ettikleri sözün, Mûsâ *aleyhisselâm*a inen Tevrat'ta olduğunu da kabul etmiyoruz. Bu sözün, ellerinde bulunan Tevrat'ta olması da hüccet teşkil etmez. Çünkü ellerindeki Tevrat, tahrif edilmiştir. Bu sebeple Tevrat'ın nüshalarında farklılık vardır. Nasıl olmasın ki! Şayet bu ifade, Mûsâ *aleyhisselâm*a inen Tevrat'ta mevcut olmuş olsaydı, Hz. Peygamber'e karşı bunu hüccet olarak kullanırlardı ve hüccet olarak kullanmış olsalardı, normal şartlarda bu şöhret bulurdu. Böyle bir şeyin şöhret bulmaması, bu ifadenin Mûsâ *aleyhisselâm*a inen Tevrat'ta olmadığını gösterir.

Naklen câiz olduğu konusunda yukarıda belirtilen misallerden dolayı Ebû Müslim el-İsfahânî'nin[2] aksine nesih vâkidir.

1 **Îseviyye:** Yahudilerden Ebû Îsâ b. İshak b. Ya'kûb el-İsfahânî'ye nispet edilen fırkadır. Ebû Îsâ ise kendisinin peygamber olduğunu ve Mesîh'in beklenen elçisi olduğunu iddia etmiştir. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 20-21.

2 **Ebû Müslim el-İsfahânî:** Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (ö. 322/934). Tefsir, kelam ve belagat ilimlerinde meşhur Mutezilî âlimdir. *Câmi'u't-Te'vîl li Muhkemi't-Tenzîl* isminde hacimli bir tefsir yazmış olup Fahreddîn er-Râzî *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı tefsirinde bu tefsirden oldukça fazla nakillerde bulunmuştur. Bk. Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, II, 175; Cebeci, Lütfullah, "İsfahânî, Ebû Müslim", *DİA*, 22/509.

(خلافًا لغير العيسوية من اليهود)[1] فإنهم أنكروا الجواز، ففرقةٌ عقلًا، وأخرى نقلًا.

أمّا الأوّل: فلأنّ النسخ إمّا لحكمة ظهرت فيكون بداءً أو لا لها فيكون عبثًا، وكلاهما على الله تعالى محالٌ.

٥ **قلنا**: إن أريد بظهور الحكمة تجدّدُها بتجدّد الأزمان اخترنا الأوّل، ولا بداءَ. وإن أريد تجدّد العلم بها اخترنا الثاني، ولا عبث لثبوتها.

وأمّا الثاني: فلنقلهم عن موسى عليه السلام أن لا نسخ لشريعته، وعن التوراة «تمسّكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض».

قلنا: لا نسلّم أنه قوله وأنه متواتر، ولا نسلّم أنه ثابت في التوراة النازل على ١٠ موسى. وثبوتُه فيما في يدهم لا يكون حجّةً؛ لأنه محرّف، ولذا اختلف نُسَخُها. كيف، ولو ثبت ذلك لاحتجّوا به على النبي عليه السلام، ولو احتجّوا لاشتهر عادةً، وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم.

(و) هو (واقعٌ) لِمَا سبق في الجواز نقلًا (خلافًا لأبي مسلم) الإصفهاني،[2]

---

١ العيسويّة: هي فرقة تنسب إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الإصفهاني، كان في زمان المنصور وابتدأ دعوته في زمن آخر ملوك بني أميّة، فاتبعه بشر كثير من اليهود وادّعوا له آيات ومعجزات ... زعم أبو عيسى أنه نبي وأنه رسول المسيح المنتظر. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ٢/٢٠-٢١.

٢ أبو مسلم الإصفهاني: هو أبو مسلم محمد بن بحر الإصفهاني (ت. ٣٢٢هـ/٩٣٤م)، كان على مذهب المعتزلة، وله تفسير كبير المسمّى بـ«جامع التأويل لمحكم التنزيل»، نقل فخر الدين الرازي في مفاتح الغيب كثيرًا من آرائه. انظر: الوافي بالوفيات للصفدي، ٢/١٧٥.

Ebû Müslim, neshin vukû'unu inkâr ederken sözünün zâhirinden anlaşılanı kastetmemiştir. Zira böyle bir şeyin bir müslümandan sadır olması düşünülemezken Ebû Müslim'den sadır olması nasıl düşünülebilir! Çünkü neshi inkâr ettiğine ilişkin ifadelerinin zâhirinden şu iki şey anlaşılmaktadır:

Birincisi, *nesih* lafzının kullanılmasını inkârdır ki, bu "*Mâ nensah min âyetin*" (Bakara, 2/106) âyeti sebebiyle nassa aykırıdır.

İkincisi, önceki şeriatların Muhammed *aleyhisselâm*ın şeriatıyla kaldırıldığını inkârdır ki, bu da aynı şekilde bâtıldır.

Aksine o şunu kastetmektedir: Önceki şeriat, sonraki şeriatın gelmesine kadar ki bir vakitle kayıtlıdır. Zira Kur'an'da sabittir ki, Mûsâ ve Îsâ *aleyhisselâm*, Muhammed *aleyhisselâm*ın şeriatını müjdelemiş ve ortaya çıktığında onun şeriatına uymayı vâcip kılmışlardır. Birinci şeriat, bir vakitle kayıtlı olduğuna göre ikincisi nâsih diye isimlendirilmez.

Deriz ki, Muhammed *aleyhisselâm*ın şeriatını müjdelemelerinin ve ona uymayı vâcip kılmalarının, Tevrat ve İncil'in hükümlerinin bir vakit ile kayıtlı olmasını gerektirdiğini kabul etmiyoruz. Çünkü Muhammed *aleyhisselâm*ın şeriatına dönülmesinin nedeninin, onun şeriatının önceki şeriatlara ait hükümleri açıklaması veya takrir etmesi ya da bazı hükümlerini değiştirmesi olması ihtimal dâhilindedir. Bu durumda onların şeriatlarına ait hükümlerin belli bir vakitle kayıtlı olduğu sonucu nereden çıkıyor? Aksine bu hükümler mutlak olup bundan ebediyyen geçerli olduğu anlaşılmaktadır ki, Muhammed *aleyhisselâm*ın şeriatıyla değiştirilmesi nesihtir. Bu şeriatların bir vakitle kayıtlı olduğu kabul edilse bile Beyt-i Makdis'e yönelme ve anne-babaya vasiyet hükümleri mutlaktı ve bunlar kaldırılmıştır.

Metindeki ibarede bir inceliğin bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır.[1]

---

1 Musannifin kastettiği incelik, *Fe innehû lâ yesduru an müslimin fe keyfe an Ebî Müslim* ifadesindedir. Çünkü burada *Ebû Müslim* ifadesi sözlük anlamında alındığında şu anlama da gelir: Bir müslümanın neshi inkâr etmesi düşünülemezken, müslüman birinin babasının neshi inkârı nasıl düşünülebilir. Hâmid Efendi (II, 164) ise ifadenin "Bir müslümanın neshi inkâr etmesi düşünülemezken, müslüman birinin oğlunun neshi inkârı nasıl düşünülebilir." şeklinde olması halinde inceliğin daha açık olacağını belirtir.

(ولم يُرِدْ) بإنكار وقوعه (ظاهرَه، فإنه لا يصدر عن «مسلم» فكيف عن «أبي مسلم»)، وذلك لأنّ الظاهر منه أمران:

الأوّل: إنكار إطلاق لفظ «النسخ»، وهو مخالف للنصّ لقوله تعالى ﴿مَا نَنْسَخْ﴾ [البقرة، ٢/١٠٦].

٥ **والثاني**: إنكار ارتفاع الشرائع السالفة بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم، وهو أيضًا باطل.

بل مراده أنّ الشريعة المتقدّمة موقّتة إلى ورود الشريعة المتأخّرة؛ إذ ثبت في القرآن أنّ موسى وعيسى عليهما السلام بَشَّرَا بشرع محمد صلّى الله عليه وسلّم، وأَوْجَبَا الرجوع إليه عند ظهوره، وإذا كان الأوّل موقّتًا لا يُسمّى الثاني ناسخًا. ١٠

قلنا: لا نسلّم أنّ البشارة والإيجاب يقتضيان توقيت أحكامهما لاحتمال أن يكون الرجوع إليه لكونه مفسّرًا أو مقرِّرًا أو مبدِّلًا للبعض دون البعض، فمن أين يلزم التوقيت؛ بل هي مطلقة يُفهم منها التأبيد، فتبديلُها يكون نسخًا. ولو سُلّم فمثل التوجّه إلى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقًا فرُفع. ١٥

وفي عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى.

4.5.3. Neshin Mahalli

Üçüncü konu, neshin geçerli olduğu konu hakkındadır. Neshin geçerli olduğu konu, şer'î fer'î hükümdür ki, bu hükme, hüküm için açıkça kayıt olan vakitle kayıtlama ve ebedilik dâhil değildir. *Hüküm* kaydı, geçmişte gerçekleşmiş, şimdiki zamanda gerçekleşen ve gelecekte gerçekleşecek şeylerden haber vermekten kaçınmaya yönelik olup, bu tür şeylerin neshedilmesi yalan ve bilgisizliğe yol açar. "Bu helaldir", "Şu haramdır" şeklinde bir şeyin helalliğinden ya da haramlığından haber vermek ise farklı olup, bunların neshedilmesi yalan ve bilgisizliğe yol açmaz. *Şer'î* kaydıyla aklî ve hissî hükümler dışarıda kalır. Çünkü bunlar, neshi kabul etmez. *Fer'î* kaydıyla da akâidle ilgili aslî hükümler dışarıda kalır. *Tevkît* ile vakit tayini kastedilmektedir. *Te'bîd* kaydıyla da teklif yurdu devam ettiği sürece hükmün devamlılığı kastedilmektedir. Bu yüzden "Kıyamete kadar" sözü ile yapılan kayıtlamalar, *tevkît* değil, *te'bîd* sayılır. Metindeki *kaydâ hükmin* ifadesi, *tevkît* ve *te'bîd* kelimelerinin sıfatıdır. *Nassan* ifadesiyle الصوم واجبٌ مستمرٌّ أبدًا "Oruç ebedî olarak sürekli vâciptir." gibi sözler kastedilmektedir. Zira bu tür sözlerle sabit olan vücûbiyyetin neshedilmesi ittifakla câiz değildir.

Bunun dışındakilerin neshinde ise ihtilaf edilmiştir. Bu da şu iki durumdur:

Birincisi, *tevkît* ve *te'bîd*in hüküm için değil, hükme konu olan fiil için kayıt olmasıdır. Mesela صُومُوا أبدًا "Ebediyyen oruç tutun." ya da صُومُوا إلى كذا "Şu vakte kadar oruç tutun." sözleri böyledir. Zira fiil, maddesi itibariyle âmil olur. Vücûb ise ancak fiilin heyeti olan emir sîgasından anlaşılır. Dolayısıyla kayıt, zorunlu olarak maddesi itibariyle fiile yönelik olur. Hanefî ve Şâfiîlerin cumhuru, maddesi itibariyle fiilin neshinin câiz olduğu görüşündedir. Cessâs, hidayet önderi İmam Mâturîdî, Kâdı Ebû Zeyd Debûsî, şeyhayn (Pezdevî ve Serahsî) ve bu ikisine tâbi olanlar ise aksi görüştedir.

İkincisi, *tevkît* ve *te'bîd*in hüküm için *nassan* değil, *zâhiren* kayıt olmasıdır. Mesela الصومُ يجب أبدًا "Oruç ebediyyen vâciptir." sözü böyledir. Çünkü nahiv açısından amel etme noktasında fiil, asıldır. *Tenâzu'*[1] konusunda tercihe şayan olan görüş ikincinin âmil sayılmasıdır. Buna göre bu sözde *ebeden*, *yecibu* fiilinin kaydı olur.

1 **Tenâzu':** İki âmilin bir mamule âmil olma konusunda çekişmesidir. Musannifin belirttiği görüş Basralı nahivciler tarafından tercih edilen görüştür. Kûfeli nahivcilere göre muhtar olan görüş, birincinin amel ettirilmesidir. Bk. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, s. 14.

[المبحث الثالث: محل النسخ]

المبحث الثالث: في محلّ النسخ. (ومحلّه حكمٌ) احتراز عن الإخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال ممّا يؤدّي نسخُه إلى كذب أو جهل بخلاف الإخبار عن حلّ الشيء أو حرمته مثل «هذا حلال» و«ذاك حرام» (شرعي) خرج به الأحكام العقلية والحسية، فإنها لا تقبل النسخ (فرعي) خرج به الأحكام الأصلية المتعلّقة بالعقائد (لم يلحقه) أي: ذلك الحكمَ (توقيتٌ) أي: تعيين من الوقت (و) لا (تأبيدٌ) أي: دوامُ الحكم ما دامت دار التكليف، ولهذا كان التقييد بقوله «إلى يوم القيامة» تأبيدًا لا توقيتًا (قَيْدًا حكمٍ) -صفة «توقية وتأبيد»- (نصًّا) نحو «الصوم واجبٌ مستمرٌّ أبدًا»، فإنّ نسخه لا يجوز اتفاقًا.

(واختلف في غيره)، وهو أمران:

الأوّل: أن لا يكون التوقيت والتأبيد قيديْن للحكم؛ بل للفعل المحكوم به نحو «صُومُوا أبدًا» أو «إلى كذا»، فإنّ الفعل يعمل بمادّته، والوجوبُ إنما يستفاد من الهيئة، فيكون القيد متوجِّهًا إلى الفعل باعتبار مادّته ضرورةً. فالجمهور منّا ومن الشافعية على جواز نسخه خلافًا للجصّاص وعَلَمِ الهُدَى[1] والقاضي أبي زيد والشيخين[2] ومن تبعهما.

الثاني: أن يكون التوقيت والتأبيد قيديْن للحكم ظاهرًا، لا نصًّا نحو «الصومُ يجب أبدًا». فإنّ الفعل أصلٌ في العمل. والمختارُ في التنازع[3] إعمالُ الثاني، فيكون «أبدًا» قيدًا لـ«يجب»،

---

١ المراد بـ«علم الهدى» الشيخ أبو منصور الماتريدي.
٢ المراد بـ«الشيخين» هنا فخر الإسلام البزدوي وشمس الأئمة السرخسي.
٣ التنازع: أن يتنازع العاملان في معمول واحد، وفيه خلاف بين البصريين والكوفيين من النحاة، فعند البصريين المختار إعمال الثاني، وعند الكوفيين إعمال الأوّل. انظر: الكافية لابن الحاجب، ١٤.

Bununla birlikte *savm* kelimesi için zarf olması da ihtimal dâhilindedir. İşte cumhura göre böyle bir hükmün neshedilmesi câiz olup daha uzak olan *savm* kelimesinin âmil kılınması şeklindeki anlayış ise zâhirin aksine hamledilir. Onlara göre[1] ise câiz değildir.

Cumhurun bu konudaki gerekçesi şudur: Teklife konu olan fiilin ebediliği, bu fiille yükümlü kılmanın yani hükmün ebedî olmamasına aykırı değildir. Çünkü fiil ile hükmün zamanlarının farklı olması mümkündür. Nitekim fiil, bir zamanla kayıtlanmakla birlikte teklif, bu zaman ile kayıtlanmaksızın bulunabilir. Mesela "Yarın oruç tut!" sözünde mükellef, yarından önce ölse veya bugün hüküm neshedilse durum böyledir.

Müteahhirûnun bu konudaki gerekçesi ise şudur: Daimî ve belli bir zamanla kayıtlı oruç konusunda neshin söz konusu olması, bu orucu daimî olmaktan ve bu vakitle kayıtlı olmaktan çıkarır. Çünkü nesih, daimî olmaya ve bir vakitle kayıtlı olmaya aykırıdır. Diğer yandan neshin, orucun hükmü olan vücûb konusunda söz konusu olması da bu hükmün daimi ve bir süreyle kayıtlı olmamasını gerektirir. Çünkü vâcip olmadığında, orucun terk edilmesi câiz olup daimi olmaz. Orucun devamlı olmasıyla vücûbunun neshedilmesi arasında ise birbirini nefyetme durumu söz konusudur. Zira her lazımın nakizi, melzumuna aykırıdır.[2] Dolayısıyla nesih, tıpkı bizzat vücûbun ebediliğini iptal ettiği gibi, ebediliğin açıkça belirtilmesini de iptal eder.[3]

4.5.4. Neshin Şartı

Dördüncü konu, neshin şartı hakkındadır. Neshin şartı, kalben inanmaya imkân bulma olup, bilfiil yapmaya imkân bulma değildir.

Bil ki, bize göre neshin şartı, kalbin azmetmeye imkân bulması olup bu yeterlidir.

1 Yani Cessâs ve diğerlerine göre.

2 Burada *melzum*, vücûbun yokluğudur. *Lazım* devamın yokluğudur. *Lazımın nakîzı* ise devamdır. Buna göre devam, vücûbun yokluğuna aykırıdır.

3 Abdülaziz Buhârî, her iki grubun görüş ve gerekçelerini verdikten sonra şöyle bir değerlendirme yapar: "İki grubun söylediklerinin özeti budur. Bu ihtilafı uzatmanın bir anlamı yoktur. Zira vahyin indiği dönemde hükümler içerisinde *te'bîd* ve *tevkît* ile kayıtlanmış olup da bundan sonra neshedilen bir hüküm bulunmamaktadır. Vahyin kesilmesinden sonra da böyle bir hükmün varlığı düşünülemez. Dolayısıyla bu meselenin sağladığı pek bir fayda yoktur." Bk. *Keşfü'l-Esrâr*, III, 166.

ويحتمل أن يكون ظرفًا للصوم، فإنّ نسخه يجوز عند الجمهور، ويُحمل على خلاف الظاهر من إعمال الأبعد، لا عندهم.[1]

للجمهور: أنّ أبديّة الفعلِ المكلَّفِ به لا ينافي عدم أبديّة التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما كما أنّ تقيّده بزمان يجامع عدمَ تقيّد التكليف به نحو «صُمْ غدًا» فمات قبله أو نُسخ اليوم. ٥

وللمتأخرين: أنّ ورود النسخ **على الصوم** الدائم والموقّتِ يجعله غيرَ دائم وغيرَ موقَّت بذلك الوقت؛ لأنه ينافيهما، **وعلى وجوبه** يستلزمه؛ لأنه إذا لم يجب جاز تركُه فلم يَدُمْ، فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاةٌ لمنافاة نقيض كل لازم لملزومه،[2] فيكون مبطِلًا لنصوصية التأبيد كما في تأبيد الوجوب بعينه.[3] ١٠

[المبحث الرابع: شرط النسخ]

المبحث الرابع: في شرط النسخ. (وشرطه التمكّن من الاعتقاد لا الفعلِ).

اعلم أنّ شرطه عندنا هو التمكّنُ من عقد القلب، فإنه كافٍ.

---

١ أي: عند الجصّاص ومن عطف عليه.

٢ الملزوم هنا عدم الوجوب، واللازم عدم الدوام، ونقيض اللازم هو الدوام. فعلى هذا الدوام ينافي عدم الوجوب.

٣ قال عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار: «هذا حاصل كلام الفريقين، ولا طائل في هذا الخلاف؛ إذ لم يوجد في الأحكام حكم مقيّد بالتأبيد أو التوقيت قد نسخ شرعيته بعد ذلك في زمان الوحي، ولا يتصور وجوده بعد، فلا يكون فيه كثير فائدة». انظر: ١٦٦/٣.

Mu'tezile, Şâfiîlerden Sayrafî[1] ve bizim ashabımızdan Cessâs ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye göre ise fiile de imkân bulunması gerekir. Fiile imkân bulunmasından kasıt, emrin mükellefe ulaşmasından sonra emredilen fiili, şer'an kendisi için takdir edilen vakitte yapmaya yetecek kadar bir zamanın geçmesidir. Emredilen fiilin bir kısmını yapmaya yetecek kadar bir zamanın geçmiş olması ise yeterli değildir.

Buna göre, anlaşmazlığın söz konusu olduğu nokta, vaktinin girmesinden önce veya vaktinin girmesinden sonra ve fakat bu kadar bir zamanın geçmesinden önce neshedilmesidir.

Bu anlaşmazlığın dayandığı nokta şudur: Bize göre asıl olan, kalbin ameli olup nesih de kalbin amelinin müddetinin sona ermesidir. Çünkü bazen tıpkı müteşâbihin indirilmesinde olduğu gibi hükmün konulmasından amaçlanan şeyin kalbin ameli olması yeterlidir; bazen de tersi söz konusu olmaksızın amelin kurbet olması, kalbin ameline bağlı olur ve bedenin amelinden farklı olarak düşmeye ihtimalinin bulunmaması sebebiyle kalbin ameli, iki amaçtan en kuvvetlisi olur.

Onlara göre ise asıl olan, bedenin amelidir. Çünkü nasla sabit olan her teklif ile amaçlanan, bedenin amelidir. Nesih de bedenin amelinin müddetinin sona ermesidir. Şayet fiile imkân bulmadan önce hüküm neshedilecek olsa, bu bedâ olur.

Bizim bu konudaki gerekçemiz, Mi'raç haberidir. Şöyle ki, elli vakitten beş vaktin üzerindeki kısım, Hz. Peygamber'in, kalbinin azmetmesinden önce değil ama yapmaya imkân bulmasından önce neshedilmiştir. Hz. Peygamber de bu ümmet için asıl olup mükelleflerin tamamının kalben azmetmesi şart değildir.

Onlar ise Kitap'la sabit olduğu için Mescid-i Aksâ'ya yürütme anlamında mirâcı inkâr etmemekte, aksine göğe yükselme anlamında mirâcı inkâr etmektedirler. Hz. Peygamber'in göğe yükselmesi konusunda gelen hadis, kabul edilmesi gerekli meşhur bir hadis olup mütevâtirin inkârı mümkün olmadığı gibi bunun da inkâr edilmesi mümkün değildir, dolayısıyla onların aleyhine hüccet teşkil eder.

1 **Sayrafî:** Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh el-Bağdadî (ö. 330). *Sayrafî* ismiyle meşhur olmuştur. İbn Süreyc'in talebelerinden olup zamanının önde gelen Şâfiî fakihlerindendir ve mezhepte *vech* sahibidir. *Şerhu'r-Risâle*, *Kitâb fi'l-İcmâ* ve *Kitâb fi'ş-Şurût* gibi eserleri vardır. Bk. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, III, 186; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, IV, 168.

وعند المعتزلة والصيرفي[1] من الشافعية والجصّاص وأبي زيد منّا التمكّنُ من الفعل أيضًا، وهو أن يمضي بعد وصول الأمر إلى المكلَّف زمانٌ يسع الفعلَ من وقته المقدَّرِ له شرعًا، ولا يكفي ما يسع جزءًا منه.

فكل من النسخ قبل دخول وقته أو بعده وقبل مُضِيّ ذلك القدر محلُّ النزاع.

٥ **وبناؤه** على أنّ الأصل **عندنا** عملُ القلب، والنسخ بيان انتهاء مدّته لكفايته مقصودًا **تارةً** كما في إنزال المتشابه، وكونه أقوى المقصوديْن **أُخْرَى** لتوقّف كون العمل قربةً عليه بدون العكس وعدمِ احتماله السقوطَ دونه.

وعندهم عملُ البدن؛ لأنه المقصودُ بكل تكليف نصًّا، والنسخ لبيان انتهاء مدّته، فلو نُسِخ قبله كان بداءً.

١٠ **لنا**: خبر المعراج حيث نُسِخ الزائدُ على الخمس من الخمسين قبل التمكّن من الفعل، لا من عقد النبي قلبه عليه الصلاة والسلام، وهو الأصلُ، وعقدُ جميع المكلّفين ليس بشرط.

وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الإسراء إلى المسجد الأقصى لثبوته بالكتاب؛ بل بمعنى الصعود إلى السماء. والحديث مشهور متلقًّى بالقبول لا يمكن إنكاره ١٥ كالمتواتر، فيكون حجّةً عليهم.

---

١ الصيرفي: هو أبو بكر محمد بن عبد الله البغدادي (ت. ٣٣٠هـ)، المعروف بـ«الصيرفي»، كان من أعيان الشافعية، وهو صاحب وجه في المذهب، تفقه على ابن سريج، ومن تصانيفه «شرح الرسالة» و«كتاب في الإجماع» و«كتاب في الشروط». انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ١٨٦/٣؛ شذرات الذهب لابن العماد، ١٦٨/٤.

4.5.5. Nâsih Hakkında

Beşinci konu, nâsih hakkındadır. Kitap ve Sünnet arasında mutlak olarak nesih cereyan eder. Yani Kitab'ın Kitap'la, Sünnet'in Sünnet'le, Kitab'ın Sünnet'le, Sünnet'in Kitap'la neshi câizdir. Buna göre nesih dört kısma ayrılır:

5 *Birincisi*, anne babaya vasiyetin, (Bakara, 2/180) miras âyetiyle neshedilmesinde olduğu gibidir.

İkincisi ise Hz. Peygamber'in "*Size daha önce kabirleri ziyaret etmeyi yasaklamıştım, artık ziyaret edebilirsiniz.*" sözünde olduğu gibidir. Bu iki kısmın sıhhati konusunda bir ihtilaf söz konusu değildir.

10 Farklı olan iki kısma yani Kitab'ın Sünnet ile neshine ve Sünnet'in de Kitap ile neshine Şâfiî muhalefet etmiştir.

Şâfiî, birincisi hakkında şu gerekçelere tutunmuştur:

Birinci gerekçe: Bu, Hz. Peygamber'e ta'nda bulunulmasına yol açar. Zira biri çıkıp "Hz. Peygamber, Rabbine ait olduğunu iddia ettiği söze muhalefet 15 etmiştir." diyebilir.

İkinci gerekçe: Allah Teâlâ, "*Biz, bir âyeti nesheder veya unutturursak ondan daha hayırlısını veya mislini getiririz.*" (Bakara, 2/106) buyurmuştur. Sünnet ise konum olarak Kitab'ın altındadır ve Allah katından değildir.

Üçüncü gerekçe: Hz. Peygamber, "*Benden sonra size ulaşacak sözler çoğa-* 20 *lacak. Benden size bir söz rivayet edildiğinde onu Allah'ın Kitab'ına arz edin.*" demiştir. Bu hadis, aykırılık durumunda hadisin reddedilmesine bir delil teşkil eder.

Dördüncü gerekçe: Allah Teâlâ, "*De ki, benim onu (Kur'an) kendiliğimden değiştirmem söz konusu değildir. Ben ancak bana vahyedilene uyarım.*" (Yûnus, 25 10/15) Buna göre Kitab'ın Sünnet'le neshedilmesi câiz olsa bu durumda Kur'an değiştirilmiş olur.

Birinciye cevap: Bâtıl bir ta'na asla itibar edilmez. Nasıl itibar edilebilir ki! Aynı ta'n, Kitab'ın Kitap'la ve Sünnet'in Sünnet'le neshinde de söz konusudur. Zira tasdik eden kişi, hepsinin Allah katından olduğuna kesin 30 olarak inanır, yalanlayan kişi de cehaletinden dolayı hepsine ta'nda bulunur.

[المبحث الخامس: الناسخ]

المبحث الخامس: في الناسخ. (ويجري) النسخ (بين الكتاب والسنة مطلقًا)[1] يعني: يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب، فيكون أربعة أقسام:

الأوّل: كنسخ الوصيّة للوالدين [البقرة ٢/١٨٠] بآية المواريث.

والثاني: نحو قوله عليه السلام {كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، أَلَا فَزُورُوهَا}، ولا خلاف في صحّة هذين القسمين.

(وخالف الشافعي في المختلفيْن) أي: نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب.

واستدل على الأوّل بوجوه:

الأوّل: أنه مطعنة للطاعن، فإنه يقول «خالف ما يزعم أنه كلام ربّه».

والثاني: أنه تعالى قال ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة، ٢/١٠٦]، والسنةُ دونه، وليست من لدنه تعالى.

والثالث: أنه عليه السلام قال {يَكْثُرُ لَكُمُ الْأَحَادِيثُ مِنْ بَعْدِي فَإِذَا رُوِيَ لَكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ فَاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ} الحديث، وهو دليل على ردّه عند المخالفة.

والرابع: أنه تعالى قال ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ [يونس، ١٠/١٥]، فلو نسخ لبدّل.

والجواب عن الأوّل: أنّ الطعن الباطل لا عبرة به. كيف، وأنه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة واردٌ، فإنّ المصدِّق يتيقّن أنّ الكل من عند الله، والمكذِّب يطعن في الكل عن جهله.

---
[1] م ر د – مطلقًا.

İkinciye cevap: Âyette kastedilen *daha hayırlı olma*, -en iyisini Allah bilir- hikmet ve sevap açısından mükellef hakkında hükmün daha hayırlı veya misli olmasıdır. Mesela İhlâs suresi, Kur'an'ın üçte birine denktir. Diğer yandan hiç şüphesiz Sünnet de Allah katındandır. Çünkü Hz. Peygamber ancak vahiy ile 5 konuşmaktadır, özellikle de hata ettiği konusunda uyarılmadığı zaman.

Üçüncüye cevap: Bu hadis sahih değildir. Çünkü bu hadis, mutlak olarak hadise ittibânın vücûbiyyetine delâlet eden nassa aykırıdır. Sahih olduğu kabul edilse bile bununla kastedilen sıhhati kesin olmayan hadistir. Gerekçe olarak kullanılan hadisin siyakı, bunu göstermektedir. Zira Hz. Peygamber, 10 "Benden işittiğinizde" dememiştir. Buna göre söz konusu hadisle kastedilen "Sıhhati bilinmeyen bu hadisi, Allah'ın Kitab'ına arzedin. Eğer Kitab'a aykırı ise onu reddedin!" anlamıdır. Çünkü hadisin tarihi bilinmiyorsa Kitap'la beraber söylendiğine hamledilir ve Kitab'a muâraza edecek kuvvette olmadığı için reddedilir. Tarihi biliniyorsa ve Kitap'tan önce ise Kitap'la neshedil- 15 miş demektir ve reddedilmesi gerekir. Kitap'tan sonra ise yine reddedilmesi gerekir, çünkü böyle bir hadisle Kitab'ın neshedilmesi uygun değildir.

Dördüncüye cevap: Âyetteki *tebdîl*den maksat, indilirmiş olan lafzın yerine indirilmemiş olan bir lafzın konulmasıdır. Şayet *tebdîl* ile mânada değişiklik kastedilmiş olsaydı, daha önce geçtiği üzere Sünnet de Allah katındandır. 20 Dolayısıyla Sünnet'le yapılan değişiklik, Hz. Peygamber'in kendiliğinden yaptığı bir değişiklik sayılmaz.

Şâfiî, ikincisi hakkında da şu iki gerekçeye tutunmuştur:

Birinci gerekçe: Daha önce geçtiği üzere bu da Hz. Peygamber'e ta'nda bulunulmasına yol açar.

25 *İkinci gerekçe*: Allah Teâlâ, "*İnsanlara kendilerine indirileni açıklayasın diye sana da zikri indirdik.*" (Nahl, 16/44) buyurmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Allah katından getirdiği Kur'an, Sünnet'i kaldıramaz.

Birinciye cevap: Birinci kısımda birinciye verdiğimiz cevap bunun için de geçerlidir.

30 *İkinciye cevap*: Âyette *tebyîn* ile kastedilen *tebliğ*dir. Bu gerekçe kabul edilse bile nesih, hükmün bitiş süresini açıklamaktır. Neshin *tebdîl* olduğu kabul edilse bile âyet, Hz. Peygamber'in genel olarak mübeyyin olduğuna delâlet eder ki, mübeyyin olması, aynı zamanda Kitab'ın Sünnet'i neshetmesine aykırı değildir.

وعن الثاني: أنّ المراد -والله أعلم- خيرية الحكم أو مثليته في حقّ المكلَّف حكمةً أو ثوابًا كسورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن، ولا شكّ أنّ السنّة أيضًا من لدنه؛ لأنه لا ينطق إلّا بالوحي، سيّما إذا لم يُنَبَّهْ على الخطأ.

وعن الثالث: أنّ ذلك الحديث غير صحيح؛ لأنه مخالف للنصّ الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقًا. ولو سلّم فالمراد به حديث لا يُقطع بصحّته بدليل سباق[1] الحديث حيث لم يقل «فإذا سمعتم منّي»، فالمراد «فاعرضوا ذلك الحديث الذي لا يُعلم صحّتُه على كتاب الله تعالى، فإن خالفه فرُدُّوه»؛ لأنه إن لم يُعلم تاريخه يُحمل على المقارنة فيُردّ لعدم قوتّه على المعارضة. وإن عُلم، فإن تقدّم على الكتاب فقد نُسخ به فوجب ردُّه، وإن تأخّر عنه وجب أيضًا ردُّه؛ لأنه لا يصلح لأن يُنسخ به الكتابُ.

وعن الرابع: أنّ المراد بالتبديل وضع لفظ لم ينزل مكانَ ما أُنزل. ولو أريد التبديل في المعنى فالسنّة أيضًا من عنده تعالى وتقدّس كما سبق، فلا يكون التبديل بها تبديلًا من تلقاء نفسه عليه الصلاة والسلام.

وعلى الثاني بوجهين:

الأوّل: أنه مطعنة للطاعن كما سبق.

والثاني: أنه تعالى قال ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل، ١٦/٤٤]، فلا يكون ما جاء به رافعًا.

والجواب عن الأوّل: ما سبق في الأوّل عن أوّل الأوّل.

وعن الثاني: أنّ المراد بـ«التبيين» التبليغ. ولو سلّم، فالنسخ بيان أمد الحكم. ولو سلّم فيدل على أنّ النبي مبيِّن في الجملة، ولا ينافي كونه ناسخًا أيضًا.

---

[1] ر: سياق.

İcmâ ne bir şeyi nesheder ne de bir şey ile neshedilir. Çünkü icmâ, Hz. Peygamber'in zamanından sonrası için söz konusudur. Kendi zamanı için Hz. Peygamber yeterli olup icmâya gerek yoktur. Ondan sonra da nesih söz konusu olmaz.

5 Hz. Ebû Bekir zamanında müellefe-i kulûbun zekât payının düşmesi ise icmâ sebebiyle değil, sebebinin düşmesi yüzündendir.

Kıyas da aynı şekildedir. Yani kıyas da ne bir şeyi nesheder ne de bir şeyle neshedilir. Çünkü kıyas, hükmü açığa çıkaran bir delil olduğuna göre gerçekte nâsih ve mensûh, kıyasın kendisi değil, kıyasın dayandığı nastır. 10 Daha önce belirtildiği üzere Hz. Peygamber'den sonra da nesih söz konusu değildir. Her ne kadar zamanında kıyas mevcut olsa da Hz. Peygamber zamanında dikkate alınacak şey nastır.

Nâsihin yani nâsihin ifade ettiği hükmün mensûhtan daha hafif olması ittifakla câizdir. Kelamcılardan bazılarının ve Şâfiî'nin aksine daha doğ-15 ru olan görüşe göre bazen nâsih, mensûhtan daha ağır olabilir. Onlar ise Allah'ın "*Ondan daha hayırlısını ya da mislini getiririz.*" (Bakara, 2/106) sözünden dolayı nâsihin, mensûhun misli ya da ondan daha hafif olması gerektiğini söylemişlerdir.

Deriz ki, daha ağır olan bazen daha hayırlı olabilir. Çünkü daha ağır 20 olanda fazla sevap vardır.

Bizim bu konudaki *aklî gerekçe*miz şudur: Maslahatın, daha hafif olandan daha ağır olana aktarılmasında olması mümkündür. Nitekim maslahatın, bunun tersinde olması da mümkündür.

Bizim bu konudaki *sem'î gerekçe*miz ise şudur: Oruç tutmakla yükümlü 25 olan kişiler, İslam'ın başlangıcında oruç tutmak ve fidye vermek arasında muhayyerdi. Sonra muhayyerlik kaldırılıp oruç tutmak farz oldu. Aynı şekilde başlangıçta şarap helaldi, sonra bu helallik neshedildi. Hiç şüphe yok ki, haramlık mübahlıktan daha ağır bir hükümdür.

İster Kitap olsun ister Sünnet olsun mütevâtir, âhâd ile neshedilemez. 30 Çünkü zannî bir delil, kat'î olana karşı duramaz.

Beyt-i Makdis'e yönelmenin kat'î delille sabit olmasıyla birlikte Kubâ ehlinin namaz kılarken haber-i vâhid ile Mekke'ye dönmelerine ve Hz. Peygamber'in de bunu yadırgamamasına gelince:

(والإجماع لا يَنسَخ) شيئًا (ولا يُنسخ) بشيء؛ لأنّ الإجماع بعد عهد الرسول عليه الصلاة والسلام لكفايته في عهده، ولا نسخ بعده.

وأمّا سقوط نصيب المؤلّفة قلوبُهم في زمن أبي بكر رضي الله عنه فلِسقوط سببه، لا بالإجماع.

٥ (وكذا القياسُ) يعني: أنه لا يَنسَخ ولا يُنسخ؛ لأنه لمّا كان مظهِرًا كان الناسخُ والمنسوخُ في الحقيقة نَصَّه، لا نفسَه، على أنه لا نسخ بعده عليه السلام كما سبق، والعبرة في عهده بالنصّ وإن وُجد القياس.

(والناسخ) أي: الحكم الذي يفيده الناسخُ يجوز أن يكون أخفَّ من المنسوخ بالاتفاق، و(قد يكون أشقّ) منه في الأصحّ خلافًا لبعض المتكلمين والشافعي، فإنهم ١٠ قالوا: يجب أن يكون مثلَه أو أخفَّ لقوله تعالى ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة، ٢/١٠٦].

قلنا: الأشقّ قد يكون خيرًا؛ لأنّ فيه فضلَ الثواب.

ولنا عقلًا: أنه يجوز أن يكون المصلحة في النقل[١] من الأخفّ إلى الأشقّ كما يجوز أن يكون في عكسه؛

١٥ **وسمعًا**: أنّ كل من عليه الصيام كان في ابتداء الإسلام مخيَّرًا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حَتْمًا، وكذا الخمر كان حلالًا في الابتداء ثم نُسخ، ولا شكّ أنّ الحرمة أشقّ من الإباحة.

(لا يُنسخ المتواتر) كتابًا كان أو سنةً (بالآحاد)؛ لأنّ المظنون لا يقابل القاطع.

وأمّا استدارةُ أهل قُبَاء إلى مكة في صلاتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجّه إلى بيت ٢٠ المقدس بالدليل القاطع، **وعدمُ** إنكار الرسول صلى الله عليه وسلّم ذلك:

---

١ ر: في العقل.

a) Bir görüşe göre bu, haber-i vâhidin karinelerle kesinlik ifade eder hale gelmesi sebebiyledir. Zira kıblenin değiştiğini haber veren münâdinin, böylesine önemli bir olayda Hz. Peygamber'in bulunduğu bir yerde bunu haber vermesi, âdeten doğru söylediğinin karinesidir. Dolayısıyla burada nâsih ve mensûhun her ikisi de kat'îdir.

b) Diğer bir görüşe göre tevâtürle sabit olan hükmün aslı olup bunda nesih söz konusu değildir. Nesih sadece Hz. Peygamber hayatta iken devamı hakkındadır. Hükmün devamı ise istishâbla sabit olmasından dolayı zannîdir. Zira nesih ihtimali her halükarda mevcuttur. Dolayısıyla burada nâsih ve mensûhun her ikisi de zannîdir.

Mütevâtir, meşhur haber ile neshedilebilir. Çünkü mücmelin beyânında olduğu gibi *beyân* yönü dikkate alındığında âhâd haberle nesih, câizdir. *Tebdîl* yönü dikkate alındığında ise tevâtür şarttır. Dolayısıyla iki yönden benzerliği dikkate alınmak suretiyle âhâd ve mütevâtir arasında olan meşhur haberle nesih câiz olur.

Delâletle yani nassın delâletiyle sabit olanın, aslın neshiyle birlikte neshedilmesi ittifakla câizdir. Diğeri olmaksızın ikisinden birinin neshedilmesinde ise ihtilaf edilmiştir.

a) Bir görüşe göre bu, mutlak olarak câizdir. Çünkü ikisi de birbirinden ayrı iki delil olup diğeri olmaksızın ikisinden her birinin kaldırılması câizdir.

Deriz ki, ikisi arasında birbirini gerektirme durumu olduğunda bu, ikisinin birbirinden ayrı olması anlamına gelmez.

b) Diğer bir görüşe göre ise diğeri olmaksızın ikisinden birinin neshi mutlak olarak câiz değildir. Meseleye asıl açısından bakılacak olursa *öf* demenin ve dövmenin haramlığında olduğu gibi aslın hükmü, nassın delâletiyle sabit olanın melzûmudur.[1] Bu durumda lâzımın kalkması, melzûmun kalkmasının melzûmudur. Meseleye fahva açısından bakılacak olursa asla tâbi olduğu için asıl olmaksızın fahva tek başına kalamaz.

Deriz ki, tâbi olma, delâlet ve anlama konusunda olup hükmün kendisi konusunda değildir. Nesihle kalkan şey ise lafzın delâleti değil, hükmün kendisidir. Bu açıdan meseleyi akla yaklaştırmak için yapılan açıklama, yeterli değildir.

---

1 Öf demenin haramlığı, aslın hükmü olup *öf deme*nin haramlığı, *melzûm*dur. Dövmenin haramlığı ise nassın delâletiyle sabit olan hüküm olup *dövme*nin haramlığı, *lâzım*dır.

فقيل: لإفادته القطعَ بالقرائن، فإنّ[1] نداء مناديه عليه السلام بحضرته في مثلها قرينة صدقه عادةً، فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيّان.

وقيل: الثابت بالتواتر أصل الحكم، ولا نسخ فيه، وإنما النسخ في بقائه حال حياته، وهو ظني لثبوته بالاستصحاب؛ لأنّ احتمال النسخ قائم في كل حال، فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيّان. ٥

(ويُنسخ) المتواتر (بالمشهور)؛ لأنّ النسخ من حيث بيانيّته يجوز بالآحاد كبيان المجمل، ومن حيث تبديله يُشترط التواتر، فيجوز بالمتوسِّط بينهما عملًا بالشبهيْن.

(ويجوز نسخ الثابت بالدلالة) أي: دلالة النصّ (مع) نسخ (الأصل) اتفاقًا، (واختلف في) نسخ (أحدهما) بدون الآخر:

١٠ **فقيل**: يجوز مطلقًا؛ لأنهما دليلان متغايران، فجاز رفع كل بلا آخر.

قلنا: لا يفيد التغاير إذا ثبت الاستلزام.

وقيل: لا يجوز مطلقًا. أمّا من طرف الأصل فلأنّ حكم الأصل ملزومُه كتحريم التأفيف والضرب،[2] فرفعُ اللازم ملزومُ رفع الملزوم. وأمّا من طرف الفحوى فلأنه تابع، فلا يبقى بدونه.

١٥ **قلنا**: التبعيّة في الدلالة والفهم، لا في ذات الحكم، والمرتفع بالنسخ ذاتُه، لا دلالةُ اللفظ، فلا يتمّ التقريب.

---

١ د +فإنّ.

٢ تحريم التأفيف حكم الأصل وهو الملزوم، وتحريم الضرب حكم ثابت بدلالة النص وهو واللازم.

Tercihe şayan olan görüş ise nassın delâletiyle sabit olanın neshedilmeyip, aslın neshinin câiz olmasıdır. Bunun tersi yani aslın neshedilmeyip fahvanın neshedilmesi ise câiz değildir. Çünkü sen de biliyorsun ki, *öf* demenin ve dövmenin haramlığında olduğu gibi aslın hükmü nassın delâletiyle sabit olanın melzûmudur. Tersi söz konusu olmaksızın lâzımın kalkması, melzûmun da kalkmasını gerektirir.

Kıyasta ise durum farklıdır. Yani kıyasta kıyasın dayandığı aslın hükmü neshedildiğinde, buna dayanan fer'in hükmü de kalmaz. Çünkü aslın hükmünün neshedilmesi, aslın illetini illet olmaktan çıkarır ki, fer'in hükmü bu illete dayanmaktadır. Dolayısıyla illetin ortadan kalkmasıyla, buna bağlı olan fer' de ortadan kalkar.

Nâsih, **a)** nâsih olmaya elverişli nassın, mensûh olmaya elverişli nastan sonra geldiğinin bilinmesi şeklinde tarihle bilinir **b)** veya Hz. Peygamber'in "Bu, nâsihtir." şeklinde açıkça belirtmesiyle **c)** veya "*Size kabirleri ziyaret etmeyi yasaklamıştım.*" sözünde olduğu gibi delâleten ifade etmesiyle bilinir **d)** ya da esere tutunmayı kabul etmeyenlerin aksine sahâbenin belirtmesiyle bilinir.

Nâsih bilinmediğinde ise bunun hükmü, zannedildiği gibi[1] ikisi arasında muhayyer olmak değil, tevakkuf etmektir. Çünkü muhayyer olmakta, ikisinden biri kesin olarak hak olduğu halde ikisinin hükmünün kalkması söz konusudur.

4.5.6. Mensûh Hakkında

Altıncı konu, mensuh hakkındadır. Kitap'tan neshedilen dört kısımdır. Çünkü ya *tilavet* ve tilavetten anlaşılan *hüküm* olup bu ikisi de ya birlikte veya bu ikisinden biri mensuhtur. Tilavet ve hükmün birlikte mensuh olmasının örneği önceki suhuflardır. Zira bu sahifeler, daha önce nazil olmuş olup okunan ve kendisiyle amel edilen sahifelerdi. Nitekim Allah Teâlâ "*Bu ilk sahifelerde, İbrâhîm ve Mûsâ'nın sahifelerinde de vardır.*" (A'lâ, 87/18) buyurmuştur. Bu sahifelerin ne tilaveti ne de hükmü kalmıştır. İkisinden birinin mensûh olması ise ya sadece tilavetin veya sadece hükmün mensûh olması şeklindedir.

1 Bu görüş Âmidî'ye aittir. Bk. *el-İhkâm*, III, 182.

(والمختار جواز نسخ الأصل بدونه) أي: بدون الثابت بالدلالة، (لا العكس) وهو نسخ الثابت بالدلالة، دون الأصل؛ لأنك قد عرفتَ أنّ حكم الأصل ملزومُه كتحريم التأفيف والضرب، ورفعُ اللازم يستلزم رفع الملزوم بلا عكس.

(بخلاف القياس) يعني: إذا نُسخ حكم أصل القياس لا يبقى حكم فرعه؛ لأنّ نسخه يوجب إلغاءَ عليّة علته، وعليها يترتّب الحكم، وبانتفائها ينتفي الفرع. ٥

(يعرف الناسخ بالتاريخ) بأن يُعلم أنّ نصًّا قابلًا للناسخية متأخّرٌ عن نصّ قابل للمنسوخية، (وتنصيصِ الرسول) بناسخيته (صريحًا) كـ«هذا ناسخ» (أو دلالةً) كحديث {كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ}، (أو) تنصيص (الصحابةِ) خلافًا لمن لا يرى التمسّك بالأثر.

١٠ (وإذا لم يُعرف) الناسخ (فالتوقّف) أي: الحكم هو التوقّف، (لا التخييرُ) كما ظُنَّ؛[1] لأنّ فيه رفعَ حكمهما وأحدُهما حقّ قطعًا.

[المبحث السادس: المنسوخ]

المبحث السادس: في المنسوخ. (والمنسوخ منه) أي: من الكتاب أربعة؛ لأنه (إمّا التلاوة والحكم) المستفاد منها معًا كالصحف السابقة، فإنها كانت نازلةً تُقرأ ١٥ وتعمل بها، قال تعالى ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ [الأعلى، ٨٧/١٨-١٩]، ولم يبق منها تلاوة ولا حكم، (أو أحدُهما) أي: التلاوة فقط أو الحكم فقط.

١ الظانّ هو الآمدي، انظر: الإحكام، ٣/١٨٢.

Bazıları sadece tilavet ve sadece hükmün mensûh olmasını reddetmiştir. Çünkü nas, bu nastan anlaşılan hükme vesiledir. Hüküm ortadan kalktığında nassa itibar edilmez. Böyle bir şey, tıpkı namazın sâkıt olmasından sonra abdestin vâcip olması gibidir. Diğer yandan hüküm, ancak nas ile sabit olmaktadır. Nas olmaksızın hüküm de varlığını sürdürümez. Bu da infisah ettikten sonra alım-satımla sabit olan mülkiyet gibidir.

Deriz ki, burada nassın hükme vesile olması ve hükmün nastan kaynaklanıyor olması, devamı için değil, başlangıcı için söz konusudur. Nesih ise devamına ilişkin olarak söz konusudur. Verilen iki örnekte ise vesile ve sebeb olma hem başlangıç hem de devam açısından söz konusudur.

Bizim bu konudaki *birinci gerekçemiz* şudur: Lafzın iʿcâz, namazın câiz olması, okunmasıyla sevap kazanılması, cünüp olan kimseye okumasının haram olması gibi lafızla lafızdan anlaşılan hüküm arasında birbirini gerektirmenin söz konusu olmadığı bizatihi amaçlanan birtakım hükümleri vardır. Bu açıdan bakıldığında hükmün neshedilip tilavetinin kalması, câizdir. Dolayısıyla birbirinden ayrı olan diğer şeyler gibi nesih açısından tilavet ve hükmün birbirinden ayrılması câizdir.

İkinci gerekçemiz ise bu şekilde neshin gerçekleşmiş olmasıdır. Sadece tilavetin neshedilmesinin örneği, Ömer *radıyallâhuanh*ten gelen "İndirilenler arasında الشيخُ والشيخةُ إذا زنيا فارجموهما نكالاً من اللهّٰ da vardı." şeklindeki rivayettir. *Şeyh* ve *şeyha* ile örfen muhsan olan erkek ve kadın kastedilmektedir. Çünkü *şeyh* diye nitelenme, âdeten nikâhla ilişkide bulunmayı gerektirir. Sadece hükmün neshedilmesinin örneği ise zina edenler için öngörülen sözlü eziyet etme ve kadınların evde hapsedilmeleri, bir yıl iddet bekleme ve anne-babaya vasiyette bulunma gibi hükümlerin neshedilmesidir.

4.5.7. Nassa Ziyade

Ya da neshedilen, hükmün vasfıdır. Mesela şart ve cüz eklenmesi durumunda yeterliliğin (iczâ) ve vâcibin terkinin haram olmasının neshi böyledir.

Bil ki, âlimler, mesela namazın vâcip olmasından sonra oruç veya zekâtın vâcip olmasında olduğu gibi nassa yapılan ekleme şayet başlıbaşına ayrı bir ibadet ise üzerine ekleme yapılan hükmün neshi olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü bu ekleme, birincide bir değişiklik yapmaksızın şerʿe yeni bir hükmün eklenmesidir. Kazif haddinde şehâdetin reddedilmesinin, celde cezasına bitişik olarak eklenmesinde olduğu gibi eklemenin, kalbin azmetmesi kadar bir süre sonra olmaması da aynı şekilde ittifakla üzerine ekleme yapılan hükmün neshi anlamına gelmez.

وقد منعهما البعض؛ لأنّ النصّ[1] وسيلة إلى حكمه، فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلاة، وأنّ الحكم لا يثبت إلّا به، فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه.

قلنا: التوسّل والتسبّب ههنا في الابتداء لا البقاء، والنسخُ بالنظر إلى البقاء، وهما ٥ في الصورتين في الابتداء والبقاء.

ولنا أوّلًا: جوازه من حيث إنّ للفظ أحكامًا مقصودةً كالإعجاز وجواز الصلاة والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازمَ بينها وبين الحكم المستفاد منه، فيجوز افتراقهما نسخًا كسائر المتباينة.

وثانيًا: وقوعه، **فالتلاوةُ** فقط كما روى عمرُ رضي الله عنه أنه كان فيما أنزل «الشيخُ ١٠ والشيخةُ إذا زنيا فارجموهما نكالًا من الله»، ويراد بهما عرفًا المحصَنُ والمحصنةُ؛ لأنّ الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادةً، **والحكمُ** فقط كنسخ إيذاء الزواني باللسان وإمساكِهنّ في البيوت والاعتدادِ بالحول ووصيّةِ الوالدين ونحو ذلك.

[المبحث السابع: الزيادة على النص]

(أو وصفُ الحكم كالإجزاء وحرمةِ ترك الواجب في زيادة الشرط والجزءِ).

١٥ **اعلم** أنّ العلماء اتفقوا على أنّ الزيادة على النصّ إن كانت عبادةً مستقلةً بنفسها كزيادة وجوب الصوم أو الزكاة بعد وجوب الصلاة لا يكون نسخًا لحكم المزيد عليه؛ لأنها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير للأوّل، وكذا إن لم تكن الزيادة متأخّرةً بقدر عقد القلب كزيادة ردّ الشهادة في حدّ القذف مقارنًا للجَلْد.

---

[1] ر – لأنّ النصّ.

Bu iki kısmın dışında kalan kısımlarda ise ihtilaf etmişlerdir. Bunlar da hükme bir şart eklenmesi ve bir cüz eklenmesidir.

*Şartın eklenmesi*ne gelince, bu, aslın yeterliliğini ortadan kaldırır. Sorumluluktan kurtulma anlamında aslın yeterliliği, emir konusunda geçtiği üzere emrin medlulü olan şer'î bir hükümdür.

Cüz eklenmesi ise üç şekilden biri ile olur:

Birincisi, vâcip olan, tek şey iken iki şeyde muhayyer bırakmak suretiyle olur. Bu durumda yapılan ekleme, bu tek vâcibin terkinin haram olmasını ortadan kaldırır.

İkincisi, vâcip olan, iki şeyden biri iken üç şeyde muhayyer bırakmak suretiyle olur. Bu durumda yapılan ekleme, bu ikisinden birinin terkinin haram olmasını ortadan kaldırır.

Üçüncüsü, ek bir şeyin vâcip kılınması suretiyle olur. Bu durumda yapılan ekleme, sorumluluktan kurtulma anlamındaki aslın yeterliliğini (iczâ) ortadan kaldırır. Bilindiği üzere sorumluluktan kurtulma da şer'î bir hükümdür.

Bu açıklamayla *Telvîh*'te zikredilen "İczânın anlamı emre uyma veya sorumluluktan kurtulma ve kazânın vâcipliğinin giderilmesidir. Bu ise şer'î bir hüküm değildir. Bunun şer'î bir hüküm olduğu kabul edilse bile aslı yapmaya imtisal, ortadan kalkmaz. Kalkan şey ise -bu da fiile imtisalin başka bir şeye bağlı olmamasıdır- nesih değildir. Çünkü bu, aslî yokluğa dayanmaktadır."[1] şeklindeki itiraz da bertaraf edilmiş olur.

Şâfiî'ye göre ise şart ve cüz ziyadesi nesih değil, aksine mahza beyândır. Çünkü asıl üzerine ziyade, bir ekleme ve aslın pekiştirilmesidir. Nesih ise aslın kaldırılması ve değiştirilmesidir. Bu durumda nasıl nesih ve nassa ziyade aynı şey olur! Allah hakları konusunda ziyade, müstakil bir ibadetin eklenmesi gibidir. Kul hakları konusundaki örneği de bir kimsenin diğerinden bin beş yüz dirhem alacağı olduğunu iddia edip şahitlerden birinin bin dirhem alacağı olduğuna, diğerinin de bin beş yüz dirhem alacağı olduğuna şahitlik etmesidir.

1 Teftazânî, *et-Telvîh*, II, 74.

واختلفوا في غير هذين القسمين، وهو زيادة الشرط وزيادة الجزء.

أمّا زيادة الشرط: فإنها ترفع إجزاء الأصل، وإجزاءُ الأصل بمعنى الخروج عن العهدة حكمٌ شرعي مدلول للأمر كما سبق في مباحث الأمر.

وأمّا زيادة الجزء: فإنما يكون بثلاثة أمور:

٥ **الأوّل**: بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدًا، فالزيادة هنا ترفع حرمةَ ترك ذلك الواجب الواحد.

والثاني: بالتخيير في ثلاثة بعد ما كان الواجب أحد اثنين، فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك أحد هذين الاثنين.

والثالث: بإيجاب شيء زائد، فالزيادة هنا ترفع إجزاء الأصل بمعنى الخروج عن ١٠ العهدة، وهو حكم شرعي كما عرفتَ.

فاندفع ما ذكر في **التلويح**: «أنّ معنى الإجزاء امتثالُ الأمر أو الخروجُ عن العهدة ودفعُ وجوب القضاء،[1] وذلك ليس بحكم شرعي. ولو سلّم فالامتثال بفعل الأصل لم يرتفع، وما ارتفع -وهو عدم توقّفه على شيء آخر- ليس بنسخ؛ لأنه مستند إلى العدم الأصلي».[2]

١٥ قال (الشافعي) زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ؛ بل هي (بيان محضٌ؛ لأنّ الزيادة) على الأصل ضمّ و(تقريرٌ) للأصل، (والنسخ) رفع و(تبديلٌ) له، فكيف يتحدان. فهي في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلّة، وفي حقوق العباد كمن ادّعى ألفًا وخمسمائة فشهد شاهد بألف، وآخرُ به وبخمسمائة.

---

١ ر: القصاص.

٢ التلويح للتفتازاني، ٧٤/٢.

Deriz ki, asıl üzerine ziyadenin aslı pekiştirme olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü ziyade, aslın yeterliliğinin ve terkin haramlığının ortadan kalkması anlamına gelir. Bazı durumlarda yeterliliğin kalkması ve bazı durumlarda da terkin haramlığının kalkması, aslı pekiştirmek değildir, aksine aslı değiştirmektir.

Bize göre nassa ziyade nesih olduğu için Şâfiî'nin aksine, zan ifade eden haber-i vâhid ve kıyas ile kesin bilgi ifade eden mütevâtir ve kalp yatkınlığı derecesinde zan (tuma'nînetü'z-zan) ifade eden meşhur haber üzerine ekleme yapılamaz. Şâfiî'ye göre ise nassa ziyade mahza beyân olduğu için âmmın tahsisinde benimsediği gibi haber-i vahid ve kıyasla nassa ziyade câizdir.

Buna göre:

* celde üzerine sürgün,
* abdest âyeti üzerine niyet, tertip, muvâlât,
* tavaf âyeti üzerine abdest,
* namaz üzerine Fâtiha ve ta'dîli erkân, haber-i vâhid ile farz olarak eklenemez.

* Abdest âyeti (Mâide 5/6) üzerine Hz. Paygamberin "*Ameller niyetlere göredir.*" hadisiyle niyet, Şâfiî'nin kabul ettiği gibi farz olarak eklenemez. Yine Hz. Peygamber'in "*Allah'ın başladığı ile başlayın.*" ve "*Allah, önce yüzünü, sonra ellerini yıkayıp, sonra başını meshedip sonra da ayaklarını yıkamak suretiyle temizliği, yerine koyuncaya kadar bir kimsenin namazını kabul etmez.*" hadisiyle abdest âyeti üzerine tertip, yine Şâfiî'nin kabul ettiği gibi farz olarak eklenemez. Yine "*Hz. Peygamber, abdest alırken uzuvlarını peşpeşe yıkardı.*" şeklinde rivayet edilen haberle veya abdest aldıktan sonra söylediği "*Allah'ın kendisinden başka kabul etmediği abdest budur.*" sözüyle abdest âyeti üzerine *muvâlât* yani uzuvları ara vermeksizin peşpeşe yıkama, Mâlik'in kabul ettiği gibi farz olarak eklenemez. -Metindeki *alâ âyeti'l-vudû* ifadesi, *lâ yüzâdü* fiiliyle ilgilidir.- Abdest âyeti ise Allah Teâlâ'nın şu sözüdür: "*Ey iman edenler! Namaza kalktığınızda… yıkayın.*" (Mâide, 5/6). Eklenemez, çünkü yıkama ve meshten her biri, belli bir anlam için konulmuş hâs lafız olup bu da yıkama için *suyu akıtma*, mesh için de *dokunma* anlamıdır. Âyet ise mutlak ifadesiyle yıkama ve dokunmanın nasıl olursa olsun câiz olmasını gerektirmektedir. Yukarıda belirtilen *niyet*, *tertip*, *muvalât*ın, *yıkama* ve *meshetme*ye eklenmesi, âyetteki mutlak ifadenin haber-i vâhidle kaldırılması anlamına gelir.

Bizim bu görüşümüz, âyette değinilmemiş olmasına rağmen teyemmümde niyetin şart koşulmasıyla nakzedilmeye çalışılmıştır.

(قلنا) لا نسلّم أنّ الزيادة على الأصل تقرير له، فإنها تفيد رفع الإجزاء ورفع حرمة الترك، و(رفع الإجزاء) في بعض الصور (و) رفع (حرمةِ الترك) في بعض آخر (لا يكون تقريرًا) للأصل؛ بل تبديلًا له.

فإذا كانت الزيادة نسخًا عندنا (فلا يزاد بخبر الواحد والقياس) المفيدين للظنّ (على المتواتر) المفيد للعلم (والمشهور) المفيد لطمأنينة الظنّ (خلافًا له) أي: للشافعي، فإنها لـمّا كانت عنده بيانًا محضًا جازت بهما كما ذهب إليه في تخصيص العامّ.

* (فلا يزاد التغريبُ على الجلد[1] والنيةُ) بقوله عليه السلام {الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ} كما ذهب إليه الشافعي، (و) لا (الترتيبُ) بقوله عليه السلام {ابْدَؤُوا بِمَا بَدَأَ اللهُ بِهِ}[2] وبقوله عليه السلام {لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ امْرِئٍ حَتَّى يَضَعَ الطَّهُورَ مَوَاضِعَهُ فَيَغْسِلَ وَجْهَهُ ثُمَّ يَغْسِلَ يَدَيْهِ ثُمَّ يَمْسَحَ بِرَأْسِهِ ثُمَّ يَغْسِلَ رِجْلَيْهِ} كما ذهب إليه أيضًا، (و) لا (الوِلاءُ) أي: الموالاة في غسل أعضاء الوضوء كما ذهب إليه مالك بما روي {أنّه عليه السلام كَانَ يُوَالِي فِي وُضُوئِهِ} أو بقوله عليه السلام {هَذَا وُضُوءٌ لَا يَقْبَلُ اللهُ الصَّلَاةَ إِلَّا بِهِ} (على آية الوضوء) -متعلّق بـ«لا يزاد»- وهي قوله تعالى ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ الآية [المائدة، ٦/٥]، فإنّ كلًّا من «الغَسل» و«المسح» لفظ خاصّ وضع لمعنًى معلوم، وهو الإسالة والإصابة. والنصّ بإطلاقه يقتضي الجوازَ على أيّ وجهٍ كان، فزيادة الأمور المذكورة عليهما رفعٌ لحكم الإطلاق بخبر الواحد.

ونوقض: باشتراط النية في التيمّم مع أنّ النصّ ساكت عنه.

---
١ ر – التغريب على الجلد.
٢ ر – به.

Buna şu şekilde cevap verilmiştir: Teyemmümde niyet, başka bir şeyle değil yine nasla sabit olmuştur. Çünkü *teyemmüm*, niyetten haber vermektedir. Zira *teyemmüm*, sözlükte *kasıt* anlamına gelir ki, niyet de zaten *kasıt* anlamındadır.

5 Bu cevaba şu şekilde itiraz edilmiştir: Bu cevap, ancak teyemmümdeki niyet mutlak kasıttan ibaret olmuş olsaydı doğru olurdu. Hâlbuki teyemmümdeki niyet, mutlak kasıt anlamında olmayıp aksine namazın mübah olması için toprağa yönelmek anlamındadır. Toprağa yönelme anlamındaki bu kasıt ise mutlak kasıttan daha özel bir kasıt olup âm olan, hâs olana 10 delâlet etmez. Bu durumda hâs olan nasıl olur da âm olandan anlaşılabilir ki!

Derim ki, buna verilecek cevap şudur: Emredilen şartlarda asıl olan, *şart olma yönü*nün dikkate alınmasıdır. Buna göre bu tür şartlarda niyet ve meydana getirilmesi konusunda kasıt, şart koşulmaksızın sırf *şart olma yönü*nün bulunmasıyla yetinilir. Bazen de bir karinenin delâlet etmesi halinde bu tür şartlarda *emredil-* 15 *miş olması yönü* dikkate alınır ve niyet şart koşulur. Abdest, birinci türdendir. Çünkü abdest, namaz için şart olduğu ve *emredilmiş olması yönü*ne delâlet eden bir karine bulunmadığı için abdestte niyet şart koşulmamıştır. Teyemmüm ise ikinci türdendir. Çünkü teyemmüm, şart olsa da "*Eğer hasta iseniz temiz toprakla teyemmüm yapın.*" (Mâide 5/6) âyetindeki şartın cezası olarak vaki olduğu 20 için teyemmümün, kastın dikkate alınmadığı şartlardan olmadığı anlaşılır. Buna göre zorunlu olarak emredilmiş olma yönü ağır basar ve zorunlu olarak bu karineyle niyet şart koşulur. İşte *Hidâye* sahibinin "ya da teyemmüm, kasıttan haber vermektedir"[1] sözünün anlamı budur. Bunun üzerinde düşünülmesi gerekir. Bu hem dakik hem de kabule layık bir cevaptır.

25 * Yine Hz. Peygamber'in "*Beyti tavaf, namazdır. Ancak Allah Teâlâ bunda konuşmayı mübah kılmıştır.*" hadisiyle "*Beyt-i Atîki tavaf etsinler*" (Hac, 22/29) şeklindeki tavaf âyeti üzerine abdest, Şâfiî'nin dediği gibi farz olacak şekilde eklenemez. Çünkü *tavaf*, belli bir anlam için konulmuş hâs bir lafız olup bu anlam da *dolanma*dır. Mutlak anlamda dolanma da hem abdestsiz hem 30 de abdestli tarafından yapılmasının câiz olmasını gerektirir. Belirtilen hadisle abdestin şart koşulması, mutlakın hükmünün haber-i vahidle kaldırılması anlamına gelir ki, bu nesih olup haber-i vâhidle de nesih câiz değildir.

---

1 Merginânî, *el-Hidâye* (*Fethü'l-Kadîr* şerhiyle), I, 33.

وأجيب: بأنّ النية فيه إنما تثبت بالنصّ، لا غيرُ؛ لأنّ «التيمّم» ينبئ عنها؛ إذ هو القصد لغةً، والنية هي القصد.

فاعترض: بأنه إنما يستقيم لو كانت النية عبارةً عن مطلق القصد، وليس كذلك؛ بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة، وهذا أخصّ منه، والعامّ لا دلالة له على الخصّ، فكيف يُستفاد ذلك منه.

أقول: الجواب أنّ الأصل في الشروط المأمور بها أن يلاحظ فيها جهة الشرطية، فيُكْتَفَى بمجرّد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصدِ في إيجادها.[1] وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورًا بها إذا دلّت عليها قرينة فيُشترط فيها النية. والوضوء من قبيل الأوّل، فإنه لمّا كان شرطًا للصلاة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية. والتيمّم من الثاني، فإنه وإن كان شرطًا أيضًا، لكن لمّا وقع التيمّم جزاءً للشرط في قوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى﴾ إلى قوله ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة، ٦/٥] عُلم أنه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصدُ، فترجّح جانب كونه مأمورًا به بالضرورة، فاشترط فيه النية بهذه القرينة ضرورةً. وهذا معنى قول صاحب **الهداية**: «أو هو يُنبِئ عن القصد».[2] فليتأمّل، فإنه دقيق وبالقبول حقيق.

* (ولا) يزاد (الطهارةُ) عن الحدث على وجه يكون فرضًا كما قال الشافعي بقوله عليه السلام {الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ إِلَّا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَبَاحَ فِيهِ الْكَلَامَ} (على آية الطواف)، وهي قوله تعالى ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج، ٢٩/٢٢]، فإنّ «الطواف» خاصّ وُضع لمعنًى معلوم وهو «الدوران»، وهو بإطلاقه يقتضي جوازه من المحدِث والطاهر، فاشتراط الطهارة بما ذُكر رفعٌ لحكم الإطلاق بخبر الواحد، وهو نسخ، فلا يجوز به.

---

١ في هامش ر: كالوضوء، فإنه لمّا كان شرطًا للصلاة ولم يدل دليل على تلك الجهة لم يشترط فيه النيّة، «صح». وهذه العبارة مكتوبة في م ثم مخطوطة عليها بخطّ أحمر، وفي ف وفي د غير موجودة، والسياق يقتضي عدم وجودها.

٢ الهداية (مع شرح فتح القدير) للمرغناني، ٣٣/١.

Buna şu şekilde *itiraz* edilmiştir: Nas, mücmeldir. Çünkü icmâ ile *dolanma* anlamının kastedilmediği sabittir. Zira miktarı yedi şavt olarak takdir edilmiş ve başlamanın da haceru'l-esvedden olması şart koşulmuştur. Öyle ki, bir kimse tavafa başka bir yerden başlasa, haceru'l-esvede gelinceye kadarki dolanması tavaf sayılmaz. Aynı şekilde cünüp ve çıplak olarak tavaf eden ve ters yönden tavaf eden kimsenin tavafı iade etmesi gerekir. Tavaf âyetinin mücmel olduğu sabit olduğuna göre tavafın abdestli olması gerektiğini ifade eden haberin bu mücmelin beyânı olması câizdir.

Cevap: Tavaf âyetinin mücmel olduğunu kabul etmiyoruz. Tavafın şavt olarak sayısının ve başlangıç noktasının tayini ise meşhur haberlerle sabit olup bu tür haberlerle Kitap üzerine ziyade câizdir. Diğer durumlarda tavafın iadesinin vâcip olması ise câiz olmamasından dolayı değil, aksine kerâhet ile edâ edilen namazın iadesinin vâcip olması gibi fahiş derecede bir noksanlığın bulunmasından dolayıdır. Bu yüzden bu kimselerin yaptığı tavaf, namazdaki eksikliğin sehiv secdesiyle telafi edilmesi gibi iade olmaksızın *dem* ile telafi edilebilir. Âyetin mücmel olduğu kabul edilse bile bu mücmellik, mutlak anlamda değil, sayı ve tavafa nerden başlanacağı hakkındadır.

Birinciye gelince, تفعّل babı, mübalağa için olup bunun da sayıya ve acele etmeye ihtimali vardır. Dolayısıyla tavafın yedi şavt olduğunu bildiren haber, sayı konusunda âyete beyân olarak bitişir. Yoksa ki, sayıya ihtimali oluşu, emirden anlaşılmış değildir. Çünkü emir, tekrara delâlet etmez. Bunun benzeri, "*Eğer cünüp iseniz, iyice temizlenin.*" (Mâide, 5/6) âyetidir. Âyet, فَاطَّهَّرُوا ifadesindeki mübalağanın kemmiyet ve keyfiyyete ihtimali olması açısından mücmeldir. Fakat icmâ sebebiyle burada kastedilen keyfiyyettir. Buna göre icmâ âyetteki bu mücmelliği açıklamış olmaktadır.

İkinciye gelince, hareketin (tavaf) gerçekleşmesi ve şer'an vâcip olan belirginleşmesi için bir yerden başlaması gerekir. Bu durumda âyetteki "*Tavaf etsinler.*" (Hacc, 22/29) sözüyle kastedilen, başlangıç noktasının şer' tarafından belirlenen bir hareket olduğudur. Bu ise âyetten anlaşılmamaktadır. Dolayısıyla tavafın başlangıç noktasının haceru'l-esved olduğunu bildiren haber, bunun beyânı olarak âyete bitişir. Tavafta abdestin şart olmasıyla şavtın sayısı ve başlangıç noktası arasında bu şekilde bir fark olduğu üzerinde düşünülmelidir.

واعترض: بأنّ النصّ مجمل؛ لأنّ نفس الطواف غير مراد إجماعًا، فإنه قُدِّر بسبعة أشواط وشُرِط فيه الابتداء من الحجر الأسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتدّ به حتى ينتهي إلى الحجر، وكذا يلزم إعادة طواف الجنب والعريان والطوافِ منكوسًا. وإذا ثبت أنه مجمل جاز أن يلحق خبر الطهارة بيانًا له.

٥ **والجواب**: أنا لا نسلّم أنه مجمل. وأمّا ثبوتُ العدد وتعيينُ المبدأ فبأخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب. ووجوب الإعادة ليس لعدم الجواز؛ بل لتمكّن النقصان الفاحش فيه كوجوب إعادة الصلاة المؤدّاة بالكراهة، ولهذا ينجبر بالدم بلا إعادةٍ انجبارَ نقصان الصلاة بالسجدة. ولو سلّم ففي حقّ العدد وابتداءِ الفعل، لا مطلقًا.

١٠ **أمّا الأوّل**: فلأنّ باب «التفعّل» للمبالغة، وذلك يحتمل العدد والإسراع، فالتحق[1] خبر الأشواط السبعة بيانًا له، لا أنه استفيد من الأمر؛ لأنه لا يدل على التكرار. ونظيره قوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة، ٦/٥]، فإنه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكميّةَ والكيفيّةَ، لكنّ المراد ههنا الكيفيّة إجماعًا، فالإجماع بيّن الإجمالَ.

١٥ **وأمّا الثاني**: فلأنّه لا بدّ لتحقّق الحركة وتعيّنِها الواجب شرعًا ممّا منه، فالمراد حركة اعتبر تعيّنُ مبدئها شرعًا، وهو غير معلوم، فالتحق خبر الابتداء بيانًا له، فليتأمّل.

---

١ ف: فالتحقق.

* Yine namaz üzerine Fatiha ve namazın taʻdîl-i erkânı, farz olarak eklenemez. Niketim Hz. Peygamber'in "*Fâtihâsız namaz, yoktur.*" sözü sebebiyle Şâfiî, Fatiha'nın farz olduğu görüşündedir. Yine Hz. Peygamber'in namazı çabucak kılan bedeviye söylediği "*Kalk namaz kıl, çünkü sen namaz kılmadın.*" sözü sebebiyle de Şâfiî ve Ebû Yûsuf, taʻdil-i erkânın farz olduğu görüşünü benimsemiştir. Musannif metinde yukarıda *abdest âyeti* ve *tavaf âyeti* ifadesini kullanırken burada *namaz âyeti* dememiştir. Çünkü abdest ve tavaf âyetlerinden farklı olarak *namaz âyeti* mücmeldir. *Niyet*ten *taʻdîl-i erkân*a kadar sayılan tüm bu şeyler haber-i vahidle farz olarak eklenemez. Metindeki *bi haberi'l-vâhid* ifadesi *lâ yüzâdü* fiiliyle ilgili olup sayılanların hepsine râcidir.

5) Yine adam öldürme keffaretine kıyasla yemin keffaretinde azat edilecek köleye, iman kaydı eklenemez.

Diğer yandan bize şöyle bir itiraz yöneltilmiştir: "Siz, haber-i vâhidle Fatiha ve taʻdîl-i erkânı farz olarak değil ama vâcip olacak şekilde namaza eklediniz. Size göre bunların farz olduğu sabit olmamıştır, çünkü size göre farz, gerekliliği, katʻî delille sabit olan, vâcip ise zannî delille sabit olandır. Dolayısıyla siz, ekleme yapılması mümkün olmayan vücûbu, haber-i vâhidle Kitap üzerine eklediniz."

İşte musannif bu itiraza şöyle diyerek cevap vermiştir: Fatiha ve taʻdîl-i erkânın vâcip olması ise neshi gerektirecek ziyade değildir. Çünkü biz, şayet Fatiha ve taʻdîl-i erkân olmasaydı, aslın yeterli olmadığını söylemiyoruz ki, nesih gerekli olsun. Aksine sadece kasten terk edenin günahkâr olacağı anlamında vâcip olduğunu söylüyoruz. Günahkâr olması ise neshi gerektirmez. Abdestte ise böyle bir şey düşünülemez ki, abdestte niyet ve tertip, bu anlamda vâcip olsun! Çünkü abdestte, abdest alanın terk etmesi sebebiyle günahkâr olması anlamında niyet ve tertibin vâcip kılınması, mümkün değildir. Zira abdest, kendisinden dolayı vâcip olduğu diğer şeyin -bu namazdır- hayız ve benzeri bir sebeple düşmesiyle günah söz konusu olmaksızın tamamı düşebilen bir şeydir. Aynı şekilde bu, namazı câiz olmakla birlikte terk etmesi sebebiyle namaz kılanın günahkâr olacağı anlamında da değildir. Aksi takdirde abdestte niyet ve tertibin vâcip olması, namazın vâcibine eşit olur ve sehven terk edilmesi, telafi edilebilen bir şey olurdu. Şayet abdestte niyet ve tertibin vâcip olmasıyla abdest alanın terk etmesinin *isaet* etmiş olduğu anlamı kastediliyorsa, bu anlam, tıpkı yıkamanın üçten az olmasına ilişkin tehdidin söz konusu olması gibi, sünnetin terk edilmesi sebebiyle söz konusu olur. İşte Ebû Hanîfe'nin abdestte vâcip diye bir şey kabul etmemesinin sırrı budur.

* (و) لا (الفاتحةُ و) لا (التعديلُ) أي: تعديل أركان الصلاة (على الصلاة) كما ذهب إلى الأوّل الشافعي بقوله عليه السلام {لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ}، وإلى الثاني الشافعي وأبو يوسف[1] بقوله عليه السلام لأعرابي أَخَفَّ في صلاته {قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ} (فرضًا) -حال من كل ما ذُكر من النيّة إلى التعديل- لم ٥ يقل «على آية الصلاة»؛[2] لأنها مجملةٌ[3] (بخبر الواحد) متعلّق بـ«لا يزاد»، فيكون راجعًا إلى الكل.

* (و) لا (الإيمانُ على الرقبة) في كفّارة اليمين (بالقياس) على كفّارة القتل.

ثم **لمّا ورد** علينا بـ«أنكم زِدْتُمْ الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وَجَبَا. وإنما لم تثبت الفرضية؛ لأنها لا تثبت بخبر الواحد عندكم؛ لأنّ الفرض عندكم ١٠ ما ثبت لزومه بدليل قطعي، والواجب ما ثبت لزومُه بدليل ظني، فقد زِدْتُمْ على الكتاب بخبر الواحد ما لا يمكن أن يزاد به، وهو الوجوب»: **أجاب** عنه بقوله (وأمّا وجوب الفاتحة والتعديلِ فليس بالزيادة) التي يلزم منها النسخ؛ لأنا لم نقل بعدم إجزاء الأصل لولا الفاتحةُ والتعديلُ حتى يلزمَ النسخ؛ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى أنه يأثم تاركُهما عمدًا، ولا يلزم منه النسخ، وهذا لا يتصوّر في ١٥ الوضوء حتى يكون النية والترتيبُ واجبين فيه بهذا المعنى؛ إذ لا يمكن جعله بمعنى إثم المتوضّئ لتركه؛ لأنه ممّا يسقط كله بلا إثم لسقوط الغير الذي به وجب، وهو الصلاة، ولا بمعنى إثم المصلّي لتركه مع جواز صلاته؛ وإلّا لسَاوَى واجبَ الصلاة، واقتضى سهوُه جابرًا. وإن أريد معنى «الإساءة» فذا بالسُنّيّة كما جاء الوعيد على النقص عن الثلاث. وهذا سرّ أنّ أبا حنيفة رحمة الله عليه لم ٢٠ يجعل في الوضوء واجبًا.

---

١ ر – وأبو يوسف.
٢ م د: آية الوضوء. ولعله سهو من المصنف.
٣ ف ر – لم يقل «على آية الصلاة»، لأنها مجملة.